REVISTA DE FILOZOFIE

7947

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR

PREZENȚE ROMÂNEȘTI LA CEL DE-AL XIV-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE FILOZOFIE

— VIENA, SEPTEMBRIE 1968 —

1

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1929

0 IUL. 2005

91

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct;* OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în 3 exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7947

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 1 1969

UEL 2014

SUMAR

PREZENȚE ROMÂNEȘTI LA CEL DE-AL XIV-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE FILOZOFIE. — VIENA, SEPTEMBRIE 1968

ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ ȘI PROBLEME ALE FILOZOFIEI CULTURII

Pag.

- ATHANASE JOJA, Teoria aristotelică despre esența umană 5
- C. I. GULIAN, Structura culturii 10
- ERNÖ GÁLL (Cluj), Responsabilitatea cărturarilor 17
- OCTAVIAN CHEȚAN, Umanismul și antropologia filozofică 23
- IMRE TÓTH, Geometrie și etică la Aristotel 28
- AL. TĂNASE, Sensul axiologic al civilizației 33
- RADU FLORIAN, Sensul istoriei 38
- CONSTANTIN BORGEANU, Cu privire la actualitatea ideii de progres 43
- RADU PANTAZI, De la G. Tarde și E. Durkheim la D. Drăghicescu 49

EPISTEMOLOGIE ȘI METODOLOGIE

- CLARA DAN, Pentru depășirea unor neînțelegeri: empirism și realism 55
- HENRI WALD, Negativitatea gîndirii 58
- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Considerații asupra specificului determinismului în istorie 62
- ION BANU, Ce este istoriologia filozofiei? 67
- AL. BOBOC, Metoda critică și problema naturii sintetice a cunoștinței 72

PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII

- ION TUDOSESCU, Cauzalitate și probabilitate 77
- CONSTANTIN POPOVICI, Tehnică și intuiție 83
- UROȘ TOMIN, Despre evoluția materiei nevii 88
- ALEXANDRU FLORIAN, Concretul în filozofie și știință 93

ESTETICĂ ȘI AXIOLOGIE

- MARCEL BREAZU, Ontic și axiologic în opera de artă 99
- RADU SOMMER, Asupra viitorului spiritual al artei 103
- ION PASCADI, Categoria de ideal 109

LOGICĂ

- PETRE BOTEZATU (Iași), Dubla negație 115
- ANTON DUMITRIU, Definiții și teoreme matematice 120
- CRIZANTEMA JOJA, Abstracțiile științifice și problema ființei 130
- EMANOIL ANCUȚA, Cu privire la raportul dintre logică și științele naturii. . . 136
- CORNEL POPA, Teoria semiotică a definiției 141

Necrolog 149

Index Alfabetic 151

Rev. filoz. **16**, *1*, p. 1—156, București, 1969

10798

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 1** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

УЧАСТИЕ РУМЫНСКИХ УЧЕНЫХ В XIV МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ ПО ФИЛОСОФИИ—ВЕНА, СЕНТЯБРЬ 1968 г.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Стр.

● АТАНАСЕ ЖОЖА, Аристотелева теория о человеческой сущности . . . 5
● К. И. ГУЛИАН, Структура культуры 10
● ЭРНЕ ГАЛЛ (Клуж), Ответственность книжников 17
● ОКТАВИАН ГЕЦАН, Гуманизм и философская антропология 23
● ИМРЕ ТОТ, Геометрия и этика у Аристотеля 28
● АЛ. ТЭНАСЕ, Аксиологический смысл цивилизации 33
● РАДУ ФЛОРИАН, Смысл истории 38
● КОНСТАНТИН БОРДЖЕАНУ, Актуальность идеи прогресса 43
● РАДУ ПАНТАЗИ, От Г. Тарде и Е. Дюркгейма к. Д. Дрэгическу . . . 49

ЭПИСТЕМИОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

● КЛАРА ДАН, За разрешение некоторых разногласий: эмпиризм и реализм 55
● ГЕНРИ ВАЛЬД, Негативность мышления 58
● НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ, Некоторые соображения в связи со спецификой детерминизма в истории 62
● ИОН БАНУ, Что такое философская историология? 67
● АЛ. БОБОК, Критический метод и проблема синтетической природы познания 72

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Причинность и вероятность 77
● КОНСТАНТИН ПОПОВИЧ, Техника и интуиция 83
● УРОШ ТОМИН, Об эволюции нежвой природы 88
● АЛЕКСАНДРУ ФЛОРИАН, Конкретное в философии и науке 93

ЭСТЕТИКА И АКСИОЛОГИЯ

● МАРЧЕЛ БРЕАЗУ, Онтическое и аксиологическое в произведении искусства 99
● РАДУ ЗОММЕР, О духовном будущем искусства 103
● ИОН ПАСКАДИ, Категория идеала 109

ЛОГИКА

● ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ (Яссы), Двойное отрицание 115
● АНТОН ДУМИТРИУ, Опеределения и математические теоремы 120
● КРИЗАНТЕМА ЖОЖА, Научные абстракции и пролема существа 130
● ЭМАНОИЛ АНКУЦА, О соотношении между логикой и естественными науками 136 141
● КОРНЕЛ ПОПА, Семиотическая теория определения 147

Некролог 149
Алфавитный указатель 151

Rev. filoz., **16**, *1*. p. 1 – 156, Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 — N° 1 — 1969

SOMMAIRE

PRÉSENCES, ROUMAINES AU XIVe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE — VIENNE, SEPTEMBRE 1968

ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET PROBLÈMES DE LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

Page

- ATHANASE JOJA, La théorie aristotélique sur l'essence de l'homme 5
- C. I. GULIAN, La structure de la culture 10
- ERNÖ GÁLL (Cluj), La responsabilité des érudits 17
- OCTAVIAN CHEŢAN, L'humanisme et l'anthropologie philosophique 23
- IMRE TÓTH, Géométrie et éthique chez Aristote 28
- AL. TĂNASE, Le sens axiologique de la civilisation 33
- RADU FLORIAN, Le sens de l'histoire 38
- CONSTANTIN BORGEANU, À propos de l'actualité de l'idée de progrès 43
- RADU PANTAZI, De G. Tarde et E. Durkheim à D. Drăghicescu 49

ÉPISTÉMOLOGIE ET MÉTHODOLOGIE

- CLARA DAN, En vue de dépasser certains malentendus : empirisme et réalisme . . 55
- HENRI WALD, La négativité de la pensée 58
- NICOLAE GOGONEAŢĂ, Considérations sur le spécifique du déterminisme dans l'histoire 62
- ION BANU, Qu'est-ce que l'historiologie de la philosophie ? 67
- AL. BOBOC, La méthode critique et le problème de la nature synthétique de la connaissance 72

PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DES SCIENCES DE LA NATURE

- ION TUDOSESCU, Causalité et probabilité 77
- CONSTANTIN POPOVICI, Technique et intuition 83
- UROŞ TOMIN, Sur l'évolution de la matière non vivante 88
- ALEXANDRU FLORIAN, Le concret en philosophie et science 93

ESTHÉTIQUE ET AXIOLOGIE

- MARCEL BREAZU, Ontique et axiologique dans l'œuvre d'art 99
- RADU SOMMER, Sur l'avenir spirituel de l'art 103
- ION PASCADI, La catégorie de l'idéal 109

LOGIQUE

- PETRE BOTEZATU, (Iassy), La double négation 115
- ANTON DUMITRIU, Définitions et théorèmes mathématiques 120
- CRIZANTEMA JOJA, Les abstractions scientifiques et le problème de l'être 130
- EMANOIL ANCUŢA, Au sujet du rapport entre la logique et les sciences de la nature 136
- CORNEL POPA, La théorie sémiotique de la définition 141

Nécrologe 149

Index Alphabetique 151

Rev. filoz., **16**, *1*, p. 1–156. Bucureşti, 1969

ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ ŞI PROBLEME ALE FILOZOFIEI CULTURII

TEORIA ARISTOTELICĂ DESPRE ESENŢA UMANĂ

DE

Acad. ATHANASE JOJA

Într-o comunicare la Congresul de filozofie de la Mexico City (1964) am propus o definiţie a omului. Am conchis că omul e o fiinţă *istorică*, care contemplă natura spre a o *transforma*, care o transformă efectiv şi, prin aceasta, se *transformă* pe el însuşi indefinit (deşi rămînînd *identic*). El explicitează astfel resursele infinite ale esenţei sale.

Conform filozofiei conceptului şi contrariu nominalismului, credem că există o esenţă a omului. Nu credem, ca existenţialiştii, că existenţa precedă esenţa, că esenţa se face, ci, dimpotrivă, că esenţa umană este identică cu ea-însăşi, dar are proprietatea de a se explicita, de a dezvolta virtualităţile sale imense, de a se îmbogăţi prin contactul cu lumea, de a se desface cum se desface o floare în contact cu soarele, cu aerul şi cu propria sevă nutritivă.

Firește, omul e o fiinţă biologică, care se inserează în scara ce merge de la fiinţele neînsufleţite la animale. „Căci natura — zice Aristotel —, trece fără întrerupere de la fiinţele neînsufleţite la animale prin mijlocirea fiinţelor vii, care nu sînt totuşi animale, astfel încît, de la o fiinţă la alta, diferenţa apare foarte mică, atît de aproape sînt unele de altele“[1].

Acesta e principiul aristotelician al continuităţii naturii.

Toate animalele posedă o capacitate înnăscută de discernere, numită senzaţie. Dar la anumite animale se produce o *monè toū aisthématos*, o fixare a senzaţiei, care nu se produce la altele.

Animalele, la care această fixare nu se produce, n-au nici o cunoaştere în afara actului de simţire [2]. Din contra, animalele la care fixarea se produce au posibilitatea să reţină impresia sensibilă chiar după actul de

[1] Aristotel, *De Partib. anim.*, IV 5, 681 a 12.

[2] Aristotel, *Anal. Post.*, II 19, 99 b. 39.

Rev. filoz., **16**, 1, p. 5–53, Bucureşti, 1969

percepere. Dacă asemenea opriri ale percepției sensibile se repetă frecvent, apar conceperea și conceptul (*logos*)[3].

Din senzație vine amintirea și din amintirea de mai multe ori repetată a aceluiași lucru vine experiența (*empeiria*). Or, din experiență, adică din universalul care sălășluiește calm în suflet ca o unitate paralelă multiplelor și care este imanentă, una și identică singularelor multiple, provine principiul artei și al științei.

Aceste habitus vin din senzație [4].

Universalul provine din singulare [5].

Deși provenind din singularele multiple, universalul nu e mai puțin o creație a spiritului (*cum fundamento in re*).

Universalul e condiția necesară a gîndirii. „Ca să fie demonstrație, nu e necesar să existe idei, sau o unitate în afara multiplelor. Totuși e necesar să existe o unitate raportată la multiple; or, dacă nu există universal, nu va fi termen mediu, astfel încît nu va fi demonstrație"[6].

Desigur, omul e un animal biman, muritor, politic, social, economic, dar esența sa e de a fi un animal înzestrat cu vorbire și gîndire (*logistikón*), înțelept (*sophón*), natural orientat spre adevăr (*pròs tò alethés*).

Omul e fundamental gîndire = *toūto malista anthropos* [7].

Dar ce caracterizează gîndirea ?

Aristotel ne spune : *animus quodammodo omnia*, sufletul este într-un fel toate lucrurile. Intelectul are însușirea de *fieri aliud*, de a deveni celălalt, altul.

Este deci caracterizată prin *intenționalitate*, idee reluată de fenomenologie.

Intelectul nu este, cum credea Platon, înnăscut în posesiunea adevărurilor, de care își amintește, fiindcă le-a contemplat înainte de a se încarna. Intelectul nu este în act nici unul din existente, *înainte de a gîndi* (prin noein)[8].

Intelectul e *amigés*, neamestecat cu realitățile inteligibile. Altminteri, dacă ar manifesta forma sa alături de forma străină, ar împiedica-o pe aceasta să se realizeze. Intelectul n-are nici o altă natură decît de a fi virtualitate, potență (*dynatón*)[9]. El devine toate lucrurile, fiindcă prin natura sa nu e nici unul. El este pură posibilitate de cunoaștere, de devenire — altul. Desigur, în intelect nu se găsește piatra, ci forma ei [10].

Aristotel subliniază înrădăcinarea intelectului în senzație, dar în același timp subliniază și originalitatea activității cognitive, ce conferă ființei omenești specificitatea sa, care face ca omul să fie principalmente intelect.

De Anima consacră cărțile I și a II-a studierii simțurilor, iar cartea a III-a intelectului.

Intelectul este formă a formelor, iar simțul — formă a sensibilelor [11].

---

[3] *Ibidem*, 100 a 2.
[4] *Ibidem*,100 a 11.
[5] Idem, *Eth. Nic.*, VII 12, 1143 b 5.
[6] Idem, *Anal. Post.*, I 11, 7, 77 a 5.
[7] Idem, *Eth. Nic.*, IX 7, 1178 a 7.
[8] Aristotel, *De Anima*, III 4, 429 a 24.
[9] *Ibidem*, III 4.
[10] *Ibidem*, III 8, 431 a 29.
[11] *Ibidem*, III 8, 432 a 2.

Evident, esenţa umană s-a constituit în cursul unei lungi evoluţii printr-un concurs de împrejurări biologice şi, finalmente, sociale.

Liberarea mîinii a jucat un rol de prim rang, căci a permis hominianului să se degajeze din poziţia orizontală şi să fie capabil să exercite o acţiune asupra mediului fizic. Deja Anaxagora observase că, „prin faptul că are mîini, omul este cel mai înţelept dintre animale"[12].

„Mîinile — remarcă Stagiritul — sînt o unealtă; se pare că mîna nu e o singură unealtă, ci o unealtă multiplă; ea este ca o unealtă de unelte"[13].

Filozoful compară sufletul cu mîna: „Astfel, sufletul e ca mîna, căci, după cum mîna e o unealtă de unelte, tot aşa intelectul e forma formelor şi simţul forma sensibilelor"[14].

Or, intelectul este *în lume*; el devine toate lucrurile, este în potenţă inteligibilele înseşi, dar nu e în act nici unul dintre existente, înainte de a gîndi, *antuquam intelligat*[15].

Astfel, intelectul este *intenţional*. Aristotel vorbeşte, ce-i drept, despre intelectul pasiv care devine toate lucrurile, pe cînd intelectul activ — expresie a originalităţii şi activităţii spiritului — este ca lumina (*tò phōs*) ce preface culorile potenţiale în culori în act[16].

Sir David Ross interpretează în sensul că intelectul pasiv aprehendează universalii care sînt efectiv prezenţi în lucrurile individuale perceptibile şi se numeşte pasiv tocmai fiindcă le preia din experienţă.

În schimb, intelectul activ aprehendează universalii care nu sînt prezenţi în lucrurile perceptibile, de pildă universalii geometriei. De asemenea, în logică, pentru a şti că, dacă orice A e B şi orice B e C, orice A e C, nu e nevoie de intervenţia simţurilor, ci numai de uzul raţiunii. Intelectul pasiv recunoaşte prezenţa universalilor în lucrurile particulare, pe cînd intelectul activ produce abstracţiile care nu sînt niciodată înfăţişate de experienţă[17]. De aceea, el apare ca activ, întrucît dă viaţă propriilor sale creaţii. Logosul, care emerge din viaţa biosocială, defineşte pe om = *logikòn zōon*.

Aceasta e esenţa omului.

Dar, odată apărută, esenţa omului n-a încetat să-şi expliciteze virtualităţile. Esenţa umană e totdeauna identică cu ea-însăşi.

Deoarece omul este invariabil un animal raţional, dar raţiunea are proprietatea de a se amplifica pe sine prin procesul de *fieri aliud*, de a extinde indefinit orizontul său = *ratio semper perfectibilis*.

„Se pare — zice Aristotel —, că substanţa nu admite mai multul sau mai puţinul. Vreau să spun nu că substanţa nu e mai mult substanţă sau mai puţin substanţă (am declarat că acesta e cazul), dar că orice substanţă este astfel încît nu se poate spune că e mai mult sau mai puţin substanţă decît ea însăşi; de pildă, dacă această substanţă e omul, acest om nu va fi nici mai mult, nici mai puţin substanţă decît el-însuşi"[18].

---

[12] Aristotel, *De Partib. anim.*, IV 10, 687 a 8.
[13] *Ibidem*, 687 a 19.
[14] *De Anima*, III 8, 432 a 1.
[15] *Ibidem*, III 4, 429 a 24.
[16] *Ibidem*, III 4, 430 a 15.
[17] Sir David Ross, *Introducere*, p. 46—47, la Aristotel, *De Anima*.
[18] Aristotel, *De Anima*, III 4, 429 a 19.

Toate animalele au contact cu mediul înconjurător, dar e un contact senzorial şi pasiv. Numai omul nu se cantonează în perceperea sensibilă a mediului. El nu se mulţumeşte *să o simtă*, ci o *concepe*, transformînd senzaţiile sale în *concepte*, *intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque in se ipsa*.

Pe cînd esenţa calului rămîne nedezghiocată, în sensul că acesta nu cunoaşte nici o evoluţie psihică notabilă, esenţa omului, totdeauna identică cu sine, se explicitează şi îşi dezvăluie imensele posibilităţi cognitive şi, prin urmare, asigură stăpînirea omului asupra naturii.

Animalele nu au o adevărată evoluţie, fiindcă instinctul nu poate varia, deoarece utilitatea sa se bazează tocmai pe această ineviabilitate. Instinct şi sensibilitate asigură existenţa animalelor în limite fixe, invariabile. Sensibilitatea nu cunoaşte decît individualul, ceea ce există *hic et nunc*.

Cunoaşterea animală e un etern început, ea exclude *ab initio* progresul.

Din contra, raţiunea e, prin definiţie, *discursivă* şi *progresivă*. Ea neagă pe *hic et nunc* şi îi substitue pe *semper et ubique*.

„Universalul — zice Aristotel — e cunoscut după raţiune, pe cînd individualul e cunoscut după senzaţie, căci raţiunea are ca obiect universalul, senzaţia particularul"[19].

Dar universalul, care e *semper et ubique*, neagă determinat pe *hic et nunc*, realizînd astfel o enormă economie cognitivă ; el este o formidabilă pîrghie a cunoaşterii.

Universalul este fundamentul ştiinţei = *scientia est universalis et per necessaria* [20].

Universalul permite spiritului să se oprească, să domine fluxul neîntrerupt al curgerii universale şi să-i degajeze constanţele.

Omul depăşeşte cunoştinţa senzorială, care se raportează numai la *acesta* şi la *acum*. Cunoaşterea intelectuală face abstracţie de *acesta şi acum* şi astfel se preocupă nu numai de lucrurile prezente *secundum locum et tempus*, ci şi de lucrurile îndepărtate în spaţiu şi care vor fi în viitor.

Apariţia universalului, fundament al raţiunii şi al ştiinţei, reprezintă actul de liberare a omului. Prin mijlocirea universalului, omul se liberează noetic de tirania imediatului conştiinţei sensibile.

În acest chip raţiunea introduce dimensiunea *libertăţii* în universul uman.

Raţiunea şi fundamentul ei, universalul, sînt prin sine libertate.

Animal raţional, omul devine liber pe măsură ce se amplifică bagajul său de cunoştinţe concrete şi se perfecţionează aparatul logic. Printr-o dialectică complexă şi adesea sinuoasă, omul devine progresiv stăpîn pe natură şi chiar pe propria sa natură.

Firește, nu e o libertate absolută, ci relativă şi care constă în posesiunea tehnicilor materiale, psihologice şi morale, care îl fac apt să acţioneze atît asupra naturii exterioare, cît şi asupra propriei sale naturi.

Raţiunea şi libertatea se realizează în cadrul unei culturi şi al unei civilizaţii. Succesiunea de civilizaţii şi culturi oferă posibilităţi concrete de creştere a raţiunii şi a libertăţii.

---

[19] Aristotel, *Phys.*, I 5, 189 a 5.
[20] Idem, *Anal. Post.*, I 33, 88 b 31.

Raţiunea, universală prin natură, se construieşte progresiv în cadrul culturilor particulare, dar ea stimulează universalitatea umanităţii.

Esenţa umană nu există ca universală decît în gîndire, care o abstrage din lucruri, în care ea există în stare de individualitate.

În fapt, ea e imersă în individualitate şi, prin urmare, antrenată în aventura patetică a individului, al cărui destin este să acţioneze, să sufere şi să moară.

Esenţa umană, universală prin definiţie, este imersă în individualitatea lui Socrate şi Platon şi, prin aceasta, ea participă la evoluţia acestora, e antrenată în aventura lor individuală.

Intelectul devine toate lucrurile, dar, în ipoteza sa activă, el formează abstracţii, categorii, teorii, adevăruri generale şi manifestă o atare putere creatoare, încît Stagiritul îl califică de „nemuritor şi etern".

În ipoteza sa activă, adică întrucît elaborează categorii, teorii şi adevăruri generale, intelectul face un extraordinar salt peste senzorialul din care emerge, pe care îl transcendă, manifestînd astfel profunda sa creativitate.

Astfel, prin această activitate, intelectul intervine ca un adevărat demiurg, devine o forţă care introduce în univers dimensiuni necunoscute mai înainte.

Stagiritul ştia că omul, ca individ, este destinat neantului, nemurirea nefiindu-i permisă decît prin continuarea speţei.

Dar, spune el, „ceea ce e propriu fiecăruia este prin natură lucrul cel mai înalt şi mai plăcut, iar pentru om, desigur, acest lucru e viaţa conform intelectului, dacă e adevărat că omul e în principal intelect"[21].

Omul nu e, firește, numai intelect — departe de Aristotel acest gînd —, dar specificul său, ceea ce îl distinge de orice alt existent, ceea ce îl constituie ca om şi are asupra lui consecinţe incalculabile este intelectul.

[21] Aristotel, *Eth. Nic.*, IX 8, 1 178 a 5.

STRUCTURA CULTURII

DE

C. I. GULIAN

Dorința teoretică legitimă de a defini cultura, de a-i găsi trăsăturile specifice, de a-i descoperi legitatea i-a făcut pe cei mai mulți dintre gînditorii care s-au ocupat de problemele culturii să caute cu ardoare *unitatea* sau tot ce-i unitar în fenomenul culturii, neglijînd, omițînd sau sacrificînd faptele care nu se potriveau cu definițiile și caracterizările izvorîte din setea de unificare. Cercetarea neprevenită a faptelor de cultură ne arată că avem în față fenomene foarte variate, s-ar putea spune chiar disparate. Ce le unește totuși pentru ca să putem vorbi de un *fenomen* general al culturii ?

- Nu ne putem grăbi cu răspunsul asupra unității pînă ce nu examinăm mai stăruitor caracterul variat, complex al faptelor de cultură. De la aceste fapte trebuie să pornească teoria culturii, iar nu de la noțiuni, de la abstracții neconfruntate cu varietatea faptelor. Din acest punct de vedere trebuie relevate *elementele analitice* pe care le cuprinde teoria lui Sorokin.

El a insistat în mod justificat asupra acelor fapte de cultură care ni se dezvăluie ca neunitare, stricînd unitatea pe care unii filozofi o proclamă dogmatic și aprioric. Cultura, arată Sorokin, nu numai cea a unei societăți sau grupe sociale, dar chiar cea a unui singur individ, „. . .nu constă dintr-un sistem cultural unic, ci dintr-o mulțime de sisteme culturale mai mici sau mai mari, care parțial se armonizează, dar parțial se și contrazic : și pe lîngă aceste din multe elemente de specii diferite (congeries)"[1]. Luînd un exemplu concret, Sorokin arată că un american poate fi în același timp republican, baptist, medic, iubitor de baseball, amator de muzică modernă etc. etc.

Cultura unui individ apare deci, pe de o parte, unitară (integrală), pe de altă parte neunitară. Diferitele trăsături culturale nu se determină

[1] P. Sorokin, *Die Kulturkrise und die Gesellschaftstheorien*, 1953, p. 231. Stuttgart.

logic şi necesar unele pe altele, nu decurg cu necesitate unele din altele. Baptismul trebuie să-l facă ostil jazului, băuturilor etc.

În ce priveşte sistemele de cultură, Sorokin pune următoarele întrebări : sînt ele doar complexe de fapte culturale eteroclite, „congerenţe", care coexistă în spaţiu unele alături de altele, sau sînt unităţi cauzale ? Sau sisteme în care unitatea o dau atît raporturile cauzale, cît şi sensul ?

Sorokin arată că sistemele culturale n-au unitate organică, adică nu se bucură de acea unitate a organismelor în care părţile depind de întreg, iar întregul de părţile lui (o plantă, un animal). De aceea critică pe drept cuvînt concepţiile organiciste despre cultură (Spengler, Toynbee), deoarece ele pleacă de la premisa *unităţii organice*, transpun în cultură o categorie biologică şi trag toate consecinţele din această „eroare fundamentală", cum o numeşte Sorokin. Că nu aceasta este „eroarea fundamentală", ci numai una din erorile fundamentale, aceasta este altă problemă.

Analizînd „simbolurile originare", pe care Spengler le atribuie diferitelor „culturi superioare", Sorokin arată pe drept că aceste simboluri sînt neputincioase în a explica unitatea culturilor în toate aspectele şi articulaţiile lor. El nu contestă că aceste simboluri sînt sugestive pentru înţelegerea unora din sistemele culturale pe care le cuprind „suprasistemele" marilor culturi. Dar în cea mai mare parte „legăturile pe care le caută Spengler între simbolurile originare şi fenomenele culturale ne apar în cele mai multe din exemplele pe care le dă, ca fiind forţate, puţin convingătoare şi mult prea artificiale. Să afirmi că întreaga cultură a unei « Hochkultur » ar fi o articulaţie consecventă a simbolului originar este ceva fantastic. Dacă cineva aşteaptă ca milioane de fapte culturale din culturile populaţiilor arabe-islamice — bizantine-iranice, sirice-indice (« cultura magică ») să fie o explicaţie a simbolului ei originar — a « spaţiului boltit » —, atunci aşteaptă ceva imposibil"[2].

Ce dă totuşi unitate unei culturi şi de ce natură este această unitate ?

Sorokin crede că această unitate se trage dintr-un „principiu" ultim. Este aceeaşi concepţie idealistă pe care o găsim la Northrop şi Spengler („Ursymbol"). Kroeber şi Sorokin consideră că unitatea culturii are două laturi sau este constituită din raporturi *cauzale* şi *valorice*. În nici un caz vreunul din autorii citaţi nu caută explicaţia unităţii *în afara* sferei culturii. (Firește, trebuie să ne lămurim ce înseamnă „în afara" culturii.)

Toynbee, Spengler, Sorokin *dizolvă* deosebirile dintre infra- şi suprastructură, dintre societate şi cultură, dintre existenţa socială şi conştiinţa socială. Sorokin pretinde că şi el *deosebeşte* sistemele culturale de sistemele sociale şi critică concepţiile lui Spengler-Toynbee pentru că nu ar face această distincţie. Dar nicăieri nu se vede la Sorokin vreo delimitare clară între societate şi cultură decît observaţia justă că o cultură nu coincide cu o naţiune sau un stat. Dar la atît se reduce poziţia lui în problema societate şi cultură. Să considerăm însă că, chiar dacă o teorie a culturii nu este completă, nu are fundament ştiinţific — în cazul problemei noastre : un fundament sociologic —, ea poate să cuprindă idei şi sugestii de valoare *parţială*, dar de valoare.

---

[2] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 240.

În acest sens merită discutată teoria celor trei tipuri de culturi pe care o avansează Sorokin; „ideațională", „senzualistă", „idealistă". El consideră că această tipologie evită dezavantajele și insuficiențele „simbolurilor originare" prin faptul că „sînt mult mai cuprinzătoare". Într-adevăr, aceste tipuri pot fi regăsite atît în cultura „magică" (arabă), cît și în cea „apolinică" (greacă) sau „faustică" (europeană apuseană).

O altă trăsătură pozitivă constă în faptul că această tipologie se află la *nivelul antropologic*. Deși Sorokin le numește „principii" sau „valori ultime", ele relevă de fapt *atitudini*, iar nu idei. De ceea ce nu-și dă seama însă Sorokin este nu numai că tipurile de cultură nu exprimă „principii" ci *atitudini antropologice*, dar și de faptul că atitudinile înseși, la rîndul lor, nu sînt autonome, nici „imanente", ci determinate obiectiv de orînduirile și clasele sociale, acolo unde este cazul.

Aceste atitudini existențiale ne explică ceea ce este unitar într-o cultură, după cum atitudinea generală sau caracterul unui individ ne luminează majoritatea actelor lui.

Rămîne problema, foarte just sesizată de Sorokin, a elementelor incongruente, eteroclite, care *nu* se leagă direct de acea parte a culturii care ne apare închegată și unitară. Folosirea alfabetului sau a mașinilor industriale, a cunoașterii plantelor sau a cunoștințelor matematice, a culorilor și formelor, prețuirea dreptății sau a bravurii etc., iată cîteva exemple de fapte culturale care sînt foarte degajate, care pot trece dintr-o cultură într-alta, de la o orînduire socială la alta, de la o clasă la alta.

Dar este oare satisfăcător termenul „incongruent", „eteroclit" (dumping ground) în sfera culturii? Din moment ce cultura greacă a împrumutat anumite elemente din cultura egipteană, cea romană din cea greacă, Renașterea de la antici, iar culturile primitive ilustrează procesul fundamental al „aculturației", se poate afirma că ele, odată receptate, sînt „incongruente" și „neintegrate"? *Ele nu sînt originăre, dar nu neintegrate.*

Problema valabilității termenilor „integrat-neintegrat" ne duce la o altă problemă, mult dezbătută în deceniile trecute, asupra difuzionismului sau creației simultane a culturii în diferite regiuni ale lumii. Teorii ca panbabilonismul, egiptianismul și altele care susțineau o regiune unică și originală în apariția culturii, din care regiune s-ar fi răspîndit ulterior în celelalte părți ale lumii, a căzut în desuetudine. După cum au demonstrat faptele aduse de către etnografi, paleoantropologi și arheologi, cultura umană a apărut simultan sau succesiv — dar fără dovada influenței directe — în mai multe părți ale globului. Culturile s-au dezvoltat independent, în baza acelorași necesități materiale și spirituale, avînd la început o configurație foarte asemănătoare, iar mai tîrziu s-au influențat reciproc, fără să-și piardă originalitatea. Ceea ce înseamnă că receptarea se face nu după vreun principiu abstract al „simbolului originar", „principiu ultim", ci în virtutea necesităților oamenilor de a-și însuși bunuri culturale, de a le transforma și adapta. Bunurile culturale trebuie să răspundă doar criteriului dublu al Necesității și Valorii.

Sorokin are dreptate să disloce categoria organicistă a unității culturii, așa cum au conceput-o Spengler, Toynbee, Danilevski. Dar el depășește rostul criticii atunci cînd ajunge la negarea *oricărei* unități,

inclusiv pe aceea a *culturilor naţionale*. El critică pe drept cuvînt concepţia europocentristă a lui Toynbee, care declară că lui îi ajunge cultura apuseană : „Prin cultură eu înţeleg cea mai mică unitate a studiului istoriei la care ajungem atunci cînd încercăm să înţelegem istoria propriei noastre ţări—de pildă a Statelor Unite sau a Marii Britanii". Pentru a înţelege istoria acestor state, Toynbee arată că nu este posibilă neglijarea Europei apusene, dar atît !

Centrul istoriei şi teoriei culturii ar fi „. . .creştinătatea apuseană, cultura apuseană, societatea apuseană, lumea apuseană"[3].

Sorokin replică pe drept că, pentru a înţelege istoria Rusiei sau a altor state răsăritene, concepţia lui Toynbee este inadmisibilă. În general, înseşi culturile pe care le enumeră Toynbee ca obiect de studiu — arabă, persană, siriană, chineză etc. — contrazic poziţia lui teoretică şi metodologică europocentristă îngustă.

Dar nici Sorokin nu prevede, în planul concepţiei lui, locul şi rostul culturilor naţionale ca unităţi de sine stătătoare. El nu-şi dă seama că o tipologie a generalului nu numai că nu vine în conflict cu particularul, ci îl implică . . .

Sorokin ridică necontenit cerinţa să nu amestecăm culturile cu sistemele sociale, cu fenomenele sociale, deşi el însuşi practică această dizolvare sau contopire între social (inclusiv fenomenele economice) şi spiritual. El cere de asemenea să se evite raportarea culturii la popoare sau grupe înrudite lingvistic, deoarece aceasta ne-ar duce la „clasificări contradictorii". De pildă : Spengler şi Toynbee ar pune în aceeaşi cultură, culturi care au la bază fie o unitate lingvistică (cultura arabă-greacă), fie o unitate politică (babiloniană, iraniană, romană etc.). Alteori, ei amestecă şi criteriul religiei (de exemplu cultura „magică") sau cel spiritual („faustică").

Totuşi, Sorokin nu se întreabă dacă la baza acestor şovăieli şi contradicţii în clasarea sau gruparea culturilor nu se află chiar *fenomenul real* al culturii, cu complexitatea lui specifică. „Cultura naţională" (a Franţei sau Spaniei) este o realitate, după cum este o realitate şi „cultura de limbă arabă" sau „cultura socialistă", „cultura feudală". Poate cineva să nege că fiecare din această noţiune îşi are justificarea ei ?

Mai avem şi cazuri în istoria din trecut, cînd „cultura medievală" (după criteriul istoric tradiţional, ca şi după cel marxist) cuprindea culturi de diferite limbi, dar în care cărturarii foloseau o limbă unică. Culturile moderne sînt însă de neînţeles fără criteriul naţional.

Pe de altă parte, cultura unui popor se dezvoltă în cadrul mai multor orînduiri, ceea ce arată limpede îmbinarea necesară a criteriilor de clasificare : după orînduire, cît şi după popor. Din toate aceste exemple concrete, cred că reiese că nu trebuie să înţelegem rigid noţiunea de unitate a culturii. Aceasta ar fi o indicaţie „negativă", dar căreia i se adaugă şi o indicaţie pozitivă.

Discutînd obiecţiile lui Sorokin, a trebuit să ne oprim la un fenomen care ni se pare deosebit de important : circulaţia — receptarea, „aculturaţia", transmiterea în timp şi spaţiu a bunurilor culturale. În loc să le vedem într-o lumină negativă, ca elemente eteroclite, neintegrate, trebuie să le recunoaştem *funcţia* şi *sensul* lor în viaţa materială şi spirituală.

---

[3] Toynbee, *Civilisation on Trial*, p. 222.

Sensul lor este limpede : din moment ce felul de a împleti coşuri sau de a forma un cuţit, un motiv ornamental sau un instrument muzical, un mit sau o zeitate etc. sînt preluate şi folosite, ele sînt totodată integrate, devin valori. Ceea ce nu vede Sorokin — deşi el foloseşte termenul „sens" — este faptul că nu „principiile ultime", nu o idee, ci atitudinile, nevoile şi funcţiile ne explică cum şi de ce sînt preluate şi integrate valorile culturii. De aceea rămîne Valoarea — dar în aliaj dialectic cu Necesitatea — categoria fundamentală a teoriei culturii. Acest dublet este tot atît de indispensabil pe cît este perechea de categorii *logic* şi *istoric* pentru istoria cunoaşterii, deoarece ne arată cum adevărul poate fi istoric determinat şi simultan gnoseologic valabil (cu eventuale şi variabile corecturi pentru istoria ştiinţei şi pentru istoria filozofiei).

Noţiunea de unitate a culturii este o noţiune deschisă, pentru că scopul culturii nu este să-şi creeze o unitate „organică" sau logică, ermetică, „unică", nerepetabilă, inaccesibilă etc. Dacă culturile ar avea o structură monadică, atunci valorile culturii nici n-ar mai fi valori, pentru că valorile teoretice, etice, estetice ar fi iremediabil ferecate într-o structură închisă, odată apărută şi pieritoare, fără urme. Istoria artei, ştiinţei, filozofiei ne arată însă că există un proces al continuei păstrări şi acumulări a valorilor, ca şi în procesul progresului tehnic.

Teoria organicistă a culturii nu este valabilă pentru că este respinsă de multe fenomene şi, mai ales, de teoria valorilor. A susţine teoria organicistă a culturii înseamnă să consideri categoria valorii în acelaşi timp ca decisivă şi nevalabilă. Căci, dacă cultura nu poate fi înţeleasă fără valori (conceptul „sens" nu-i decît o transcriere a valorii), atunci trebuie primite toate consecinţele care decurg din folosirea categoriei valorii : valorile sînt în acelaşi timp istoric determinate şi universal-valabile, social determinate şi general-umane, polarizează ierarhic în unele culturi şi totuşi se desprind şi se pot dispune în alte configuraţii în alte culturi, sînt centrale în unele culturi şi secundare în altele („îşi schimbă locul").

Sorokin critică tezele lui Spengler-Toynbee despre naşterea (creşterea) şi moartea culturilor. Dar critica lui nu este acceptabilă pentru toate aceste trei faze. Istoria ne arată cum culturile se nasc, cresc, dar şi mor. Argumentul unic pe care îl foloseşte Sorokin este acesta : dacă culturile nu sînt întreguri sau unităţi asemănătoare organismelor, atunci ele nu se pot naşte, nu pot creşte şi nu pot muri.

Valorile — şi culturile — se nasc, apar într-o anumită epocă, determinate de un complex social-antropologic, care nu există nici el înaintea valorilor. Istoria tehnicii, moralei, artei, gîndirii se bizuie pe acest fapt fundamental al noutăţii, al apariţiei unor valori materiale şi spirituale în diferite vremuri şi locuri. Dacă nu acceptăm ideea apariţiei sau genezei valorilor, nu ne rămîne decît alternativa tezei platonic-fenomenologice despre existenţa apriorică şi veşnică a valorilor. Ele ar fi aidoma unor zăcăminte preţioase pe care oamenii le-ar „descoperi", nu le-ar crea. Dar ştim prea bine că „descoperim" de fapt, pe planul culturii, valori care au fost create înaintea noastră tot de oameni, care le-au făurit, şi nu le-au descoperit.

Deosebirea dintre cultură şi valori răsare în momentul verificării noţiunii de creştere sau dezvoltare : culturile cresc, se dezvoltă ; valoarea,

odată creată, rămîne egală sieşi. Doar *reacţia spirituală* faţă de valori — fie reacţia unui individ, fie a unei societăţi întregi — poate varia, poate spori, poate slăbi.

În ce priveşte al treilea moment, asemănarea reapare: nici valorile, nici culturile nu pot muri, pentru că existenţa lor nu este de natură materială. Ele pot să nu mai fie valabile, ceea ce-i cu totul altceva. Dar afirmarea nonvalabilităţii implică recunoaşterea existenţei lor! Căci pentru ca să declar că ascetismul ca valoare etică, gongorismul ca valoare artistică sau teoria generaţiei spontane ca valoare teoretică nu mai „sînt" valori, trebuie să recunosc implicit că le judec ca valori, să le recunosc existenţa, de fapt să le „reconstituim" existenţa lor trecută, istorică. Nu trebuie uitat că, în aceeaşi epocă, pentru diferite categorii de oameni (ascetismul pentru unele secte contemporane, generaţia spontană pentru ignoranţi etc.) „valorează". S-ar putea răspunde la aceasta că degradăm existenţa valorilor la pseudoexistenţa specifică fanteziei şi născocirii. Dar lucrurile nu stau aşa, pentru că valorile care nu mai sînt valabile sau vii există totuşi pentru că le retrăiesc sau le regîndesc. Istoricul culturii, artei, literaturii are de-a face cu multe valori care nu mai valorează şi pe care el le cunoaşte şi le analizează „ca şi cum" ar crede în valabilitatea lor. Dar această transpunere în conştiinţa spirituală a altei epoci sau a altei societăţi are la bază o existenţă a valorilor de altă natură decît cea a născocirii sau visului.

Adăugăm la aceasta şi fenomenul grăitor al semnificaţiei atitudinii pe care *trebuie* să o luăm faţă de nonvalorile unei culturi ale cărei valori ne sînt indiferente. Pot să nu consider valabilă o etică a desăvîrşirii sau o morală ascetică şi să-mi dau seama în acelaşi timp care era sensul lor pentru o altă conştiinţă, pentru un alt ethos şi cum nonvalorile (luxură, „păcat" etc.) se opuneau valorilor desăvîrşirii sau ascezei. Pentru noi ele nu sînt nonvalori, dar istoriceşte, cînd ne transpunem în altă cultură pentru a o înţelege, trebuie să le consider ca nonvalori, trebuie să oglindesc obiectiv tensiunea specifică acelui ethos între valori şi nonvalori.

O situaţie asemănătoare ne înfăţişează „valorile" religioase: un istoric sau filozof ateu al culturii nu le trăieşte *direct* ca valori, dar cunoscîndu-le le poate înţelege funcţia.

Că Sorokin în cele din urmă se loveşte de problema valorilor şi este obligat să lucreze cu categoria valorii, aceasta reiese din argumentarea lui cu privire la *durata* culturilor. Respingînd pe drept teza organicistă a „morţii" culturilor, el spune că, dacă prin „moartea culturii" aceşti autori vor să înţeleagă ideea că limba şi valorile economice, sociale, ştiinţifice, filozofice, religioase „. . . .nu mai există, nu mai sînt practicate, nu mai sînt întrupate în rînduielile sociale şi culturale vii, nu mai exercită nici o influenţă sau factic sînt uitate, nemaifiind un obiect de gîndire şi discuţie — atunci teza lor — atît în ce priveşte culturile enumerate [4] — cît şi în ce priveşte cultura sau civilizaţia multor populaţii preliterate a trecutului — este evident imposibil de susţinut"[5]. Şi Sorokin arată prin exemple convingătoare — filozofia greacă, literatura antică, dreptul roman, forme arhitecturale antice etc. — că valorile culturii antice sînt vii şi continuă să trăiască în cultura modernă.

---

[4] Este vorba de cele 16 culturi considerate de Toynbee ca „moarte".
[5] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 249.

Ideea aceasta nu cred că va găsi mulți adversari — în formularea aceasta simplă. Dar ea ascunde o problemă mai subtilă : în ce fel trăiesc și ne influențează valorile altor culturi ? Apoi : poate fi pus un semn de egalitate între valorile economice, tehnice, sociale și cele etice, estetice și teoretice ? Astfel de întrebări nu apar stringente dacă nu considerăm dialectica genezei și funcției valorilor ca o problemă fundamentală.

După cum am repetat, pentru Sorokin nu există un prag între infra- și suprastructură, între existența socială și conștiința socială. De aceea el amestecă valorile economice, sociale și politice cu cele spirituale. El nu vede că atitudinea de valorizare a valorilor culturii este cu totul alta decît față de structurile sau orînduirile sociale. Nu numai o societate socialistă, dar nici cea capitalistă nu poate valoriza orînduirea socială a comunei primitive, monarhia de tip despotic oriental sau monarhia absolută. De aceea sînt cu totul deplasate și ușuratice analogiile pe care le face Toynbee între „capitalismul" antic și cel modern, între Napoleon și faraonii egipteni etc.

Valorile economice n-au valabilitatea valorilor ; ele sînt bunuri care, odată consumate, nu mai „există" decît în lucrările științifice de istorie sau istoria economiei. Bronzul, fierul, piatra, aurul, argintul, pielea și lîna etc., pe care le-au consumat grecii, egiptenii sau dacii, nu mai au decît o existență trecută, pur istorică, consemnată.

Progresul tehnic se relevă ca un fenomen complex : el implică activitate și gîndire, concentrează capacități etc. El s-a concretizat în invenții care sînt încorporate, acumulate în tehnica noastră. Unele invenții simple au rămas doar în forma lor originară, care datează de multe milenii (pîrghia, ciocanul, cuțitul etc.). Uneltele n-au fost consumate, își păstrează o existență — deci o valoare — variabilă. Corectarea și îmbunătățirea lor deschid problema : ce atitudine axiologică specifică avem față de valorile retușate, care sînt de ordin tehnic, științific, filozofic ?

RESPONSABILITATEA CĂRTURARILOR

DE

ERNÖ GÁLL (Cluj)

În epoca noastră, împovărată de conflicte, răspunderea morală se numără printre cele mai de actualitate probleme ale eticii.

O deosebită semnificaţie are răspunderea cărturarilor, dat fiind că în societatea modernă intelectualii cîştigă o pondere tot mai mare şi împlinesc un rol din ce în ce mai important. În anumite privinţe, asupra lor grevează o răspundere mai gravă decît asupra altor categorii. Nu ne gîndim, aci, la vreo vocaţie mistică, ci la faptul real că, în secolul XX, marile metamorfoze sociale, revoluţia ştiinţifico-tehnică în plină desfăşurare, mass-mediile şi explozia informaţiei creează condiţii în care anumite grupuri de intelectuali, ba chiar anumiţi indivizi din această pătură pot să exercite o influenţă tot mai profundă asupra desfăşurării istoriei. Pătura intelectuală dispune şi de o mare forţă potenţială.

Care este sursa răspunderii?

Într-o situaţie dată, atitudinea omului este determinată de factori exteriori şi interiori. Cei exteriori se validează întotdeauna prin intermediul celor interiori, aceştia din urmă fiind, la rîndul lor, produşi onto- şi filogenetici ai forţelor exterioare; după formarea lor pe un parcurs evolutiv, ei cîştigă autodeterminare. Acest fapt asigură posibilitatea deciziei şi a opţiunii. În acţiunile noastre avem de ales în general între mai multe, dar minimum între două alternative. Omul nu este un simplu produs al condiţiilor determinante, ci este capabil să-i adauge situaţiei ceva nou. El modelează lumea şi se modelează pe sine în cadrul ei. În felul acesta, libertatea sa, relativa sa autonomie, devine tot mai largă, implicînd creşterea proporţională a răspunderii născute din această libertate şi posibilitate de opţiune — răspundere care se referă la atitudinea globală a omului (intenţie + acţiune + consecinţă). Răspunderea exprimă întotdeauna un raport oarecare între omul sau grupul de oameni care optează (acţionează) şi între cei faţă de care el este răspunzător datorită acţiunii sale.

În *L'Être et le Néant*, Sartre consideră că răspunderea omului cu desăvîrşire liber, care se creează pe sine însuşi şi creează lumea, are un caracter absolut [1]. Leszek Kolakowski opinează că sîntem răspunzători pentru lumea pe care o acceptăm — prin consimţămînt conştient sau semiconştient — atîta timp cît trăim de bună-voie [2]. Aceasta este, de asemenea, o răspundere totală. Ambele vederi sînt discutabile din punct de vedere teoretic; indiscutabilă rămîne însă intenţia lor etică — şi este neîndoielnic că ele pot constitui un stimulent spre atitudinea responsabilă şi activă în problemele cruciale ale zilelor noastre. Simţim însă nevoia să concretizăm conţinutul şi coeficienţii sociali ai acestei categorii analizînd răspunderea morală a intelectualilor, deoarece, fără această definire a conţinutului, răspunderea ar deveni o valoare formală.

În totalitatea ei, lumea în care trăim nu este o creaţie a noastră; totuşi contribuim şi noi la formarea ei. Produsele acţiunii omeneşti se încadrează în realitatea obiectivă. Noi înşine sîntem, concomitent, produse şi „creatori" ai mediului nostru social. Acţiunile noastre îi menţin existenţa şi contribuie la modificarea sa. Atitudinea noastră exercită o influenţă asupra semenilor noştri — şi tocmai din această influenţă se naşte răspunderea noastră. De aci rezultă că, cu cît e mai mare influenţa, cu atît va fi mai mare răspunderea, aceasta din urmă crescînd proporţional cu raza şi eficacitatea activităţii noastre. În cazul indivizilor şi al grupurilor de indivizi, răspunderea este şi o funcţie a locului şi a rolului deţinut în societate.

Teza răspunderii pentru întreaga lume — răspundere egală şi absolută în universalitatea sa — poate genera pericolul de a dizolva în această universalitate răspunderea concretă a oamenilor care trăiesc şi acţionează la diferite niveluri ale vieţii sociale — răspunderea corespunzătoare rolului lor şi ariei lor de eficienţă. Tocmai din această cauză, meditînd asupra răspunderii intelectualilor de astăzi, trebuie să ţinem seama de diferenţierea internă a acestei pături; de diferenţele de greutate specifică dintre indivizi şi grupurile ce o compun, precum şi de dinamica specifică epocii noastre de rapide transformări, care modifică ierarhia anumitor profesiuni intelectuale. Trebuie să studiem de asemenea ce anume înseamnă acţiunea în cazul grupurilor profesionale ce desfăşoară activităţi spirituale diferite.

În cazul savanţilor, al cercetătorilor ştiinţifici, de pildă, este evident că acţiunea înseamnă în primul rînd activitatea lor creatoare, fiind *grosso modo* identică cu munca desfăşurată de ei în vederea dezvoltării ştiinţei, a cunoaşterii şi a tehnicii. În laboratoarele ştiinţei au luat naştere acele cuceriri care astăzi ne permit, pe de o parte, să surghiunim definitiv foametea şi numeroase boli, dar pe de altă parte ameninţă să distrugă civilizaţia. Din specificul activităţii ştiinţifice contemporane, din rolul ei revoluţionar al întregii vieţi rezultă că acţiunea determinantă a răspunderii omului de ştiinţă nu se poate limita la lumea institutelor şi laboratoarelor. Eficienţa ei se extinde mult asupra unor domenii (sociale-politice) din afara acestei lumi, aflate însă sub influenţa ei. Tocmai de aceea răspun-

[1] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 639.

[2] Leszek Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, München, R. Piper et Co. Verlag, p. 89—91.

derea omului de ştiinţă se caracterizează prin faptul că el nu poate rămîne neutral în privinţa aplicării sociale a teoriilor şi invenţiilor sale. Nu împărtăşim concepţia futurologiei şi a prospectivei care afirmă că exclusiv oamenii de ştiinţă sînt chemaţi să opteze pentru una din diferitele alternative ale dezvoltării lumii. Ţinînd seama însă de faptul că, în momentul de faţă, pe întreg globul lucrează 5 milioane de cercetători ştiinţifici şi ingineri şi că numărul lor creşte într-un ritm deosebit de rapid (se prevede că în anul 2000 vor exista 25 de milioane), nu este greu să ne dăm seama cît de profunde şi de ramificate pot fi consecinţele conştiinţei acestei răspunderi. Neutralitatea morală, respectiv lipsa de răspundere a oamenilor de ştiinţă care descătuşează adevărate forţe geologice, poate fi fatală pentru civilizaţie. E îmbucurător faptul că somităţile mondiale ale vieţii ştiinţifice îşi spun cuvîntul în problemele cruciale ale omenirii, luînd atitudine pentru cauza păcii şi a progresului.

Înseşi cifrele menţionate mai sus semnalează faptul că, alături de reprezentanţii cercetărilor fundamentale şi aplicate, cîştigă tot mai mult teren marea armată a inginerilor, acest important detaşament al intelectualităţii moderne. Fenomenul este una din consecinţele revoluţiei ştiinţifice-tehnice şi modifică considerabil structura păturii intelectuale. În acelaşi timp îşi face apariţia grupul managerilor deţinînd un rol tot mai de seamă în dirijarea directă a vieţii economice-sociale. De pildă, în condiţiile societăţii occidentale, tehnocraţii de la conducere împing pe plan secundar acele categorii ale intelectualităţii tradiţionale (jurişti, ziarişti, profesori) care asigurau în trecut apărarea politică şi ideologică a claselor dominante.

Accentuarea tendinţelor tehnocrate are influenţe nocive şi asupra conştiinţei morale a intelectualilor. Răspîndirea tehnocraţiei nu favorizează nici cerinţele angajării consimţite şi nici ale responsabilităţii morale, în schimb consolidează viziunea pragmatică, unilateral funcţionalistă şi înlesneşte răspîndirea apolitismului, a neutralităţii morale şi în cercurile care nu fac parte din elita tehnocrată. Ne dă de gîndit, din acest punct de vedere, concepţia lui Lucien Goldmann şi Henri Lefebre [3] despre corelaţiile dintre structuralismul abstract şi doctrinar, pe de o parte, şi tehnocraţie, pe de altă parte.

Ar însemna să facem însă o simplificare vulgarizantă dacă am pune faţă în faţă intelectualitatea tradiţională şi cea tehnică pe baza criteriului răspunderii morale. Formula este mult mai complicată : linia de demarcaţie a răspunderii morale nu este identică cu aceea care delimitează aceste două categorii. Atitudinea responsabilităţii şi a lipsei de răspundere este depistabilă în ambele grupuri. De obicei, concepţiile social-politice progresiste se manifestă şi printr-o asumare a răspunderii la un nivel moral înalt ; în schimb, concepţia tehnocrată favorizează în general forţele conservatoare.

Printre cei ce cultivă ştiinţele sociale, tipul „inginerului social" este, de exemplu, unul dintre purtătorii acestei mentalităţi tehnocrate. Crezul acestui specialist în sociologie constă în eficacitate, rentabilitate, productivitate şi un sistem de „relaţii interumane" — în cadrul uzinei şi

[3] Henri Lefebre, *Position contre les technocrates*, Paris, 1962 ; Lucien Goldmann, *Structuralisme, Marxisme, Existentialisme*, în „L'homme et la société", 1967, nr. 2.

societății —, menit să elimine conflictele și să sisteze necesitatea unor schimbări radicale [4]. Metodologia inginerului social se caracterizează prin hiperempirism. Activitatea sa se desfășoară sub semnul concepțiilor despre „declinul ideologiilor". Conform acestor păreri (Bell, Aron), ideologiile — considerate în general a fi identice cu o falsă conștiință — nu-și mai au locul și funcția în civilizația tehnică modernă, iar intelectualii care le produc și le răspîndesc sînt fenomene anacronice, condamnate la dispariție, moralitatea lor fiind dominată de categorii desuete și fără eficacitate practică, cum ar fi răspunderea, conștiința, revolta. Viitorul le aparține specialiștilor moralmente neangajați, adică neutri. Ei și-au dat seama că marile probleme tradiționale ale concepțiilor sociale și sistemelor etice (drepturi umane, societatea ideală etc.) și-au pierdut actualitatea. Nu există decît sarcini parțiale, rezolvabile în schimb cu succes de către specialiști. Așadar, sfîrșitul epocii ideologiilor tinde să azvîrle și criteriul răspunderii morale la debaraua eticii.

Limitele comunicării noastre nu ne permit să insistăm asupra complexei probleme a ideologiei. Fapt este că, în menționatele concepții, se manifestă și dezamăgirea anumitor grupuri de intelectuali, într-o epocă în care numeroase valori trebuie revizuite, și nu puține teze ideologice se dovedesc a fi eronate, iluzorii, în lumina aplicării lor practice și a istoriei. Nici după părerea noastră însă, ideologia nu poate fi pur și simplu identificată cu falsa conștiință și nu poate fi considerată univoc un contrar al științei. Cît despre cercetarea empiristă, „emancipată de ideologie", foarte adesea — conștient sau nu —, ea se pune în slujba unei ideologii și a unei practici politice conservatoare.

Firește, nu dorim să punem la îndoială însemnătatea euristică a metodelor analitice și empirice. Dimpotrivă, sîntem convinși că utilizarea lor corespunzătoare este folositoare în științele sociale și apreciem în mod deosebit rolul lor activant în dezvoltarea sociologiei marxiste. Rezervele noastre — generate în parte și de pozițiile critice ale unor autori nemarxiști (Pitirim Sorokin, Georges Gurvitch, R. K. Merton) — se referă la absolutizarea acestor metode, precum și la faptul că, mobilizînd un aparat matematic vast și spectaculos, aceste cercetări bat adesea pe loc, studiind fenomene care rămîn foarte departe de procesele esențiale ale vieții sociale. Atitudinea tehnicistă, lipsită de angajarea conștientă, nu este favorabilă nici sub aspectul cunoașterii societății. Neutralitatea oferită de cercetarea „Wertfrei" în sensul weberian, este doar o iluzie. Societatea este o rețea de relații între oamenii vii, iar sociologul nu se poate eschiva de dependența față de aceste relații, întrucît le studiază făcînd parte integrantă din ele. Funcția sa nu poate fi limitată la cercetarea statu quo-ului. Critica, modelarea societății, tendința de a modifica sînt indisolubil legate de rolul său social. Apologetica e incompatibilă cu esența sociologiei și cu cele mai bune tradiții ale acesteia, fiind iremediabil antagonistă răspunderii morale a sociologului, răspundere care — în zilele noastre, în condițiile create de răspîndirea mondială a sociologiei și de aplicarea pe scară largă a rezultatelor cercetărilor sociologice — a crescut brusc atît în Occident, cît și în Orient. Demne de toată atenția ni

---

[4] Alfred von Martin, *Mensch und Gesellschaft heute*, Frankfurt am Main, 1965, p. 235; Thomas Molnar, *Kampf und Untergang der Intellektuellen*, München, 1966, p. 254—284.

se par — în această corelaţie — recentele observaţii ale lui Raymond Aron referitoare la deformarea apologetică a sociologiei de orientare „analitic-empirică", cît şi „sintetic-istorică" [5]. Sociologia exercită astăzi influenţă asupra a sute de mii de vieţi, iar răspunderea morală a celor ce o cultivă îi obligă pe aceştia să nu izoleze cunoaşterea de autocritica societăţii şi de tendinţa raţionalizării şi umanizării realităţii sociale, tendinţă antagonistă şi celei tehnocratice. Această răspundere morală caracterizează atît sociologia marxistă autentică, cît şi activitatea unor cercetători cum sînt C. Wright Mills, Georges Gurvitch, Herbert Marcuse, T.W. Adorno şi mulţi alţii.

★

În zilele noastre, situaţia socială şi, în consecinţă, conştiinţa morală, respectiv atitudinea intelectualilor suferă considerabila influenţă a acelui proces în cursul căruia majoritatea intelectualilor odinioară „liber profesionişti" devin angajaţi. Faptul afectează răspunderea lor morală în măsura în care gradul răspunderii este determinat şi de posibilitatea de opţiune. Evident, posibilitatea deciziei şi a opţiunii este mai restrînsă în cazul unui intelectual încadrat într-o administraţie oarecare, specializat deci şi devenit, în acest sens, tehnician. Robert K. Merton a contribuit cu o valoroasă analiză la schiţarea portretului moral al intelectualilor în curs de birocratizare [6]. Activitatea acestui specialist se caracterizează prin separarea intervenită între scop şi executare. El nu este decît un executant într-un mecanism gigantic, al cărui scop şi a cărui funcţionare sînt determinate de alţii, adică de superiorii săi. Tocmai din cauza aceasta atenţia sa se concentrează numai asupra problemelor parţiale, de amănunt, încredinţate lui, marile corelaţii şi consecinţele rămînînd nu numai în afara competenţei sale, ci adesea şi în afara interesului manifestat de el. Într-o anumită privinţă, faptul acesta îl izolează de sfera răspunderii morale, dar nu-l scuteşte nici de conflicte şi, în ultimă analiză, nici de răspundere.

Aceasta, pentru că intelectualul integrat nu este o marionetă neputincioasă. În limitele sferei sale de activitate şi de influenţă, oricine poate exercita o anumită influenţă asupra mersului lucrurilor. Sîntem răspunzători de tot ceea ce putem modifica sau de toate cele la a căror modificare am putea contribui. Nimeni nu poate scăpa total de răspundere sub pretext că este un simplu executant al unor ordine superioare. Nici nonacţiunea, pasivitatea nu pot asigura absolvirea. Karl Jaspers şi-a asumat partea de răspundere ce-i revine şi lui pentru crimele hitlerismului, deşi nu le-a fost în nici un fel părtaş. Asumarea răspunderii, exprimată prin protest, nu poate rămîne o acţiune gratuită. Nu putem contesta că, în anumite situaţii, tăcerea cîştigă o semnificaţie etică; totuşi, eficacitatea rămîne o caracteristică esenţială a asumării răspunderii. Nu există răspundere morală fără autonomia morală a individului, dar tocmai răspunderea concepută sub semnul eficacităţii implică şi solidaritate, raliere colectivă.

---

[5] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967, p. 10—30.

[6] Robert K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, 1965, p. 357—372.

★

Contrapunctul răspunderii morale constă nu numai în totala lipsă de răspundere și în diferitele forme fățișe ale fugii de răspundere. Trebuie să menționăm și acele mecanisme interioare de transfer a căror activizare îi permite omului să se autoabsolve în fața forului său interior, în ciuda faptelor sale imorale. În acest caz nu este vorba de o simplă transferare a răspunderii pentru faptele proprii, ci de prezența unei pseudoconștiințe morale, deci de o autoabsolvire care oferă iluzia integrității morale. La intelectuali întîlnim adesea diferitele manifestări ale acestei morale a lipsei de răspundere. Analizînd conflictele lăuntrice, de conștiință, ale intelectualului birocratizat, Robert K. Merton descrie atitudinea schizoidă survenită la acești specialiști, simptom manifestat prin faptul că ei fac, interior, o distincție între propria concepție și activitatea de ordin practic. Astfel, acest *homo duplex* intelectual încearcă să-și mențină autoaprecierea morală, în timp ce sprijină o politică cu care în multe privințe nu este de acord.

★

Odinioară, acuzîndu-i de „iresponsabilitatea spiritului", Georges Sorel i-a condamnat pe intelectuali. În schimb, J. Schumpeter i-a criticat pe oamenii spiritului, pentru că — conform părerii sale — ei nu-și asumă răspunderi directe în viața practică. Societatea modernă a accentuat într-o măsură excepțional de mare răspunderea intelectualilor, iar pe de altă parte a dezvoltat numeroase procese și tendințe care frînează formarea acestei răspunderi. Contradicția aceasta adîncește și mai mult situația conflictuală a intelectualilor, iar o ieșire nu e posibilă decît pe calea combaterii acestor tendințe. Intelectualul autentic nu se caracterizează exclusiv — și poate nici primordial — prin cunoștințele de specialitate. Străduania de a sesiza marile corelații și de a deveni conștient de tendințele generale ale dezvoltării este indisolubil legată de el. Năzuința spre esențial și atitudinea critică se numără printre caracteristicile sale cele mai de seamă. Pentru el, inteligența și cunoașterea sînt organul răspunderii, și nu al succesului. Însușindu-ne această constatare a lui Ernst Fischero, considerăm că lipsa de răspundere morală este incompatibilă cu calitatea de intelectual. În schimb, răspunderea lor îi orientează pe intelectualii zilelor noastre spre forțele progresiste.

UMANISMUL ȘI ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Obiectul comunicării îl constituie încercarea de a surprinde succint cîteva aspecte corelate ale problematicii umanismului și antropologiei filozofice contemporane, în condițiile demersurilor critice ale structuralismului în științele umane.

„Antiumanismul teoretic" al structuralismului — întemeiat pe teza că diferitele științe despre om nu-și pot atinge scopul, nu se pot afirma și dezvolta ca discipline propriu-zis științifice decît eliminînd din cîmpul categorial conceptul de om, considerat iluzoriu și mistificator, — a devenit, brusc, un număr senzațional în repertoriul gîndirii contemporane. Ezitări, aprobări și dezaprobări se întretaie în dezbateri prelungite, care afectează însăși configurația clasică a înfruntărilor de idei. Adepții și adversarii structuralismului sînt prezenți în cadrul aproape fiecărui curent de gîndire contemporan. Simplificat, pot fi distinse două orientări extreme : a) unii transformă structurile în moment unic și exclusiv al cercetării, expulzează sfera subiectivității umane dincolo de hotarele științei și desfid ironic orice încercare de reintegrare a ei ; b) alții, indiferenți la vocile critice și la aspirațiile scientiste ale epocii, continuă promovarea unui umanism cvasitradițional abstract, îngust istorist, ale cărui riduri nu mai pot fi ascunse sub fardul vorbelor mari. Caracterul desuet iluminist al acestui umanism este prea evident și sterilitatea sa științifică prea izbitoare pentru a putea oferi premisele unei reașezări a problematicii umane pe făgașul exigențelor actuale. Pe de altă parte, soluția structuralismului este o falsă soluție. Ea nu rezolvă, ci desființează problema. Umanismul este declarat ca iremediabil viciat de recursuri fals-ideologice și eliminat, ca atare, din șirul perspectivelor posibile asupra temei omului.

Înseși principiile fundamentale ale teoriilor din cîmpul umanului sînt, astfel, grav afectate, iar întrebările depășesc cu mult răspunsurile în practica teoretică. Este oare umanismul, ca atitudine teoretică, condamnat definitiv? Este oare conceptul de „om" absolut iluzoriu și cu neputință

de inclus într-un sistem conceptual riguros? Antiumanismul teoretic este oare concluzia necesară și de nedepășit a oricărei perspective structuraliste? Este oare el unica șansă de a transcede modelul epistemologic al umanismului tradițional și de a institui în domeniul științelor despre om un statut aproximativ egal cu cel al științelor naturii?

O atentă scrutare a acestor întrebări dezvăluie o situație paradoxală: structuralismul contemporan reactualizează, în termeni moderni, aceeași problemă-cheie care, la mijlocul veacului trecut, condiționase constituirea marxismului. Într-adevăr, să ne reamintim că Feuerbach, înlăturînd idealismul hegelian și restabilind în drepturile sale materialismul, era călăuzit de o viziune antropologică tradițională, crescută pe solul unui umanism abstract-speculativ, cu vechi filiații în istoria gîndirii. Declarînd antropologia drept secret al teologiei, Feuerbach dezvăluia caracterul antropomorfic al predicatelor ființei divine. Dar esența umană pe care această antropologie filozofică o situa ca esență explicativă a avatarurilor teoretice ale spiritului omenesc rămînea o abstracție a individului izolat, o generalitate lipsită de suportul real al istoriei, limitată la legăturile biologice, care unesc mulțimea indivizilor. Autenticul omenesc îl constituia, pentru Feuerbach, unitatea dintre rațiune, iubire și voință, trinitate absolută deasupra istoriei reale și prezentă în sine, în fiecare individ uman, înainte și independent de orice condiționare externă, socială.

În aceste împrejurări, examinarea critică a conceptului de om, vehiculat în cadrele umanismului curent, era o necesitate teoretică de prim ordin pentru ieșirea din impasul speculației sterile, pentru situarea problematicii sociale și umane pe terenul științei. Desprinderea de umanismul abstract speculativ, respingerea esenței omului ca fundament teoretic al conceptualizării realității sociale și umane se identifică cu înseși începuturile constituirii marxismului. Analiza procesului de formare a gîndirii filozofice și social-politice a tînărului Marx scoate pe prim plan punctele nodale ale acestei rupturi. „Feuerbach — scrie Engels — nu a știut să iasă din domeniul abstracțiilor, pe care le urăște de moarte, spre realitatea vie. *El se cramponează din răsputeri de natură și de om*; dar natura și omul rămîn la el vorbe goale. El nu este în stare să ne spună nimic precis nici despre natura reală, nici despre omul real ... Dar pasul pe care nu l-a făcut Feuerbach trebuia totuși făcut; *cultul omului abstract*, care alcătuia miezul noii religii feuerbachiene, *trebuia înlocuit prin știința despre oamenii reali* și despre dezvoltarea lor istorică. Această dezvoltare a punctului de vedere feuerbachian, depășind limitele filozofiei lui Feuerbach, a fost inaugurată de Marx, în 1845, în «Sfînta familie»" (subl. ns.). Ruptura din 1845 are etapele ei pregătitoare și ele pot fi depistate în diferite lucrări anterioare. Urmărirea lor depășește însă cadrul acestei comunicări. Menționăm, totuși, tezele lui Marx despre Feuerbach, care conțin *prima respingere teoretică, sistematică* din istoria gîndirii universale, a oricărui antropocentrism gnoseologic și metodologic. „Esența umană — constată Marx — nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale". Altfel, făcînd abstracție de procesul istoric și presupunînd un individ uman abstract ca premisă teoretică explicativă, esența umană este redusă la o generalitate internă, mută, care unește doar în mod *natural* indivizii.

Respingînd umanismul abstract speculativ, Marx nu înlătură *conceptul de om* din ştiinţele sociale şi umane, ci îi atribuie un statut nou, îl coboară pentru a-l identifica în tumultul istoriei şi al vieţii sociale. Omul încetează de a mai fi o esenţă abstractă, ideală şi naturală, un început al oricărei cunoaşteri sociale şi umane; el dobîndeşte o esenţă concretă, materială şi istorică, situată în ansamblul condiţiilor sociale create de însăşi istoria umană şi care devin, la rîndul lor, elementul decisiv al procesului hominizării.

În acest context, critica structuralistă a esenţei umane în ipostaza ei speculativă dobîndeşte un contur mai precis, iar distanţa dintre ea şi demersul marxist în aceeaşi problemă devine hotărîtor pentru *perspectivele umanismului contemporan*. Aripa radicală a structuralismului îşi extinde critica negatoare asupra oricărui concept despre om, respinge condiţionarea socială a esenţei umane, considerînd-o nedeterminabilă, insesizabilă şi înşelătoare pentru ştiinţă. Reprezentanţii acestei orientări nu cunosc sau neglijează dimensiunea antropologică a marxismului, descoperă pe căi proprii incongruenţa dintre vechiul umanism speculativ şi ştiinţele despre om şi o absolutizează. Reducerea epistemologică a obiectului de studiu — în cazul acestor discipline — la structurile subiacente activităţilor umane, eliminarea subiectului uman propriu-zis din aria investigării, ca şi impresia de insolit pe care aceste atitudini teoretice o declanşează în opinia publică — au temeiuri explicative evidenţiate, de altfel, de diverşi cercetători ai acestui fenomen.

Dincolo de experienţa cotidiană a omului obişnuit, care se simte dominat în conduita sa curentă de condiţionări multiple, a căror reţea îi orientează şi îi limitează obiectiv alegerea creatoare, cercetări recente au dezvăluit şi o acută înregistrare, în opinia publică intelectuală din Occident, a stadiului precar, inconsistent sub raport teoretic, în care continuă să se menţină diversele încercări de fundamentare existenţialistă a unei antropologii filozofice. Exaltarea „subiectului" uman nu a depăşit limitele promisiunilor frumoase, rămînînd permanent dincolo de rigorile obiectivităţii ştiinţifice. Concomitent, analiza structurală a raporturilor umane obiectivate, întreprinsă în diverse domenii particulare, şi în primul rînd în lingvistică, a dezvăluit o cale necunoscută pînă atunci celor mai mulţi cercetători din domeniul ştiinţelor umane, de o fecunditate care a surprins şi care s-a înfăţişat, şi celor mai puţin entuziaşti la început, ca o modalitate de constituire a unor ştiinţe despre om după modelul, considerat imitabil, al lingvisticii structurale.

Subiectul uman a fost înlăturat însă de la început din sistemul conceptual al acestor analize profilate exclusiv pe depistarea structurilor.

Se ridică aici o întrebare firească pentru evoluţia ulterioară a cercetărilor: de ce oare marxismul — singura teorie generală asupra societăţii şi omului în care eliberarea de balastul umanismului tradiţional nu a dus la decretarea dispariţiei omului din cîmpul cercetării — a rămas, pentru cei mai mulţi reprezentanţi ai orientării structuraliste din domeniul ştiinţelor umane, un model teoretic neutru, puţin semnificativ pentru depăşirea impasului provocat de „antiumanismul teoretic"? Cu atît mai mult cu cît în analizele desfăşurate de Marx, îndeosebi în *Capitalul*, conceptul de structură, precum şi efortul de definire a termenilor prin reţeaua de relaţii

specifice pentru societatea studiată sînt elemente centrale, care anticipează în numeroase privinţe procedurile structurale de astăzi.

Situaţia existentă este determinată, după părerea mea, într-o primă aproximaţie, de însuşi procesul elaborării teoriei marxiste. Părăsirea conceptelor abstracte şi speculative ale antropologismului feuerbachian şi înscrierea esenţei umane în focarul determinărilor social-istorice au fost însoţite, din considerente logic-gnoseologice, dar şi datorită momentului social-politic respectiv, de o concentrare a preocupărilor teoretice în mod precumpănitor spre cercetarea sistematică, riguros urmată, a structurilor social-economice şi politice respective. Noul umanism marxist a rămas implicat mai mult în ţesătura teoretică generală şi s-a manifestat în primul rînd sub forma *atitudinii* faţă de problemele fundamentale ale umanităţii. Abia în ultimii ani necesitatea elaborării unei antropologii filozofice a fost recunoscută de majoritatea teoreticienilor marxişti şi asistăm la o adevărată emulaţie. Schimbul de opinii, polemica, stimulate mai cu seamă de concluziile structuraliste menţionate, caracterizează numeroase manifestări filozofice contemporane. Semnificativ pentru insuficienta elaborare teoretică a umanismului marxist este şi faptul, aparent contradictoriu, că însuşi termenul de „anti-umanism teoretic" a fost elaborat ca o apreciere pozitivă pentru a caracteriza marxismul în demersul său consecvent ştiinţific în domeniul socialului ! Lipsit de armătura teoretică a unei antropologii filozofice amplu elaborate, umanismul marxist rămîne, în principal, pe terenul *atitudinii*, reflectă tendinţe şi aspiraţii sociale şi spirituale, urmăreşte conştient un ideal generos, dar nu explică, nu se înfăţişează ca teorie. El devine implicit *teorie explicativă* numai prin transformarea sa în corolar al unei antropologii filozofice marxiste, circumscrisă ca ştiinţă generală totalizantă şi integratoare despre om.

Principiile generale ale soluţiei marxiste în problema constituirii ştiinţelor despre om în general şi a antropologiei filozofice în special pornesc de la convingerea în posibilitatea distingerii şi studierii sistematice a însăşi subiectivităţii umane în interiorul structurilor sociale în care ea îşi manifestă funcţiile creatoare. Acest punct de vedere începe să-şi găsească confirmarea chiar şi înăuntrul citadelei care pretinde (prin unele voci prestigioase) necesitatea izgonirii omului din sistemul conceptual al ştiinţei. Astfel, de pildă, deşi, conform principiilor structuraliste, o analiză lingvistică, pentru a fi ştiinţifică, trebuie să se abstragă de la analiza semnificaţiei sau a sensului şi să se ataşeze numai studiului definirii şi distribuirii elementelor, apare tot mai evident, mai ales pentru şcolile structuraliste din Europa, că asemenea limitări reduc lingvistica structurală la o seamă de tehnici, formalizatoare ale părţilor enunţului, riscînd să instaureze o nouă atomizare a limbii şi o ruptură între ea şi celelalte ştiinţe umane. Studiul structuralist al discursului lingvistic aflat deocamdată în stadiu incipient tinde să dezvăluie tocmai modalităţile de realizare a subiectivităţii în interiorul limbii privite ca sistem formal.

Antropologia filozofică marxistă, unitară în principiile sale directoare, dar diversă prin modalităţile concrete de constituire (prin unghiul de surprindere şi prin instrumentarul spiritual utilizat), tinde spre o apropiere globală, generală a obiectului. Căile pe care se încearcă în prezent

surprinderea totalității temei omului sînt, în principal, două: a) primul demers se caracterizează prin situarea directă în planul generalului, prin încercarea de a elabora, fără etape intermediare, o teorie explicativă globală a omului. Rezultatele diverselor științe particulare despre om sînt, în varianta optimă a acestui caz, în stare de permanentă, dar nesistematică implicare și împletire cu considerații și analize general-filozofice. Este demersul în care personalitatea, subiectivitatea creatoare a gînditorului se detașează și își pune însemnul asupra teoriei rezultate, iar rigoarea științifică rămîne pe un plan secund, neevidentă prin sine; b) al doilea itinerar urmează un plan amplu și detaliat de integrări succesive ale rezultatelor dobîndite de diferitele științe particulare despre om. Este demersul care, limitînd fantezia cercetătorului, deschide, după părerea mea, posibilitatea constituirii antropologiei filozofice ca disciplină științifică sistematic elaborată. Ambele variante de itinerar admit o multitudine de procedări metodologice specifice, a căror validare depinde exclusiv de rezultatele pe care le vor obține.

Ținînd seama atît de virtualitățile sale interne, cît și de rezultatele obținute în unele științe umane particulare, perspectiva deschisă de metoda structurală poate dobîndi, după părerea mea, o funcționalitate precisă și rodnică îndeosebi în constituirea antropologiei filozofice ca disciplină integratoare și totalizantă despre om. Structuralismului i se deschide aici un imens cîmp de experimentare, de confruntare a diferitelor metode particulare structuraliste și mai ales promisiunea unui unghi de vedere inedit, apt să transforme un „antiumanism teoretic" într-un umanism lucid, îngemănat cu o antropologie filozofică de inspirație marxistă, consecvent științifică și larg desfășurată.

GEOMETRIE ŞI ETICĂ LA ARISTOTEL

(INDECIDABILITATEA ALTERNATIVEI: „GEOMETRIE EUCLIDIANĂ SAU NEEUCLIDIANĂ" ÎN *CORPUS ARISTOTELICUM*)

DE

IMRE TÓTH

În *Corpusul* scrierilor aristotelice se găsesc numeroase fragmente cu un conţinut geometric heterodox care sînt înşirate astăzi printre propoziţiile geometriilor neeuclidiene. În baza acestor fragmente contra-euclidiene am mai avut ocazia să arătăm[1] că apariţia *Elementelor* lui Euclid a fost precedată şi pregătită de cercetări axiomatice deosebit de profunde. Noul curent critic din prima jumătate a secolului al-IV-lea, propunîndu-şi ca scop introducerea unei rigori logice ireproşabile şi în geometrie (după exemplul aritmeticii), a ajuns foarte repede şi foarte uşor la descoperirea unui *cerc vicios* în demonstraţia curentă a unei fundamentale teoreme euclidiene. Astfel a apărut *Problema* (denumită mai tîrziu *problema paralelelor*) demonstrării riguroase a acestei teoreme, cu alte cuvinte a *deducerii* teoremei fundamentale în chestiune exclusiv din axiomele *geometriei absolute* (în sensul lui Bolyai).

Pînă acum a fost general-acceptată opinia că *problema paralelelor* ar fi apărut abia după, şi anume cu cîteva secole după Euclid. În evoluţia ulterioară a *Problemei*, apariţia cărţii lui Gerolamo Saccheri, *Euclides ab omni naevo vindicatus* (Milano, 1733), a constituit un punct culminant, deoarece în această lucrare se încearcă o abordare *indirectă* a *problemei paralelelor*, şi efectuarea acesteia a dus la enunţarea şi demonstrarea unui număr important de teoreme ale viitoarei geometrii neeuclidiene. Unul dintre rezultatele cele mai remarcabile ale lui Saccheri a fost mereu considerat *înlăturarea* ipotezei pe care el însuşi a denumit-o *ipoteza unghiului obtuz*. Această ipoteză susţine că „suma unghiurilor triunghiului este *mai mare* decît $2R$", şi Saccheri a demonstrat că aceasta este *inconsistentă* cu geometria absolută a lui Bolyai, deoarece duce la următoarea

---

[1] I. Tóth, *Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum*, 1967, Berlin-Heidelberg-New York.]

contradicţie extrem de plastică : „dreptele ce nu se intersectează (paralelele) se intersectează" [2]. Acest succes i-a dat, fără îndoială, speranţa că la fel va reuşi şi eliminarea celeilalte ipoteze, simetrică cu cea dintîi şi numită de el *ipoteza unghiului ascuţit* : „suma unghiurilor triunghiului este *mai mică* decît $2R$". Saccheri pare să fi fost convins că i-a şi reuşit pînă la urmă rezolvarea acestei probleme, ceea ce s-a dovedit a fi însă, cu un secol mai tîrziu, o convingere cu totul eronată. Într-adevăr, Gauss, Bolyai şi Lobacevski şi-au dat seama la un moment dat că ipoteza unghiului ascuţit nu poate fi redusă la absurd, deoarece atît acesta, cît şi propoziţia fundamentală a geometriei euclidiene sînt ambele deopotrivă *independente din punct de vedere logic* de geometria absolută (a lui Bolyai) şi tocmai de aceea nu se pot demonstra *nici adevărul* propoziţiei euclidiene şi, desigur, *nici falsitatea* ipotezei contra-euclidiene. În baza acestei descoperiri a fost apoi elaborată geometria neeuclidiană (hiperbolică), deoarece din independenţa logică a postulatului euclidian rezultă că ipoteza contra-euclidiană este tot atît de compatibilă cu geometria absolută ca şi postulatul lui Euclid. Ambele sînt compatibile, dar nici una nu poate fi dedusă pe cale logică din axiomele geometriei absolute.

Poate nu este lipsit de interes faptul că cele mai importante din rezultatele mai sus amintite au fost enunţate încă de Aristotel în formulări categorice şi clare. Înainte de toate, inconsistenţa ipotezei unghiului obtuz cu geometria absolută poate fi regăsită la el în două variante diferite[3]. Desigur, numărul propoziţiilor contra-euclidiene enunţate în *Corpus* este mult mai mic ca cel ce se află la Saccheri ; nu este însă mai puţin adevărat că la Aristotel sînt formulate teoreme contra-euclidiene care nu pot fi regăsite nici la Saccheri şi nici la fondatorii geometriei neeuclidiene ; aşa este, bunăoară, teorema cu privire la comensurabilitatea diagonalei pătratului cu latura în cazul valabilităţii ipotezei contra-euclidiene[4] ; de asemenea, din *Corpus* rezultă că geometrii greci cunoşteau figura pătratului avînd suma unghiurilor egală cu $8R$, care apare în cazul acceptării ipotezei unghiului obtuz[5] (această figură constituie patrulaterul maximal al planului eliptic, care poate fi reprezentat de o dreaptă închisă în sine). Rezultatul cel mai important enunţat de Aristotel în repetate rînduri şi în forme variate este acela cu privire la imposibilitatea de a demonstra în mod riguros (ca teoremă absolută) propoziţia fundamentală a geometriei euclidiene cu privire la suma unghiurilor triunghiului, precum şi acela cu privire la necesitatea — în consecinţă — de a pune la bazele geometriei (desigur, euclidiană) o nouă axiomă, ceea ce înseamnă recunoaşterea implicită a necesităţii de a accepta o propoziţie euclidiană (Aristotel vorbeşte, în această privinţă, mereu de teorema euclidiană cu privire la *suma unghiurilor triunghiului*) fără nici o demonstraţie, ca un *principiu* geometric genuin[6]. O dată cu aceasta a fost acceptată în mod implicit şi ideea independenţei logice a propoziţiei euclidiene de geometria absolută şi, în consecinţă, şi ideea

---

[2] Saccheri, *op. cit.*, p. 20, prop. XIV.

[3] *Anal. Prior.*, 66 a 11—15.

[4] *De Caelo*, 281 b 5—7.

[5] *Eth. ad. Eudem.*, 1222 b 35—36.

[6] I. Tóth, *op. cit.*, p. 354—362, 383—391.

imposibilității de a decide pe cale pur logică alternativa : care dintre cele două propoziții contradictorii poate fi demonstrată ca adevărată : aceea care afirmă că „suma unghiurilor triunghiului este *egală cu 2R*" sau, dimpotrivă, aceea care stabilește că „suma unghiurilor triunghiului *nu este egală cu 2R*" ? Care dintre aceste două propoziții trebuie acceptată ca *logosul*, ca rațiunea de a fi, ca esența definitorie a figurii triunghiulare ?[7] Or, precum se știe, ideea unei asemenea independențe și a unei asemenea indecidabilități a constituit tocmai baza pentru stabilirea unei geometrii conștient euclidiene, cît și mai tîrziu pentru edificarea unei geometrii neeuclidiene propriu-zise.

Desigur, Aristotel nu a acceptat niciodată o asemenea geometrie neeuclidiană propriu-zisă. Nu este însă mai puțin adevărat că el nu a calificat niciodată sistemul contra-euclidian cunoscut de el drept *fals* sau *imposibil*, așa cum au procedat mai tîrziu Saccheri (1733), Lambert (1766) și Taurinus (1824), pentru a nu mai vorbi de autori ulteriori ca E. Dühring, N. Cenîșervski, Ch. Renouvier[8]. Din *Anal. Poster.*, 77 b 22—26 rezultă că motivul pentru care Aristotel a repudiat geometria contra-euclidiană a fost unul de ordin mult mai etic : teoremele contra-euclidiene reprezintă o geometrie *rea*, *degenerată*, *pervertită*, ele conțin în sine caracterul geometric într-un mod *stricat*[9]. Această calificare pare să fie în concordanță perfectă cu modul în care Aristotel tratează geometria contra-euclidiană în cărțile sale de etică[10]. Și anume, în capitolele consacrate libertății spiritului uman de a decide între bine și rău apare în mod paralel domeniul geometric, în care omul pare să dispună de aceeași libertate de a decide între cei doi poli opuși ai unei alternative : geometrie euclidiană sau contra-euclidiană. Desigur, această libertate nu este decît expresia etică a independenței logice.

Ca o consecință nemijlocită a acestei importante descoperiri, Aristotel manifestă o imparțialitate cu totul remarcabilă prin eliberarea sa de orice prejudecată în problema opoziției dintre cele două sisteme geometrice—euclidian și contra-euclidian. Am mai avut ocazia să insistăm asupra acestei surprinzătoare nepărtiniri manifestate de Aristotel. Iată acum că alte două fragmente din *Corpus*, rămase pînă acum neobservate, vin să întărească cu noi dovezi această concepție aristotelică cu privire la caracterul egal îndreptățit din punct de vedere logic al celor două sisteme geometrice opuse. Ne referim, înainte de toate, la *Ethica Nicomahică*, 1140 b 11—15, unde Aristotel spune că *judecata* noastră[11] în privința deciderii alternativei : care dintre cele două propoziții opuse este adevărată : „suma unghiurilor triunghiului *egală cu 2R*" sau „suma unghiurilor *diferită de 2R*", nu poate fi influențată de ceea ce este plăcut ori neplăcut. Această scurtă remarcă este întregită cu fragmentul *Problem.* XXX 7 (956 b 15—27), extrem de important și în sine, din care

---

[7] *Anal. Poster.*, 93 a 33—35.

[8] I. Tóth, *op. cit.*, p. 374—375.

[9] Φαύλως ἔχειν ; *Anal. Poster.*, 77 b 26.

[10] *Eth. ad. Eudem.*, II 6 ; *Magna Moral.*, I 10.

[11] ὑπόληψις : *persuasio* (F. Ast, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1836, vol. II, 455 ; Plato, *Defin.* 413 A) ; *sententia, consilium* (Bonitz, *Index*, 800 b 23 ; Aristotel., *Polit.*, 1312 a 34). F. Dirlmeier traduce termenul prin *Urteilsvermögen* (*Aristoteles' Nikom. Ethik.*, ed. a III-a, Berlin, 1964, p. 127).

rezultă că, după părerea autorului, indiferent care ar fi rezultatul judecăţii noastre, el ne va produce mereu aceeaşi satisfacţie şi plăcere. „De ce se întîmplă că nu resimţim nici o bucurie atunci cînd, contemplînd triunghiul, constatăm că suma unghiurilor sale este *egală cu 2R*, sau cînd, aşteptîndu-ne şi sperînd că va fi aşa, speranţele noastre sînt satisfăcute? De aceea se întîmplă aşa — răspunde autorul —, pentru că ne-ar produce aceeaşi bucurie şi dacă suma unghiurilor triunghiului *nu ar fi egală cu 2R*, ci ar fi, de exemplu, *3R* sau, poate, şi mai mult". Acest răspuns este într-o legătură manifestă cu *Eth. ad. Eudem.*, 1222 b 35—36, unde este vorba de triunghiuri în care suma unghiurilor este egală cu *3R*, resp. cu *4R*. Există însă între cele două pasaje şi o legătură mai profundă, şi anume în *Etica Eudemica* II 6, unde apare fragmentul citat, activitatea pur noetică efectuată de spirit în construirea geometriei este introdusă pentru a exemplifica, cu ajutorul ei, structura abstractă şi modalitatea de funcţionare a libertăţii pe tărîmul activităţii etice : omul este unica fiinţă caracterizată prin aceea că dispune de libertatea de alegere între bine şi rău, respectiv între două sisteme geometrice opuse. Fragmentul *Problem.* XXX 7 aduce acum o clarificare importantă faţă de cele precedente şi ar putea fi privit chiar ca un comentariu : este imposibil să se ştie, cel puţin apriori, care dintre cele două sisteme opuse este cel bun şi adevărat ; alternativa este nedecisă, dar pentru noi este totodată absolut indiferent cum, în ce sens anume se va decide ea. Şi tocmai această stare nedecisă a alternativei constituie şi oferă baza necesară şi suficientă pentru a putea defini şi, desigur, practica libertatea umană. Cititorul modern este pe drept uimit de expresia atît de categorică a unei atitudini imparţiale, care priveşte ambele sisteme opuse cu aceeaşi lipsă de prejudecată, ca fiind apriori absolut egal îndreptăţite. Desigur, din fragmentul citat nu rezultă în nici un fel că Aristotel ar fi acceptat simultan ambele sisteme (deşi nici contrariul acesteia nu este enunţat), ci doar atît că ambele sînt exact în aceeaşi măsură acceptabile ca apriori posibile şi că nu există nici un argument logic demonstrativ pentru a decide în favoarea variantei euclidiene. Exemplul geometric este mai departe pus în evidenţă printr-un contrast faţă de situaţii analoge din viaţa de toate zilele : sîntem în mod conştient părtinitori şi pătimaşi ca spectatori participanţi la jocurile olimpice sau la o bătălie, de exemplu bătălia navală de la Salamina : aici aşteptăm şi sperăm să învingă numai unul din cei doi adversari, şi ne produce o bucurie numai dacă constatăm că au învins favoriţii noştri şi nicioadtă contrariul [12], în opoziţie manifestă cu geometria, unde acest lucru ne este indiferent şi victoria oricăruia dintre cele două sisteme ne-ar produce aceeaşi bucurie. Într-o întrecere sportivă sau într-o bătălie sîntem în mod conştient părtinitori indiferent de partea cui este adevărul. Judecarea situaţiei în asemenea ocazii este influenţată în mod manifest de ceea ce ne produce plăcere ori neplăcere. Dar şi în domeniul cunoaşterii ştiinţifice există o plăcere, o plăcere de ordin superior : cunoaşterea adevărului[13]. Ne surprinde însă faptul că autorul acestui fragment nu face nici măcar o alu-

[12] *Problem.*, 956 a 21.

[13] Vezi comentariul *ad locum*, în *Aristoteles' Problemata Physica*, tradus şi comentat de H. Flashar, Berlin, 1962, p. 724 ; vezi şi *Magna Moral.*, 1206 a 30 ; *Topica*, 106 a 39 — b 1.

zie la faptul că o asemenea bucurie a adevărului ar putea fi produsă în mod exclusiv nu numai de propoziţia euclidiană — ca de unica propoziţie căreia îi poate reveni valoarea de adevăr —, ci în egală măsură şi de propoziţia contra-euclidiană, opusă ei, care este astfel plasată pe acelaşi plan cu cea euclidiană, deoarece nu se exclude apriori posibilitatea ca tocmai ea să fie adevărată. Duelul dintre cele două propoziţii apare aici într-o formă extrem de categorică şi clară ca nedecis, iar autorul — complet liber de orice prejudecată cu privire la prioritatea geometriei euclidiene, ca unul care aşteaptă cu smerenie sfîrşitul luptei şi apriori nu este de loc sigur dacă nu va ieşi tocmai varianta contra-euclidiană învingătoare.

Am văzut că în *Anal. Poster.*, 93 a 33—35 apare pentru prima dată clar într-o formă nedecisă alternativa dintre propoziţia euclidiană şi cea contra-euclidiană cu privire la suma unghiurilor triunghiului. În fragmentul de faţă, *Problem.* XXX 7, este exprimată o atitudine mai precisă şi mai evoluată, în sensul că aici autorul pare să fie pătruns de convingerea că nu se poate exclude, în principiu, ca valoarea logică de adevăr să fie acordată propoziţiei contra-euclidiene, şi că nu avem deci nici o bază de a spera şi a aştepta o victorie a propoziţiei euclidiene.

Fragmentul citat, *Problem.* XXX 7, este, precum s-a mai remarcat[14], încheiat de un aforism de provenienţă eudoxiană („Pentru că noi ne apropiem sau ne îndepărtăm de orice datorită plăcerii sau neplăcerii"), un fapt care vine să întărească o ipoteză enunţată cu altă ocazie de noi[15], în virtutea căreia problema paralelelor a fost urmărită şi sistemul contra-euclidian a trebuit să fi fost construit tocmai în cercul matematicienilor din preajma lui Eudox.

În urma acestor fragmente, geometrii elini, şi înainte de toate Aristotel, apar într-o lumină mult mai favorabilă ca pînă acum, deoarece în privinţa alternativei contra-euclidiene atitudinea lor pare să fi fost mult mai evoluată şi mult superioară matematicienilor din secolele următoare pînă la fondatorii geometriei neeuclidiene propriu-zise. Pentru Saccheri, de exemplu, şi pentru toţi ceilalţi geometri nu există nici un dubiu că în mod exclusiv numai varianta euclidiană a propoziţiei cu privire la suma unghiurilor triunghiului poate fi adevărată : „Manifestum est omnibus Geometris, solam hypothesin anguli recti esse veram"[16]. Totodată trebuie să menţionăm că prin scoaterea la lumina zilei a acestor fragmente contra-euclidiene se clarifică dintr-o dată un capitol pînă acum aproape necunoscut al istoriei matematicii. Pentru că, dacă pînă acum istoria aritmeticii şi a algebrei antice a fost un domeniu destul de bine cunoscut, în schimb modalitatea în care a apărut geometria conştient euclidiană, postulatul paralelelor, a fost complet necunoscută. Iată însă că acum acest capitol se clarifică, şi nu în baza unor mărturii tîrzii, ci chiar prin scoaterea la lumina zilei a fragmentelor originale care au constituit inelele evoluţiei istorice însăşi.

---

[14] H. Flashar în comentariile sale la 956 a 27 ; vezi *op. cit.*, p. 724.
[15] I. Tóth, *op. cit.*, p. 279, 301, 410.
[16] Saccheri, *op. cit.*, p. 19.

SENSUL AXIOLOGIC AL CIVILIZAȚIEI

DE

AL. TĂNASE

Sensul și corelațiile conceptelor cultură și civilizație au suscitat îndelungate controverse, care nu constituie o simplă dispută terminologică sau academică, ci vizează adesea *conținutul*, *forțele motrice*, *valorile* și *perspectivele* dezvoltării civilizației contemporane. A descrie perspectiva epocii noastre în culori sumbre a devenit pentru mulți gînditori nemarxiști aproape o vocație. Pesimismul ideologic este efect și simptom al anumitor condiții obiective, al anumitor fenomene reale ale crizei sociale, dar el devine, în același timp, un element component substanțial al acestei crize.

Dezbaterea ideologică asupra acestor probleme cunoaște o intensificare în secolul al XX-lea, îndeosebi după primul și după cel de-al doilea război mondial, cînd o întreagă pleiadă de gînditori, între care Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Henri Massis, René Guénon, Rabindranath Tagore, Georges Duhamel, Lewis Mumford și mulți alții, pun sub semnul întrebării toate sistemele de valori ale civilizației moderne și caută febril soluții salvatoare. Unii aruncă anatema asupra civilizației tocmai din punct de vedere axiologic. Civilizația în general este considerată ca o degradare a valorilor specific umane, ca o hipertrofie a tehnicului, a cantitativului și a mecanicului, în detrimentul vieții interioare spirituale a omului, al universului său spiritual de gînduri, sentimente, aspirații și scopuri.

În interpretarea ideii de civilizație, în maniera de a defini acest concept, trebuie să distingem punctul (sau unghiul) de vedere *etnografic* și *antropologic* de punctul de vedere *istoric* și *filozofic*.

Punctul de vedere etnografic asupra civilizației implică raportarea acesteia la o realitate originară, necivilizată, biologică a strămoșilor imediați ai omului, se referă la probleme de etnogeneză a civilizațiilor diferențiate și pune accentul pe caracterul structural al acesteia, pe permanențele sale cristalizate în *tipologii* și *modele culturale* distincte, în

determinări ale modurilor de viaţă relativ stabile. Din punct de vedere etnografic, necesitatea însăşi a unei distincţii între cultură şi civilizaţie dispare, civilizaţia fiind o determinare proprie de ordin cultural — de fapt, cultura însăşi a unei societăţi. Orice societate, oricît de primitivă ar fi, are propria sa civilizaţie, prin care se înţeleg anumite moduri de viaţă şi de muncă, un anumit sistem de obiceiuri, comportamente, trăsături psihice şi spirituale, dispoziţii creatoare.

Punctul de vedere istoric raţaşează civilizaţia îndeosebi la ideea de progres, la dezvoltarea societăţii, civilizaţia fiind definită ca o etapă relativ evoluată a istoriei umanităţii, o formă evoluată de cultură. Din acest punct de vedere, civilizaţia este considerată ca ansamblul tuturor acelor realizări în domeniul economic, politic, cultural prin care societatea umană depăşeşte stadiul tribal, evoluînd spre forme mai mobile de viaţa şi organizare. Instrumentele şi formele de muncă care există pe primele trepte ale evoluţiei sociale nu sînt încă considerate, din acest punct de vedere, ca *valori instrumentale* propriu-zise ale civilizaţiei, dar fără cunoaşterea lor este imposibil a înţelege geneza civilizaţiei.

Acestea sînt două modalităţi complementare şi convergente de abordare a civilizaţiei. A exagera sau absolutiza unul din aceste puncte de vedere în detrimentul celuilalt înseamnă a minimaliza fie *saltul calitativ* pe care îl reprezintă în istoria umanităţii elementele originare fundamentale ale civilizaţiei, cum au fost descoperirea şi utilizarea uneltelor de metal, apariţia formelor politice de organizare a vieţii sociale, fie *continuitatea istorică* a procesului civilizator al omului, acumularea treptată a elementelor rudimentare de civilizaţie din faza „preistorică" a societăţii umane.

O noţiune sintetică, unitară şi generalizatoare a civilizaţiei, bazată pe contribuţiile specifice ale anumitor ştiinţe social-umane particulare, îndeosebi ale etnologiei şi ale ştiinţelor istorice, dar detaşată de acestea, nu poate fi decît o noţiune filozofică, o categorie a filozofiei culturii.

★

Noţiunile care sînt în corelaţie fundamentală cu civilizaţia şi în raport cu care putem defini conceptul sintetic al civilizaţiei sînt *societatea* şi *cultura.*

În interpretarea raportului cultură-civilizaţie se subliniază de obicei caracterul primordial al civilizaţiei. Creaţia valorilor culturale presupune un anumit cadru de civilizaţie deja constituit; nu se poate nega faptul că experienţa dobîndită în dezvoltarea unei civilizaţii înfloritoare — avînd ca fundament progresul forţelor de producţie, progresul tehnic, valorificarea raţională a resurselor naturale şi a atitudinilor umane — reprezintă o sursă stimulatoare pentru crearea de valori culturale. Niciodată *homo sapiens* n-a putut exista izolat, independent sau anterior în raport cu *homo faber.* De fapt, nu e vorba de două tipuri umane, ci de două aspecte distincte — care apar, firește, ca diferenţiate şi inegale la diverse clase şi în diverse epoci istorice — ale omului, care este paralel şi simultan creator de valori culturale şi de bunuri de civilizaţie. **Noi nu putem** acţiona în mod eficient fără a cunoaşte şi valoriza rezultatele cunoaşterii, şi nu putem cunoaşte fără a acţiona.

În cele ce urmează aş dori să mă opresc asupra unui aspect mai puţin studiat al acestei probleme : dacă raportul de determinare civilizaţie-cultură, într-o situaţie în care există un minimum de civilizaţie deja constituită, este relativ cunoscut şi recunoscut de toţi cei care profesează o concepţie raţionalistă şi materialistă a istoriei, raportul invers, cultură-civilizaţie, care dezvăluie *modul de constituire* şi *conţinutul specific al civilizaţiei*, este mai puţin luat în considerare şi tratat ca atare în literatura de specialitate.

Aş dori să precizez de la început că discuţia privind conţinutul celor două concepte şi raportul dintre ele nu este, după părerea mea, o discuţie pur terminologică, o ceartă de cuvinte sau o chestiune de sensibilitate a limbii — în sensul că anumite limbi preferă un termen, altele preferă un alt termen. Dincolo de controversa lingvistică a discuţiei asupra acestor termeni, există o dezbatere mai profundă, care afectează poziţiile ideologice privind destinele înseşi ale civilizaţiei. Pentru modul actual de a pune problema este vorba de a descifra *finalitatea socială*, semnificaţiile umaniste practice şi transformatoare ale culturii ; căci, dacă momentele constitutive ale culturii (şi prin urmare trăsăturile care definesc conceptul de cultură) sînt *cunoaşterea*, *valoarea*, *creaţia* şi *difuzarea* — în sens de realizare socială, de asimilare critică, de creaţie practică —, cel de-al patrulea moment ne indică tocmai punctul de trecere de la cultură la civilizaţie, momentul convertirii valorilor culturale în bunuri de civilizaţie.

Din punctul de vedere propus mai sus, cel al raportului cultură-civilizaţie (ţinînd cont de ceea ce civilizaţia datorează culturii), sistemul de referinţă la care trebuie să raportăm faptele sociale pentru a surprinde conţinutul lor de civilizaţie este *ansamblul* sau *sistemul valorilor culturale* deja constituite ; civilizaţia nu este altceva decît realizarea, în formele cele mai diverse, a valorilor culturale, integrarea lor în întreprinderi umane, în creaţiile concrete destinate să schimbe mediul natural şi social al omului, modul său de viaţă, propriul său univers spiritual. O valoare culturală sau un sistem de valori reprezintă o *posibilitate de civilizaţie*, dar realitatea însăşi a civilizaţiei presupune realizarea funcţiei sale sociale, *integrarea sa în toate compartimentele sociale.*

Raportarea civilizaţiei la valoare poate fi considerată din punctul de vedere al axiologiei sau din acela al filozofiei culturii. În primul caz, se vor sesiza caracteristici de ordin valoric ale civilizaţiilor deja constituite, în al doilea caz, se va putea înţelege *geneza socială* a civilizaţiei şi *conţinutul său specific* în raport cu corelatul său cel mai important — cultura.

Noi luăm deci ca punct de plecare ideea că orice valoare culturală trebuie să aibă anumite semnificaţii sociale şi umane, trebuie să contribuie la îmbogăţirea şi ridicarea vieţii materiale şi spirituale a oamenilor. Dar aceste semnificaţii, funcţionalitatea dinamică a culturii, nu se realizează de la sine, faptele de cultură nu se convertesc automat în fapte de civilizaţie. Prezenţa anumitor factori şi anumitor condiţii este necesară pentru a facilita, pentru a favoriza mişcarea de la un plan la altul.

Civilizaţia ca fază de decadenţă a unei culturi (O. Spengler,) civilizaţia ca modalitate existenţială inferioară a culturii, pentru care stilul

nare o funcție constitutivă internă și care este posibilă și la nivelul lumii animale (Lucian Blaga), civilizația ca totalitate a fenomenelor și proceselor tehnico-materiale, ca teren de frustrare inevitabilă și de alienare a personalității umane (René Guénon și filozofii neotomiști în general), sau civilizația ca realizare a posibilităților creatoare, transformatoare ale unei culturi — iată propoziții care nu dezvăluie doar, cum spuneam, o dispută terminologică, ci concepții radical opuse asupra esenței civilizației, asupra destinelor civilizației moderne, cu implicații foarte semnificative nu numai pentru înțelegerea teoretică a acestor concepte, dar și în ceea ce privește semnificația lor practică, pentru o filozofie politică progresistă în general, pentru politica culturii și a științei în particular. Dacă primele concepții enunțate generează pesimism, o atitudine fatalistă, lipsă de încredere în forța novatoare a culturii, cea pe care o propun permite, după părerea mea, o înțelegere teoretică mai unitară și mai coerentă a acestor concepte, a raporturilor lor reciproce și stimulează o atitudine spirituală, teoretică și practică, optimistă, care este în mod consecvent raționalistă și dialectică, orientată în sensul transformărilor inovatoare ale existenței și conștiinței umane, ale structurilor și suprastructurilor vieții umane. Altfel spus, postularea unor opoziții ireconciliabile între cultură și civilizație, faptul de a o situa pe aceasta din urmă la o scară inferioară în ierarhia realizărilor umane sau chiar de a o reduce la universul mijloacelor tehnico-materiale, are drept corolar necesar autonomia idealistă a culturii și separarea sa de imperativele și nevoile sociale; dimpotrivă, dacă se consideră civilizația ca fiind cultura însăși *în acțiune*, valorile culturale în funcționarea lor socială concretă, această interpretare este cerută de umanismul filozofiei marxiste, care militează pentru unitatea consecventă între teorie și practică, pentru realizarea sensului umanist al valorilor culturale, ceea ce presupune convertirea lor (în anumite condiții naturale, sociale, spirituale) în bunuri și fapte de civilizație. Iar aceste condiții pot fi : *naturale-geografice* (mai ales pentru primele civilizații ce au fost create de comunitățile umane); *tehnico-științifice* — nu devin niciodată elemente de civilizație, valorile culturale care rămîn necunoscute și nefolosite de societate sau pentru care societatea nu dispune încă de mecanisme tehnico-materiale ale aplicării în practică (Renan făcea remarca interesantă că un drum de fier este mai important pentru progres decît o operă de geniu care, ca urmare a unor împrejurări pur exterioare, este împiedicată de a exercita influența sa); *naționale* — comunitatea umană care oferă cadrul cel mai adecvat pentru opera de cultură și de civilizație este poporul și națiunea, a căror vocație culturală nu poate fi realizată decît atunci cînd ele dispun liber și în totală independență de întregul lor potențial natural și uman, cînd ele își creează viitorul în conformitate cu nevoile și aspirațiile proprii. Factorul decisiv care frînează sau accelerează progresul operei de civilizație, avînd o acțiune permanentă, este totdeauna constituit de *relațiile sociale dintre oameni și formele de organizare ale acestor relații.* Istoria demonstrează că tocmai perioadele revoluționare sînt cele mai constructive, care propulsează și organizează energiile umane în sensul creării tipurilor noi și a formelor noi, superioare de civilizație.

În concluzie, civilizația este cultura *in actu* integrată într-un sistem organizat de muncă, de viață și de gîndire. Nu orice valoare culturală se convertește în fapte de civilizație, dar orice sistem de civilizație presupune valori culturale deja constituite și întruchipate în realizări umane susceptibile de generalizare și de transmitere în timp și spațiu. Cultura și civilizația sînt concepte care au un *fond comun* format de ansamblul cunoștințelor și experiențelor umane, de totalitatea achizițiilor spiritului uman. Nota specifică a civilizației este tocmai încarnarea acestor elemente de cultură în *moduri de viață*, de *muncă*, de *comportament*, în *obiecte* ale mediului artificial, deci mișcarea sa din panteonul valorilor (naționale și universale) către forumul cetății, în laboratorul vieții practice.

Apreciem gradul de civilizație al unei societăți, al unui popor sau al unei națiuni, nu numai după amploarea activității culturale reprezentată de către lucrările literare, artistice, științifice, prin muzeele de artă etc., dar ținînd seama și de măsura în care patrimoniul cultural-artistic sau științific reprezintă în mod eficient un factor al transformării condițiilor exterioare de viață ale oamenilor, cît și a resorturilor subiective ale acțiunilor lor. Vigoarea, forța unei civilizații depind de măsura în care o societate dată, dispunînd de un patrimoniu cultural mai mult sau mai puțin bogat, își creează sisteme de organizare și instituții corespunzătoare, cu ajutorul cărora ea transformă valorile culturale în fapte de viață, adică în fapte de civilizație. Căci, în ultima analiză, civilizația nu este decît o societate care a asimilat și a integrat (și care continuă să facă aceasta ca o condiție *sine qua non* a dezvoltării sale) valorile culturale care sînt necesare sau, din alt punct de vedere, cultura pătrunzînd în toate celulele vieții sociale. *Civilizația este dimensiunea culturală a societății sau unitatea dintre societate și cultură.*

SENSUL ISTORIEI

DE

RADU FLORIAN

Fără a fi nouă, problema sensului istoriei face parte din acele teme care revin cu insistență în sfera de preocupări a gîndirii sociale. Întrebarea dacă „procesul istoric universal are un sens determinat și care anume?" constituie un laitmotiv în toate curentele și concepțiile filozofiei istoriei începînd din secolul al XVI-lea.

Căutările filozofiei îndreptate spre soluționarea acestei probleme constituie tot atîtea încercări ale gîndirii de a adînci cunoașterea filozofică a realității umane, de a elucida ceea ce adesea a fost și mai este considerat ca „misterul" istoriei umane, de a găsi un răspuns la întrebarea obsedantă privind posibilitatea societății de a-și stăpîni propriul destin.

Cu deosebire în perioadele de mari frămîntări sociale, în perioadele de schimbare a direcției de dezvoltare a societății, cînd se produce o răsturnare în proporții diferite a relațiilor, normelor și valorilor sociale statornicite, interesul pentru problema sensului istoriei devine acut, devine o componentă a conștiinței unor pături sociale foarte largi, atît revoluționare, cît și conservatoare.

Dezbaterea care se desfășoară în zilele noastre în jurul problemei sensului istoriei — expresia și ecoul amplelor transformări sociale a căror scenă este epoca pe care o parcurgem — readuce problema în actualitatea gîndirii filozofice.

Tratarea imaginativă și fabuloasă, mitică, prin prisma unor presupoziții lipsite de întemeiere științifică — manifestată cu vigoare în toate concepțiile filozofiei idealiste a istoriei — grefează numeroase căutări contemporane în problema de care ne ocupăm. De asemenea, abordarea empirică fără precizarea riguroasă a conceptelor, a sistemului lor de referință frînează progresul cunoașterii științifice în problema sensului istoriei umane.

O dificultate primordială în calea rezolvării problemei provine din inexistența unei accepții fundamentale filozofice a conceptului de „sens

al istoriei". Acesta este interpretat, de cele mai multe ori, pe baza înţelesului pe care noţiunea de sens îl are în experienţa comună sau în unele ramuri de ştiinţă.

Astfel, criteriul admis aproape unanim, explicit sau implicit, în filozofia idealistă a istoriei, pentru stabilirea sensului sau a nonsensului procesului este acela al finalităţii, identificîndu-se *sensul cu scopul istoriei.* O altă accepţie, înrudită şi deseori împletită unitar cu cea amintită, împrumutată din mişcarea mecanică, este aceea de *traiectorie, de direcţie spre* un punct.

Înrădăcinarea în filozofia idealistă a istoriei a tezei că istoria umană are sens în măsura în care are un scop şi că ea n-are sens în măsura în care n-are un scop izvorăşte din extrapolarea la nivelul societăţii a unei trăsături proprii activităţii individului. Acest procedeu de extrapolare nu ţine însă seama că societatea nu este un individ social, că ea constituie un sistem obiectiv, o realitate specifică, cu o dialectică proprie de mişcare.

Eventuala existenţă a unui scop al istoriei ar trebui să rezulte din interesele oamenilor, din structura activităţii umane. Or, din acest punct de vedere se poate afirma cu certitudine că istoria umană nu are un scop spre care se îndreaptă, deoarece structura activităţii umane a societăţii nu determină că în desfăşurarea şi dezvoltarea ei trebuie să atingă o anumită ţintă limită.

A pretinde că sensul istoriei umane izvorăşte din mişcarea spre o ţintă dată echivalează cu a susţine existenţa unei orientări prealabile a istoriei într-o direcţie dată, cea contemporană, de pildă, punct de vedere în favoarea căruia nu se pot invoca argumente cu valabilitate ştiinţifică.

În sfîrşit, a presupune că istoria umană are un scop înseamnă a o concepe ca un proces cu un punct terminus şi nu ca pe unul, care prin determinaţiile sale obiective, este în fond infinit, conţine în sine izvoarele depăşirii sale continue.

Progresul social nu este nici el un scop al istoriei umane, stările calitative parcurse de-a lungul ei, succesiunea lor nefiind prestabilite în vreo determinaţie a realităţii sociale. De altfel, considerarea progresului social ca scop al istoriei duce în fond la anularea esenţei sale, orice scop fiind prin el însuşi finit, limitat.

Numai dacă presupunem că istoria umană este manifestarea ţelului unei forţe transcendentale, supranaturale, sau expresia unor forţe extraumane, de tipul ideii hegeliene, se poate ajunge la concluzia că procesul istoric a avut o direcţie iniţial predeterminată, ineluctabilă. Dar în acest fel istoria umană ar deveni în fond o dezvoltare în cerc, aşa cum se realizează la Hegel dezvoltarea Ideii.

O asemenea optică este proprie şi interpretării materialist mecaniciste, dogmatice asupra istoriei. Aceasta consideră, prin deformarea dialecticii dezvoltării sociale, că legile generale ale procesului istoric universal trebuiau să ducă societatea în mod necesar de la comuna primitivă, trecînd prin sclavagism, feudalism şi capitalism la orînduirea socialistă. Se susţine, cu alte cuvinte, că dezvoltarea actuală a omenirii era cuprinsă în acţiunea legilor sociale încă în stadiile anterioare ale vieţii sociale. Se ajunge astfel la o viziune fatalistă asupra istoriei umane, după

care ea ar fi debutat într-un punct și trebuia să ajungă în mod fatal în alt punct, prefigurat încă în stadiile anterioare. Optica dogmatico-mecanicistă duce la acea reprezentare asupra istoriei conform căreia „istoria ulterioară ar constitui scopul istoriei anterioare", pentru a folosi plastica expresie a lui Marx și Engels.

Acest fel de a concepe procesul istoric confundă cauzalitatea mecanică — în care direcția mișcării este inclusă în cauza ei inițială — cu determinismul dialectic specific procesului dezvoltării sociale.

Dacă conceperea sensului procesului istoric ca scop al acestuia sau ca mișcare spre o țintă dată este neîntemeiată din punct de vedere științific, trebuie adăugat că *negarea sensului istoriei în virtutea unei viziuni indeterministe sau iraționaliste asupra vieții sociale este cu atît mai puțin valabilă și justificată.* Contestarea determinismului în sfera realității sociale este infirmată de structura unitară a vieții sociale, de caracterul de sistem parțial al fiecărui domeniu al vieții sociale, ca și de caracterul de sistem global al dialecticii fiecărei societăți în parte. Procesul mișcării, evoluției și dezvoltării sociale rezultă din conexiunea domeniilor vieții sociale, din raporturile de determinare și reglare generate de structura lor internă, de funcțiile lor specifice.

Din punct de vedere logic, concepțiile indeterministe și iraționaliste au ca punct de plecare aceeași identificare a conceptului de „sens al istoriei umane" cu acela de finalitate. Negarea relațiilor de determinare în viața socială este menită să demonstreze inexistența unui mecanism de realizare a vreunui scop al procesului istoric. Aceeași tendință este manifestată și în negarea continuității procesului istoric.

Definirea filozofică a conceptului de sens al istoriei implică fundamentarea lui pe baza unui criteriu obiectiv, specific istoriei umane, pe care-l putem găsi în sistemul de referință reprezentat de structura și determinațiile interne realității sociale, procesului istoric.

Acest criteriu sau sistem de referință este *considerarea istoriei umane ca modul de existență și de mișcare al realității umane*, al cărei conținut îl reprezintă totalitatea domeniilor prin care societatea își produce propria sa viață.

Analiza realității umane relevă că domeniile diferențiate ale activității sociale, care constituie ansambluri (sisteme) specializate de relații și procese sociale, îndeplinesc funcții determinate în opera de făurire a vieții sociale. Funcția fiecărui domeniu al vieții sociale nu este un produs subiectiv, ci este determinată de rolul specific în cadrul procesului de creare de către societatea dată a propriei sale existențe și mișcări. Funcția sau rolul fiecărui domeniu al activității sociale în ansamblul unei societăți reprezintă *sensul* acestuia, semnificația lui obiectivă, valoarea lui socială.

Sensul activității umane este expresia trăsăturii caracteristice a realității sociale de a fi subiect, de a se autodetermina. El este manifestarea particularității activității umane de *a se obiectiva*, de a crea bunuri de utilitate socială, valori materiale și spirituale, de a depăși prin conținutul și condițiile ei cadrul vieții subiectului individual, de a acționa și de a se repercuta asupra vieții unui grup social mai larg sau mai restrîns, de „a produce — după o expresie a lui Marx — într-un mod universal".

Întrucît activitatea umană este funcţională, are sens, rezultă că şi modul ei de existenţă, de realizare, istoria umană, are şi ea sens. Acesta exprimă constanta activităţii umane de a fi un proces creator de valori materiale şi spirituale, de permanentă făurire a realităţii materiale, sociale şi spirituale care formează civilizaţia umană, un proces în continuă mişcare şi dezvoltare. Cu alte cuvinte, producţia şi creaţia, desfăşurate în mod conştient, *formează sensul fundamental al procesului istoric* fără realizarea căruia nu există viaţă umană nici măcar în forma ei cea mai elementară.

Făurirea determinată de către fiecare orînduire a propriei sale vieţi şi realităţi reprezintă accepţia primordială şi fundamentală a *conceptului filozofic de sens al istoriei.*

Sensul istoriei umane în această accepţie nu are şi nu poate avea nici o nuanţă sau implicaţie etică sau raţional-ideală. Conceptul de sens al istoriei nu are în vedere sensul istoriei umane aşa cum ni l-am imagina sau cum ar fi putut să fie, ci aşa cum s-a realizat în mod necesar, cum a fost determinat legic. Sensul istoriei se materializează în ceea ce este societatea, în nivelul ei general de dezvoltare. Iată de ce se poate afirma că, pe de o parte, sensul istoriei este constant, iar pe de altă parte, întrucît de fiecare dată se realizează cu mijloace deosebite, la nivele diferite, el se îmbogăţeşte necontenit cu noi valori, cu noi semnificaţii, se dezvoltă.

Criteriul iniţial de la care am plecat, acela că procesul istoric este manifestarea activităţii umane, ne permite să desprindem şi o altă accepţie a sensului istoric, *aceea de a fi un proces cu o direcţie determinată.*

Mişcării istorice îi este şi ei proprie — nici n-ar putea fi altfel — trăsătura generală a mişcării, ca mod de existenţă a realităţii, aceea de a avea o direcţie. Nu există şi nici nu poate exista mişcare fără direcţie. Ea constă în modul propriu de transmitere şi de desfăşurare a relaţiei cauzale specifice unui sistem material sau unui proces, a cărei manifestare este în fond, mişcarea lui. Tocmai de aceea direcţia, ca trăsătură a mişcării, are un conţinut caracteristic fiecărei forme şi fiecărui tip de mişcare în parte.

Mişcarea istorică fiind modul de manifestare al activităţii umane, se înfăptuieşte — aşa cum denotă toate cercetările istorice şi sociologice — în direcţia păstrării şi continuităţii vieţii sociale, a asigurării procesului ei de producţie şi reproducţie, de lărgire şi amplificare a formelor ei, a posibilităţilor de satisfacere a nevoilor sociale. Altminteri, ea ar reprezenta o negare distructivă, o nimicire a propriului ei conţinut, ar înceta de a mai fi modul de existenţă al vieţii sociale.

Direcţia dezvoltării unei orînduiri este manifestarea determinismului social, care imprimă orientarea generală a dinamicii ei, modul general de modificare şi transformare a societăţii date. Direcţia dezvoltării unei societăţi, care reprezintă legea generală a dezvoltării istorice a acelei societăţi, este generată de dinamica structurii acesteia, de acţiunea caracteristică activităţii sale de producţie. Izvorîtă din acţiunea necesităţii specifice structurii modului de producţie determinat, direcţia dezvoltării unei orînduiri se formează prin transformarea necesităţii economice într-o necesitate social-istorică, prin transmiterea şi imprimarea ei, în moduri specifice, în toate domeniile

vieții sociale. Este de subliniat că direcția procesului istoric nu determină succesiunea diferitelor evenimente singulare, ci numai o orientare a procesului spre satisfacerea necesității obiective, impune natura calitativă a transformărilor sociale pe care le implică realizarea acesteia.

Direcția mișcării sociale nu este analogă cu acea proprie mișcării mecanice ; societatea nu este și nu poate fi asemuită cu un obiect căruia i se imprimă o anumită traiectorie pe care ea o urmează în mod automat.

Direcția dezvoltării sociale constituie un proces determinat pentru fiecare societate în parte. Ea se impune ca atare numai pe o anumită treaptă a mișcării societății date, cînd se conturează limitele ei și apar elementele, fie și embrionare, ale noii calități sociale.

Direcția dezvoltării sociale a unei orînduiri se formează și se realizează în conformitate cu necesitatea legică a *depășirii* treptei sociale determinate spre o treaptă mai înaltă, superioară celei anterioare. Determinarea internă diferitelor orînduiri sociale care generează formarea direcției lor de dezvoltare, transformarea lor și trecerea la o altă societate este, în ultimă instanță, aceea de a satisface nevoile în creștere ale vieții sociale, în primul rînd, nevoile ei economice, de care este condiționată însăși existența societății. Tocmai de aceea se poate afirma că trecerea de la o orînduire socială la alta, direcția procesului istoric universal are *caracter ascendent, progresiv*.

Progresul reprezintă o trăsătură legică a mișcării sociale, *manifestarea sensului istoriei umane*, și nu scopul ei prestabilit, ținta spre care a tins procesul istoric anterior.

Putem conchide că *conceptul de sens al istoriei exprimă determinația fundamentală a societății de a fi subiectul făuritor al propriei sale vieți și mișcări, dezvăluie specificul istoriei umane de a fi un proces de dezvoltare cu o direcție care se formează pe fiecare treaptă a lui, caracterul ascendent, progresiv al acestei direcții.*

Istoria umană are sens și el rezultă din esența caracteristică a realității sociale, din structura activității umane, din dialectica dezvoltării ei.

CU PRIVIRE LA ACTUALITATEA IDEII DE PROGRES

DE

CONSTANTIN BORGEANU

Ca o reacție împotriva evoluționismului și istorismului simplificator al secolului al XIX-lea, în secolul nostru a căpătat largă răspîndire părerea după care ideea de progres ar fi depășită. Unul din cunoscuții istorici ai ideii de progres, J. P. Bury, se întreabă, astfel, dacă nu cumva ideea de progres ar avea doar o valoare relativă, corespunzînd unui stadiu nu foarte înaintat al civilizației, după cum cea de providență ar fi corespuns unui stadiu încă mai puțin înaintat. Mai categoric, Sorokin consideră că preocuparea pentru înțelegerea istorică a realității, pentru dezvăluirea unei „legi a progresului" caracteristică secolului al XIX-lea, se păstrează într-o formă atenuată în primul sfert al secolului al XX-lea, pentru a face loc ulterior interesului pentru acele procese social-culturale care evidențiază aspecte constante, repetabile sub formă de oscilații, cicluri, periodicități.

După cel de-al doilea război mondial, în gîndirea filozofică și sociologică din Europa apuseană și din America se păstrează și chiar se accentuează aprehensiunea față de ideea de progres. Departe de a înțelege sensul evenimentelor, surprinși de ele, unii autori „consideră lumea și istoria ca iremediabil absurde, supuse nu unei legi secrete de progres și încă mai puțin scopurilor unei providențe, ci contingenței pare și hazardului [1]. Manualele de sociologie resping noțiunea de progres, ca ieșind din sfera științei. Problema dacă lumea se află în progres sau regres este declarată o pseudoproblemă. Unele concepții structuraliste se declară fundamental antiistoriste, încearcă să elimine timpul din schemele pe care le propun pentru analiza și înțelegerea fenomenelor.

Ideea de progres s-a dovedit însă prea mult legată de năzuințele fundamentale ale omenirii pentru a putea fi ignorată. Procesele sociale cele mai caracteristice ale epocii noastre, eforturile a numeroase popoare de a înlătura înapoierea secolară, mișcările care cuprind cea mai mare parte a populației globului se realizează sub semnul progresului. Profunda revoluție în

[1] Pierre Henri Simon, *L'homme en procès*, Paris, Payot, 1965, p. 9.

știință și tehnică care are loc în zilele noastre, implicațiile ei sociale au impus de asemenea reluarea unor dezbateri mai vechi, repunerea problemei progresului pe primul plan al actualității. Léopold Flam putea, de aceea, să-și înceapă o recentă lucrare cu cuvintele : „Problema care preocupă astăzi orice spirit lucid este cea a progresului sau a decadenței"[2]. Iar M. Ginsberg, reluînd anumite preocupări mai vechi, scria în ultimii ani că, „în ciuda atacurilor împotriva ei, ideea de progres își menține vitalitatea"[3]. Chiar Raymond Aron care a criticat în lucrările sale mai vechi ideea de progres este obligat să arate că o asemenea noțiune servește „pentru a situa la locul lor diversitățile istorice în cursul timpului și că în mod inevitabil sociologii continuă să practice această situare" [4]. Cu toate rezervele pe care le manifestă în ce privește aplicarea noțiunii de progres în anumite domenii ale vieții sociale, el recunoaște că ea presupune situarea în perspectivă a diferitelor etape ale istoriei, evidențierea relațiilor dintre ele și că nici un sociolog veritabil nu poate abdica de la rezolvarea unor asemenea probleme.

Chiar în gîndirea socială americană, în care tendințele antievoluționiste s-au dovedit a fi deosebit de puternice, se constată retușări de poziții. T. Parsons, creatorul unui sistem structuralist de largă influență, opus, prin postulatele sale fundamentale, tratării fenomenelor în devenirea lor, se declară în ultima vreme pentru „reînvierea și extinderea gîndirii evoluționiste în sociologie". În concepția lui R. K. Merton, conceptul de „disfuncție" exprimă tendințele de dezechilibru din cadrul unor sisteme și deci perspectivele schimbării, evoluției acestora.

Caracteristice pentru asemenea schimbări de perspectivă sînt și lucrările celui de-al VI-lea Congres de sociologie de la Evian. O parte însemnată a cercetătorilor prezenți la acest congres au exprimat preocuparea deosebită pentru reintegrarea dimensiunii istorice în analiza socială. Printre acești cercetători sînt personalități aparținînd unor orientări diferite, ca R. Aron, G. Friedmann, P. H. Chombard de Lauwe, P. Naville, E. Morin, L. Goldmann.

Ideea de progres ocupă un loc important și în concepțiile lui Teilhard de Chardin, care se bucură de o largă răspîndire în zilele noastre. Teilhard propagă un evoluționism generalizat aplicabil totalității universului și promovînd timpul ca dimensiune majoră a acestuia.

Semnificativă este și dezvoltarea așa-numitei „futurologii", disciplină care-și propune sondarea perspectivelor viitorului. Tendințele din cadrul „futurologiei" sînt destul de diferite : unele exprimă necesitatea unei activități de prognoză care decurge din revoluția tehnică-științifică contemporană, altele decurg din responsabilitatea crescîndă pe care unii oameni de știință o resimt în legătură cu marile descoperiri la care au contribuit și cu modul în care sînt folosite acestea. Tuturor acestor preocupări le este comună însă încercarea de a pătrunde viitorul, de a folosi datele și mijloacele științei contemporane în acest scop.

Problema viitorului omenirii nu poate fi însă discutată decît în lumina prezentului și a trecutului ei. Numai în măsura în care cunoașterea diferitelor

---

[2] Léopold Flam, *Le crépuscule des dieux et l'avenir de l'homme*, Paris, P.U.F., 1966, p. 9.

[3] Cf. M. Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, vol. III, *Evolution and Progress*, Melbourne, ed. Heinemann LTD, 1961, p. VII.

[4] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la révolution industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 76.

momente ale istoriei omenirii ne dezvăluie o anumită tendință, un anumit sens, conjecturile asupra viitorului pot căpăta valoarea unor certitudini. Și, pentru că întreaga noastră activitate ne invită să scrutăm viitorul, pentru că, oricît am încerca să ne cantonăm în prezent, sîntem permanent pendulați între trecut și viitor, problema dacă istoria are un sens, dacă acesta poate fi definit prin progres sau regres, rămîne întru totul actuală.

Una din principalele obiecții aduse ideii de progres, și totodată una din principalele dificultăți în elaborarea unor criterii științifice ale progresului decurge din raportarea acestora la un anumit sistem de valori. Criticii ideii de progres consideră că ea presupune aprecierea fenomenelor în virtutea unui sistem de valori, că, la rîndul lui, orice sistem de valori pornește de la preferințele subiective ale unui grup social sau ale unui individ și, ca atare, orice concepție asupra progresului este subiectivă, ieșind din sfera preocupărilor științei.

Un asemenea raționament, care relativizează orice tablă de valori, este, desigur, profund vulnerabil. Dacă nu admitem însă nici punctul de vedere opus, al unui sistem de valori absolute, lipsite de orice istoricitate, dificultatea prezentă în raționamentul menționat mai sus se menține sub o anumită formă. Rămîne întrebarea : în numele cărui sistem de valori proclamăm apariția unei noi orînduiri sau a unui nou tip de stat ca reprezentînd fie un progres, fie un pas înapoi ?

Vom considera de aceea ca o *premisă* a analizei noastre o definire operațională a noțiunii de progres care, în sensul cel mai general, depășind sfera realității sociale, nu presupune de la început criterii de valoare a căror obiectivitate sau cel puțin universalitate ar putea fi discutată. Într-o asemenea accepție progresul ar consta doar într-un *proces cu o anumită orientare, cu un anumit sens sau, mai precis, care posedă potențial o asemenea orientare* (de exemplu, creștere, diminuare, complicare, simplificare, diferențiere, ramificare, omogenizare etc.).

Ideea de proces orientat poate fi descifrată printr-un număr de trăsături definitorii :

a) *Schimbarea în timp*, care poate avea loc în diverse forme și ritmuri, poate afecta, în anumite perioade, aspecte esențiale sau mai puțin esențiale, poate fi mai vizibilă sau mai puțin vizibilă, dar nu poate dispărea fără ca, o dată cu ea, să dispară însăși societatea. Fenomenele sociale, existînd numai în mișcare, în devenire, nu pot fi confundate cu produsele activității sociale, care sînt rezultatul acestei mișcări. De aceea ea nu poate fi constatată doar prin observarea diferitelor nivele ale fenomenului respectiv, concretizată într-o curbă care unește aceste nivele. Constatarea schimbării presupune cercetarea esenței procesului respectiv a contradicțiilor sale specifice, a tendințelor obiective care decurg din aceste contradicții.

b) Înțelegerea serială, vectorială a progresului ca schimbare orientată, exprimată de cele mai multe ori prin indici cantitativi, nu se reduce însă la aspecte de acest ordin, ci presupune existența unor *stadii, etape calitativ diferite*. Existența unor asemenea stadii poate fi constatată atît în domeniul culturii materiale, cît și al celei spirituale.

c) O altă trăsătură definitorie a modelului de progres propus aici este *procesualitatea* în sensul de *continuitate*, legătură *între diferitele etape*. Semnificația primară a „superiorității" unui stadiu asupra altuia decurge

din aceea că el apare, se dezvoltă pe baza acestuia din urmă. Succesiunea diverselor etape ale unui proces care decurg unele din altele indică sensul acestui proces.

d) Noţiunea de progres ca proces avînd un anumit sens presupune în plus *caracterul necesar* al acestui sens, adică existenţa unei *legităţi care guvernează procesul respectiv*. Cerinţa legităţii a marcat un moment important în dezvoltarea ideii de progres. Forma mecanistă sub care s-a manifestat această cerinţă la numeroşi autori în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a contribuit însă într-o anumită măsură la compromiterea ideii de progres, expunînd-o la numeroase critici care i-au reproşat simplismul, desconsiderarea diversităţii reale a fenomenelor. Legea care exprimă sensul unui proces — şi cu atît mai mult a unui proces social — nu are însă un caracter absolut, univoc, ci mai curînd probabilistic. Ea exprimă anumite posibilităţi a căror realizare depinde de un mare număr de factori, care nu pot fi cuprinşi cu toţii în formularea legii respective. Cercetarea istorică concretă evidenţiază modul în care aceste posibilităţi se realizează în fapt, se actualizează, deoarece existenţa unor posibilităţi de dezvoltare într-un anume sens nu înseamnă încă progres real. Nerealizarea la un moment dat a acestor posibilităţi, ceea ce se întîlneşte adesea în viaţa socială, *determină perioade de stagnare şi chiar de regres*.

În această ordine de idei, regresul nu poate fi caracterizat decît ca o tendinţă opusă progresului. Regresul nu poate fi definit în mod absolut, ci numai prin raportare la orientarea care reprezintă progresul. Dacă progresul presupune creştere, complexitate crescîndă etc., regresul, dimpotrivă, coincide cu tendinţa de scădere, de simplificare şi invers.

O *altă premisă* necesară pentru definirea criteriilor progresului o constituie considerarea fenomenelor, în devenirea lor, ca sisteme complexe. Criteriile progresului trebuie, de aceea, căutate în *schimbarea acelor elemente şi relaţii care au rol determinant în cadrul întregului şi care în mod direct sau indirect orientează dezvoltarea fenomenului în ansamblul său*.

În lumina acestor premise, pentru caracterizarea progresului social, capătă o însemnătate deosebită teoria marxistă a formaţiunii sociale, şi îndeosebi anumite concluzii ale acesteia privind : 1) considerarea societăţii în totalitatea ei ca un ansamblu închegat de relaţii sociale, determinat, în ultimă instanţă, de viaţa materială a societăţii ; o asemenea determinare are un caracter complex, mediat, diversele domenii ale vieţii sociale bucurîndu-se de o mişcare istorică proprie ; 2) considerarea societăţii în schimbare continuă, comportînd trepte calitativ deosebite care se succedă în mod necesar şi sînt caracterizate printr-un anumit nivel al forţelor de producţie, prin relaţii economice, o structură socială, o organizare politică şi juridică specifică ; 3) existenţa unui proces istoric mondial, în sensul că în istoria diferitelor popoare se pot constata similitudini în succesiunea formaţiunilor istorice, în condiţiile unei mari şi profunde diversităţi de forme şi aspecte caracteristice, de nivele şi ritmuri de dezvoltare.

Dacă analiza istoriei societăţii indică existenţa unui proces orientat, concretizat în succesiunea formaţiunilor sociale, criteriul progresului trebuie căutat în acele elemente ale formaţiunii care explică în ultimă instanţă mişcarea ei mai departe. Aceste elemente sînt tocmai forţele de producţie ale societăţii. Superioritatea, progresul unei orînduiri economice decurge

tocmai din faptul că ea apare pe baza forţelor de producţie care depăşesc cadrul vechilor relaţii economice şi cer un nou cadru de dezvoltare, relaţii economice corespunzătoare, care, la rîndul lor, generează noi legi şi noi forţe motrice ale dezvoltării societăţii, noi stimulente pentru dezvoltarea producţiei, a productivităţii muncii, ştiinţei, tehnicii. Progresul economic influenţează astfel, într-un fel sau altul, asupra dezvoltării tuturor laturilor vieţii sociale.

Fiecare domeniu al vieţii sociale are şi criterii *specifice* de progres, care pot fi dezvăluite în lumina premiselor enunţate anterior. Cercetînd esenţa politicii, dreptului, moralei, analizînd contradicţiile fundamentale ale acestor fenomene sociale, dezvăluind legile şi tendinţele obiective, putem formula şi criteriile respective de progres. Dar progresul în toate aceste domenii, pe toate aceste linii, în măsura în care este constatat, nu poate fi privit izolat de progresul societăţii în ansamblu. Avînd în vedere varietatea liniilor de dezvoltare progresivă, posibilitatea unor ritmuri diferite pe fiecare din aceste linii sau chiar şi a unor necorespunderi relative, a unor contradicţii între ele, acest ansamblu complex trebuie privit în cadrul unei concepţii moniste, ca o unitate dialectică, care permite înţelegerea mai profundă a dezvoltării pe toate aceste linii, a raporturilor dintre ele. Criteriile de progres, proprii fiecărui domeniu al vieţii sociale, criterii stabilite pe baza analizei esenţei şi tendinţelor de dezvoltare ale domeniului respectiv, presupun, în aplicarea lor, corelarea cu criteriul general al dezvoltării sociale.

Raportarea unui anumit domeniu al vieţii sociale la necesităţile de dezvoltare în ansamblu ale acesteia înseamnă raportarea la om, a cărui esenţă exprimă sintetic totalitatea relaţiilor sociale, într-o epocă dată, la valorile acestuia. Aici problema criteriilor progresului interferează cu problema *valorilor*. Caracterizarea unui fenomen politic sau cultural ca fiind superior sau inferior altuia nu poate fi realizată numai prin considerarea seriei respective de fenomene. Ea presupune un proces de valorificare în lumina cerinţelor generale, obiective ale progresului, oglindite mai mult sau mai puţin fidel în scara de valori a acelor clase sau grupuri sociale ale căror interese coincid într-o anumită măsură cu necesitatea istorică, în concepţia acelor personalităţi care devin conştiente de ea. Valorile nu apar, astfel, nici ca principii extraumane în lumina cărora este definit progresul, nici ca expresie a unor preferinţe individuale arbitrare. Între progresul omenirii şi cel al valorilor ei există o interdependenţă dialectică.

Aprecierea fenomenelor sociale prin prisma progresului sau regresului presupune o analiză complexă, multilaterală, raportarea lor la ansamblul formaţiunii sociale care reprezintă progresul în epoca istorică dată, la ansamblul relaţiilor social-economice, politice şi spirituale care constituie conţinutul acestei formaţiuni, la valorile ei. O asemenea analiză se impune îndeosebi în condiţiile epocii actuale — epocă de profunde transformări sociale — marcată de existenţa unor orînduiri sociale deosebite, de înfruntarea unor clase şi ideologii opuse.

Înţelegerea corelaţiei dialectice dintre problema progresului societăţii şi cea a valorilor ei poate contribui la depăşirea dilemei formulate de Renouvier ca necesitate de a alege între progres şi morală. Progresul se dovedeşte a fi bază a valorizării şi totodată rezultat al acesteia, lege obiectivă şi

totodată ideal. O asemenea dialectică a raportului progres-valoare corespunde spiritului timpurilor noastre, caracterizate, pe de o parte, prin afirmarea crescîndă a ştiinţei, prin pătrunderea imperativelor ei în studiul nu numai al naturii, ci şi al societăţii, al omului, pe de altă parte prin măreţia şi forţa idealurilor care animă omenirea.

Această epocă dezvăluie într-o măsură din ce în ce mai mare ca necesitate şi ca posibilitate, ca ideal şi ca realitate — prin urmare ca direcţie a progresului — capacitatea omului de a fi într-o măsură tot mai mare stăpîn al destinelor sale. Într-o măsură din ce în ce mai mare viitorul depinde de oameni şi nu de forţe oarbe.

Idealul umanist este considerat adesea ca incompatibil cu o concepţie istoristă cum este cea a progresului social. De aceea, după unii gînditori, pentru a fi consecvent cu istorismul său, pentru a se menţine la nivelul temporalului, marxistul ar trebui să respingă orice permanenţe umane.

Opunerea umanismului şi istorismului constituie însă o falsă dilemă. Înţelegerea ştiinţifică a omului depăşeşte atît dogmatismul abstract al „esenţelor umane" absolute, cît şi relativismul care neagă orice fel de permanenţă umană. Nu poate fi vorba de o esenţă umană în afara procesului istoric concret, care generează atît cerinţele fundamentale ale individului, cît şi modul de satisfacere a acestora. Esenţa umană este, de aceea, în ultimă instanţă, ansamblul relaţiilor sociale în dezvoltarea lor istorică. Totodată, istorismul concepţiei marxiste asupra omului nu înseamnă cîtuşi de puţin relativism, negarea continuităţii, a unei anumite permanenţe a valorilor, desfiinţarea oricărui etalon specific uman. Umanul trebuie conceput şi el în mod dialectic, în dezvoltarea sa istorică. O dată cu relaţiile sociale se schimbă şi omul care le concretizează, omul conceput ca ansamblu dinamic de relaţii sociale. Idealul realizării omului presupune tocmai realizarea nelngrădită a continuei sale capacităţi de perfecţionare, crearea condiţiilor pentru depăşirea conflictului dintre individual şi social, înlăturarea barierelor care stau în calea dezvoltării sale multilaterale şi imprimă progresului său un caracter sinuos, plin de zigzaguri. În perspectiva socialismului şi comunismului, apare mai clar ceea ce a fost uman în întreaga istorie a societăţii, ceea ce se păstrează pregătind şi condiţionînd o nouă înflorire a omului.

DE LA G. TARDE ȘI E. DURKHEIM LA D. DRĂGHICESCU

DE

RADU PANTAZI

Începutul secolului al XX-lea înregistrează preocupări asidui de cercetare teoretico-metodologică a fenomenelor sociale, de descifrare a sensurilor multiple care decurg din raportul individ-societate. O contribuție substanțială în definirea și elucidarea problemei au adus-o G. Tarde, E. Durkheim, E. de Roberty, ale căror idei vor fi reluate și dezvoltate într-o concepție originală de cunoscutul gînditor român Dimitrie Drăghicescu (1875—1945).

Vom încerca să arătăm în această comunicare cum — plecînd de la problema raportului dintre individ și societate — D. Drăghicescu, continuînd și depășind pe gînditorii citați, ajunge de fapt la susținerea unei concepții care nu mai poate fi denumită simplu sociologică, ci aparține domeniului filozofiei sociale, domeniu pe care gînditorul român îl îmbogățește.

Ideea princeps a lui D. Drăghicescu, ca, de altfel, a multor gînditori europeni ai vremii, se referă la existența unui determinism specific în societate, la deosebirea calitativă dintre acesta și determinismul biologic. În lucrările sale *Le problème du déterminisme social. Déterminisme biologique et déterminisme social* (Paris, 1903) și *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* (Paris, 1904), lucrări care au stîrnit ecouri puternice în Franța, Germania și alte țări europene, gînditorul își exprima convingerea că „determinismul social are o realitate, nu numai distinctă de realitatea determinismului biologic, ci chiar opusă acestuia"[1]. Din acest punct de vedere, Drăghicescu critică pe acei oameni de știință care au făcut greșeala de a confunda legile sociale cu cele naturale. Eroarea, spune Drăghicescu, este oarecum firească, ea provenind din dorința savanților de a studia metodic, științific, societatea. Dar cum ideea de știință era prea mult identificată cu ideea de natură, acești savanți au crezut că pentru a constitui o știință socială era obligatoriu ca lumea socială să fie identică cu cea fizică și biologică.

[1] Vezi D. Drăghicescu, *Le problème du déterminisme social, Déterminisme biologique et déterminisme social*, Paris, 1903, p. 7.

Drăghicescu îşi manifestă de aceea dezaprobarea faţă de Comte, Spencer, Worms, Lilienfeld etc. Despre Spencer, de pildă, el scrie că acesta „îşi întemeiază opera sa sociologică pe calităţile primitive ale omului şi deduce din legile fiziologice aproape toate legile etice şi sociale" [2]. Pentru a arăta falsitatea unei asemenea poziţii, Drăghicescu se referă la biologii şi gînditorii care au sesizat şi au subliniat distincţia dintre determinismul biologic şi cel social. În această ordine de idei, el îi aminteşte pe Wallace, Huxley, Ward, Tarde, Espinas etc.

În ce constă, după Drăghicescu, distincţia dintre determinismul în natură şi cel în societate? Urmîndu-l pe Durkheim şi, mai ales, pe de Roberty, el subliniază: „Realitatea etico-socială nu numai că nu este naturală *stricto sensu*, dar natura sa este o «denaturare», o «răsturnare» a ordinii naturii sau, mai exact, este o *a doua natură*, reflectată, raţionabilă şi, în consecinţă, o a doua natură de ideal, de artă, de raţiune şi de intenţie, în opoziţie cu natura biologică sau alta, care este mecanică, spontană, neraţională, nereflectată şi care poate fi rezumată într-un singur cuvînt: natura organică a instinctului" [3].

Ideea ni se pare demnă de reţinut, pentru că Drăghicescu are în vedere aici conştiinţa ca factor distinctiv al socialului faţă de biologic. El arată determinarea naturală (sub multiple aspecte: fizic, biologic) a conştiinţei şi, în acelaşi timp, accentuează asupra raportului dintre conştiinţă şi societate. Naturaliştii, spune Drăghicescu, admit distincţia dintre determinismul mecanic şi cel chimic, dintre acestea şi cel biologic; ele nu se exclud, ci se completează. Atunci — întreabă gînditorul — de ce determinismul biologic trebuie să excludă determinismul social, care stă „la baza fenomenelor de conştiinţă"? [4].

De aici derivă şi ideea despre rolul omului în societate, rol pe care concepţiile sociologice naturaliste îl neagă sau îl denaturează. Un postulat al acestor concepţii, arată Drăghicescu, este că realitatea socială ar asculta de anumite legi comparabile cu acelea ale naturii; se atribuie fenomenelor etico-sociale necesitatea mecanică, iar legilor sociale rigoarea şi rigiditatea, care caracterizează fenomenele naturale. Este criticabil faptul, spune gînditorul, că aceşti savanţi naturalişti au căutat în lumea socială nu legile unei evoluţii, ci legile unei ordini fixe, imuabile. Ei consideră că, aşa cum înlănţuirea fenomenelor naturale este independentă de sentimentele şi trebuinţele oamenilor, fenomenele etico-sociale s-ar desfăşura, la rîndul lor, independent de indivizi. „Consecinţa acestor teze — remarcă Drăghicescu — este că individul, chiar şi în cele mai favorabile condiţii, este, în principiu, incapabil să modifice fie realitatea, fie legile sociale. Iniţiativa lui nu poate fi decît nulă, autonomia iluzorie, libertatea sa o greşeală" [5].

Sociologia pozitivă se bazează numai pe studiul unor fapte într-adevăr pozitive, dar — observă gînditorul — numai al faptelor de la începutul societăţii omeneşti, al unor forme de organizare staţionare şi inferioare (aproape de stadiul natural), generalizînd concluziile valabile pentru aceste forme la societatea contemporană avansată.

---

[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Ibidem*, p. 39.
[4] *Ibidem*, p. 45.
[5] D. Drăghicescu, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Paris, 1904, p. 2.

Discuția este dusă aici în special cu Lévy-Bruhl, care folosește, spune Drăghicescu, metoda de a dezbate problemele dintr-o știință din punctul de vedere al unor principii valabile pentru altă știință. „Dl. Lévy-Bruhl, de exemplu, în cartea sa remarcabilă despre morală — scrie Drăghicescu — rămîne tot timpul la punctul de vedere al altor științe. El nu judecă realitatea morală decît după realitatea fizică și punctul de plecare al reflecțiilor sale asupra moralei îi este oferit totdeauna de astronomie sau de fizică"[6]. Dar, dacă apropierea om-natură este marcantă pentru prima parte a societății umane, ea nu se poate susține pentru cea actuală, cînd omul este subiectul, obiectul și „agentul" (cel care acționează) al dezvoltării sociale.

Pentru a elibera știința socială de balastul naturalist este necesar deci, după Drăghicescu, să se recunoască caracterul specific al determinismului social și rolul individului în procesul social. Dar nu al individului conceput numai în determinarea lui biologică, ci înțeles în determinarea lui socială.

În susținerea acestei idei — a importanței socialului — gînditorul român îl urmează pe E. Durkheim. Dar el nu rămîne la poziția acestuia. Durkheim — spune Drăghicescu — a acceptat cu bună dreptate însemnătatea factorului social, dar a neglijat rolul individului. Or, replică gînditorul român, societatea fără individ este un nonsens. Drăghicescu adoptă de aceea poziția lui G. Tarde, care vorbea despre imposibilitatea unei sociologii obiective și cerea o subliniere a rolului individului în societate. Dar Drăghicescu dorește să realizeze o depășire atît a psihologiei care neagă rolul socialului, cît și a sociologiei care neagă rolul individului Găsind rezultanta acestor concepții în gîndirea lui E. de Roberty, Drăghicescu se pronunță pentru o știință a societății, știință pe care o denumește psihosociologie și care este , de fapt, o filozofie socială.

Într-o formulare de sinteză a concepției sale — care, plecînd de la E. de Roberty, îl depășește pe acesta prin accentuarea ideii perfectibilității umane —, D. Drăghicescu arată că psihologia individuală este imposibilă ca știință atîta timp cît se limitează exclusiv la individ și neagă influența decisivă a societății asupra formării conștiinței. La fel, sociologia care ar exclude din cercetările sale individul conștient, pentru a se limita doar la conceptul societății, ar fi lovită în rezultatele sale de aceeași sterilitate și neputință care lovesc psihologia individuală. De aceea, așa cum știința psihologiei, pentru a-și merita numele, trebuie să evolueze spre o psihologie interindividuală sau socială, sociologia, pentru a nu fi sterilă și contradictorie, trebuie să evolueze spre o sociologie psihologică, individuală. Este necesară și posibilă o știință care să poată îmbrățișa ansamblul studiilor corelative ale societății și ale conștiinței.

În acest fel se poate da răspuns, după Drăghicescu, și problemei evoluției sociale. Această evoluție se realizează — arată gînditorul — pe două laturi : evoluția societății în întregul ei și evoluția individului, laturi care se întrepătrund și se condiționează reciproc. Iar mobilul explicativ al acestei evoluții îl consideră Drăghicescu a fi idealul creator.

---

[6] *Ibidem*, p 4.

Idealul, după Drăghicescu, trebuie văzut într-o serie întreagă de determinări : armonie, perfecțiune, efort de autodepășire, invenție, scop, model și criteriu, prevedere, devenire, evoluție [7].

Idealul de perfecțiune, către care tinde toată dezvoltarea omului și a societății, este mereu realizat și mereu depășit, omenirea apropiindu-se treptat de el. Pe de o parte, idealul, arată gînditorul, este ceva fix și inaccesibil, „ca o stea polară a acțiunii", pe de altă parte el „ne apare mobil și fugitiv, dispărînd deîndată ce ne apropiem de el"[8]. În primul caz, se are în vedere evoluția în ansamblul ei. În cel de-al doilea, momentele intermediare ale evoluției.

Comparată cu teoria — similară ca formă sau ca denumire — a lui H.Bergson despre evoluția creatoare, teoria idealului creator a lui Drăghicescu își relevă în mod clar sensul ei pozitiv. În timp ce la gînditorul francez evoluția este determinată de instincte, idealul lui Drăghicescu, generat de aspirația spre perfecțiune, este o manifestare a rațiunii umane. În acest sens, spune gînditorul român, idealul este creator, în acest sens consideră el că spiritul are o realitate bine definită, exprimată prin creațiile științei și tehnicii, ale căror posibilități sînt socotite ca fiind nelimitate.

D. Drăghicescu îl critică în mod direct pe Bergson : „Evoluția — scrie el — nu este creatoare cum vrea dl. Bergson, căci ea nu este decît viziunea mai degrabă retrospectivă decît prospectivă, dar totdeauna exterioară și pasivă a creației, iar *forța* creatoare este idealul, adică conștiința reflectată cu aspirațiile ei nesăturate, care generează *idealul creator*"[9]. Dar ceea ce-i reproșează cu îndreptățire Drăghicescu lui Bergson este faptul că filozoful francez explică creațiile prin evoluția biologică, că el nu evidențiază specificitatea fenomenelor sociale. Evoluția biologică, arată Drăghicescu, nu poate să explice mișcările creatoare ale conștiinței, care devin explicabile numai prin înțelegerea determinării sociale a acesteia. „Iată de ce — arată Drăghicescu în prefața cărții sale *L'Idéal créateur* — teoriei biologice a d-lui Bergson despre *evoluția creatoare* i-am opus teoria sociologică a idealului creator, care justifică titlul acestui studiu"[10].

Idealul creator, determinat de aspirații, arată că scopul omului este de a ști, de a cunoaște, în aceasta exprimîndu-se semnificativ natura perfectibilă a ființei umane. De aceea Drăghicescu propune o răsturnare a formulei lui A. Comte : a ști este a prevedea cu scopul de a putea, în sensul : a dori cu tărie este a prevedea și a putea cu scopul de a ști. Pentru că, spune gînditorul român, omenirea n-a început prin a cunoaște, ci prin a dori, a năzui. „Dorințele noastre, totdeauna nesăturate — scrie el —, speranțele noastre primordiale, totdeauna în suferință, sînt setea de fericire și de dreptate ; speranța nedezrădăcinată într-o viață nelimitată, care răspunde aspirației noastre spre infinit ; setea de nestins pentru știință și o imensă speranță în aplicațiile tehnice pentru a învinge moartea și a realiza fericirea și viața viitoare"[11].

---

[7] Cf. D. Drăghicescu, *L'Idéal créateur. Essai psycho-sociologique sur l'évolution sociale* Paris, 1914, p. 5.

[8] *Ibidem*, p. 6.

[9] D. Drăghicescu, *L'Idéal créateur*..., ed. cit., p. 9.

[10] *Ibidem*, p. XIII.

[11] D. Drăghicescu, *Le renouveau religieux et la guerre mondiale*, București, 1916, p. 42.

Pe baza acestei teze, D. Drăghicescu imaginează o lume de dreptate și egalitate, în care oamenii și națiunile — stăpîne pe soarta lor — se vor putea bucura de binefacerile civilizației, ale științei, vor prospera continuu.

În concluzie, putem aprecia că D. Drăghicescu tratează problemele pe care gîndirea europeană a vremii sale le dezbătea cu pasiune, la un înalt nivel de generalizare și chiar într-o viziune cosmică. El depășește teoria, ajungînd la metateorie, prin stabilirea unor principii, prin cercetarea modalităților de desfășurare a evenimentelor. El se dezvăluie ca un gînditor profund, preocupat de rosturile existenței, de destinul omului.

De aceea, considerăm că de la G. Tarde și E. Durkheim, prin E. de Roberty, se ajunge în gîndirea europeană la o filozofie socială, reprezentată în mod strălucit de Dimitrie Drăghicescu.

PENTRU DEPĂŞIREA UNOR NEÎNŢELEGERI: EMPIRISM ŞI REALISM

DE

CLARA DAN

Nu aduce onoare filozofiei că neînţelegerile de principiu se amplifică prin utilizarea arbitrară a terminologiei; dar acesta e un fapt. Scopul comunicării de faţă este de a aduce un spor de claritate în definirea poziţiei unor curente contemporane faţă de nucleul problematicii gnoseologice: aceea a locului şi rolului atribuit subiectului în cunoaştere. Mai precis, vom încerca să conturăm poziţia unui materialism modern, dialectic în problema supusă dezbaterii, spre a elucida convergenţele, mult mai numeroase, credem, decît cele admise în mod curent cu alte orientări, precum şi divergenţele.

„Studiul empiric al experienţei contrazice empirismul", spune pe drept cuvînt F. Gonseth, sintetizînd aforistic una din concluziile lucrărilor lui J. Piaget. Prin lucrările lui Piaget, eroarea empirismului a fost demonstrată pe cale experimentală, adăugînd crucea la mormîntul săpat empirismului prin analiza de tip filozofic a procesului cunoaşterii moderne. Urmează însă să cercetăm *ce* anume din empirism a suferit un eşec şi care este relaţia dintre empirism şi realism?

Conform unor păreri răspîndite, empirismul şi realismul sînt concepţii înrudite, deoarece ambele admit primatul *obiectului* în cunoaştere; idealismul, în schimb, în diferitele sale variante, s-ar caracteriza, din contră, prin acordarea primatului *subiectivităţii*. După această opinie, *tot* ceea ce indică rolul activ, creator, constructiv al subiectului în cunoaştere ţine de tendinţa idealistă, pe cînd *tot* ceea ce arată reducerea subiectului la obiect, mularea subiectului pe obiect, caracterizează tendinţa realistă. Este modul în care, printre alţii, Jean Piaget concepe tabloul orientărilor filozofice, formulînd concluziile generale ale vastei sale opere în funcţie de aceste puncte de reper.

Primatul în cunoaştere (fie al obiectului, fie al subiectului) ni se pare însă o noţiune echivocă, cu sensuri ce pot fi contradictorii. Vom separa deci, în cadrul ideii de primat, în cunoaştere, două coordonate pe

Rev. filoz., 16, 1, p. 55—75, Bucureşti, 1969

care le vom demonstra **detașabile** : primul, referindu-se la *modalitatea construcției* cunoașterii, al doilea la *semnificația de ansamblu* a cunoașterii. Empirismul preconizează primatul obiectului în ambele sensuri : semnificația obiectivă a cunoașterii ia naștere, în cadrul empirismului, prin postularea unui subiect pasiv, pe care obiectul se impregnează, ca un corp solid pe o ceară. Analiza — fie de tip experimental, fie de tip reflexiv — a cunoașterii științifice moderne a demonstrat eroarea acestei *ultime* componente : rolul zdrobitor al *construcției* subiectului în cunoaștere poate fi considerat ca stabilit.

Dar afirmarea primatului *obiectului* ca *semnificație* a procesului cognitiv *nu* este neapărat solidară cu postularea unui subiect pasiv ; de asemenea, acceptarea primatului *subiectului* în *construirea* cunoașterii nu implică acceptarea aceluiași primat ca *sens integrativ* al procesului. Vom reține, pentru desemnarea *idealismului*, respectiv a *realismului*, opțiunea pentru primatul subiectului ori al obiectului ca *semnificație* a procesului cognitiv și vom arăta că ambele interpretări pot lua naștere pe baza admiterii unui subiect activ.

Să analizăm deci idealismul și realismul modern prin această prismă.

Definitorie pentru *idealism* este aprecierea intervenției construcției subiective în cunoaștere drept un element *perturbator* decisiv. În această concepție, intervenția necesară a construcției subiective zădărnicește efortul cognitiv : în plasa pe care subiectul o întinde pentru a capta obiectul, subiectul însuși se încurcă iremediabil. Din acest motiv, chiar termenul de cunoaștere devine impropriu. Imensul artificiu al științei este un instrument opac, un cuțit, cum spunea plastic Philipp Franck, cu care domină orbește, dar eficace un veșnic necunoscut și indescifrabil. Nota distinctivă a idealismului apare deci prin afirmarea *opacității* instrumentului de dominație în știință față de obiect. Primatul subiectului ca metodă de construcție se propagă astfel, devenind primat al subiectului ca semnificație a procesului.

Definitorii pentru *realism* sînt, dimpotrivă, *aprecierea* intervenției construcției subiective în cunoaștere drept *mijloc* decisiv pentru a aproxima obiectul, precum și *aprecierea* caracterului *perturbator* al subiectivității drept *secundară* față de rolul ei constructiv. Rolul constructiv al subiectivității constă, conform realismului, în crearea unui cod în care transpar cifrat legile obiectului.

Ne vom servi, pentru analiza realismului, de o analogie : anume radioul. Vom defini radioul ca aparatul construit care captează semnalele auditive de pe o arie incomparabil mai largă decît urechea : nu vom defini însă radioul ca aparatul care perturbă sunetele (cu toată existența secundară a unei asemenea perturbații) și nici cu un aparat generator de sunete. Totodată, radioul nu copiază urechea — mărindu-i proporțiile sau sensibilitatea ; el este o construcție proprie umană ce utilizează transformat și metamorfozat elemente de cunoaștere smulse naturii.

Am ales radioul drept model al cunoașterii, cu toate că de la un anumit punct analogia devine cel puțin problematică. Este oare aparatul conceptual tot atît de artificial ca construcție ca și radioul, fiind lipsit complet de elemente de mulaj, de copie, de dublură, sau aparatul conceptual ia naștere atît din elemente de reflectare directă, cît și din structurarea și selectarea lor, din adăugarea unor artificii asemănătoare artificiilor

de calcul? Răspunsurile la această chestiune sînt infinite, în funcţie de dozajul atribuit elementelor de imitaţie şi celor de construcţie artificială; dar această diversitate de opinii nu este jenantă, deoarece ea nu este hotărîtoare pentru fondul problemei: semnificaţia de ansamblu a cunoaşterii. Am ales, aşadar, cu bună ştiinţă, ca model al cunoaşterii cazul-limită cel mai nefavorabil, în care mulajul este practic nul, pentru a scoate la iveală independenţa semnificaţiei procesului cunoaşterii în ansamblul lui faţă de modalitatea de construcţie a aparatului. Chiar şi în acest caz extrem, *rezultatul* — atins pe calea artificialităţii maxime — este reproducerea unui dat exterior. În teleologia lor, analogia dintre aparatul de radio şi cel conceptual devine deplină. Independent chiar de calea discutabilă pe care apar noţiunile, judecăţile, teoriile, ele slujesc captarea obiectului, ele se subordonează obiectului, raţiunea lor de a fi este de a prinde şi exprima legi ale obiectului. Izomorfismul ideilor despre obiect cu obiectul apare, aşadar, ca *rezultat*, şi nu neapărat ca structură a procesului cognitiv; obiectul transpare, într-un mod cifrat, în acest aparat. Şlefuirea noţiunilor, rafinarea şi complicarea instrumentului, perfecţionarea codului propriu au drept rezultat captarea mai clară, mai amplă, mai autentică a obiectului. Subiectul *activ* se înscrie, aşadar, în cunoaştere, în această concepţie, în mod hotărîtor, *nu* prin perturbările pe care ideaţia, datorită ideaţiei, le-ar aduce obiectului, ci, dimpotrivă, prin aprecierea reţelei ideative drept mijloc unic şi eficace de aproximare a obiectului. Am putea spune, parafrazîndu-l pe Bachelard, că, în aproximarea crescîndă a obiectului, aspectele deformatoare ale construcţiei subiective se pierd într-o magmă informă, pe cînd aspectele pozitive ale construcţiei se leagă asertoric, pavînd drumul spre obiect. În realism, aşadar, primatul subiectului ca constructor de cunoştinţe este apreciat drept mijloc ce *realizează* primatul obiectului ca semnificaţie a procesului cognitiv.

Am omis, cu bună ştiinţă, teoria amalgamului subiect-obiect în cunoaştere, care totuşi numără cei mai mulţi adepţi, deoarece această teorie nu ni se pare autonomă. Idealismul, ca şi realismul, admit că adevărul este un compus al subiectului şi al obiectului (iar ideea că materialismul dialectic ar ţinti obiectul în puritatea lui, în afara adaosului subiectiv, este o simplă prejudecată). Teoria amalgamului subiect-obiect se disociază, intrînd în cîmpul gravitaţional fie al idealismului, fie al realismului; complementaritatea statică se dinamizează, subordonînd unul din aspecte în funcţie de *semnificaţia* atribuită întregului proces cognitiv:

— aprecierea componentei subiective a adevărului drept iremediabil *deformatoare* a obiectului, simbioza subiect-obiect dînd naştere unui bastard puternic, dar cu ochii legaţi, aparţine de drept idealismului, pe cînd,

— aprecierea componentei subiective drept unicul mijloc de a crea un aparat în care transpar cifrat legile obiectului aparţine de drept realismului.

Iar efortul aproximării veridice a obiectului prin reţeaua ideativă este mereu încununat de succes, în pofida requiem-urilor nenumărate care i-au fost dedicate.

Este oare un exces de optimism să sperăm că disociind noţiunea de primat în cunoaştere în două componente independente se poate realiza un acord mai vast între gînditorii care acceptă primatul obiectului ca sens integrativ al cunoaşterii?

NEGATIVITATEA GÎNDIRII

DE

HENRI WALD

Pozitivismul, în descreştere ca empirism logic, dar în creştere ca structuralism, continuă să reducă obiectul la un ansamblu de operaţii ale subiectului, lăsînd gîndirii doar menirea de a organiza, în mod coerent, relaţiile dintre diferitele fapte de experienţă. Şi astfel, încetul cu încetul, ontologia a fost absorbită de gnoseologie, gnoseologia de logică şi, în cele din urmă, n-a mai rămas din logică decît o sintaxă a limbajului ştiinţific. Dacă se contestă existenţa obiectivă a proprietăţilor esenţiale, gîndirea se atrofiază şi nu mai lasă în urma ei decît semnele sensibile cu ajutorul cărora s-a desfăşurat. Lipsit de esenţialitate, obiectul se dezobiectivizează, se subiectivizează şi nu mai trebuie să fie *gîndit*, ci doar *numit*. Fără proprietăţile lui esenţiale, obiectul încetează să mai fie obiect şi se dizolvă în operaţiile subiectului, iar gîndirea încetează să mai fie gîndire şi se pierde în sistemul de semne în care şi prin care a funcţionat. O lume lipsită de dimensiunea esenţialităţii poate fi stăpînită de om fără gîndire, doar cu ajutorul sistemelor de semne.

Gîndirea apare, astfel, ca o iluzie naivă, care se iveşte în decursul operaţiilor cu semne. Ea începe să fie socotită ca o prejudecată a veacurilor trecute.

Topirea obiectelor în subiect a dus, în mod paradoxal, la aruncarea subiectului în lumea obiectelor. Reducerea lumii la aspectele ei sensibile a atras după sine reducerea cunoaşterii la sensibilitate. Excesul de umanism a generat antiumanismul. Subiectivismul s-a răsturnat în obiectivism şi abstractismul s-a prăbuşit în concretism. Din *creator* al acestei lumi, omul s-a trezit, dintr-odată, *azvîrlit* în această lume.

Într-un asemenea climat intelectual, a gîndi nu mai înseamnă altceva decît a mînui semnele limbii.

Avînd proprietatea de a se face uitată, vorbirea a atras în mult mai mică măsură atenţia asupra ei decît gîndirea. Pînă acum o sută de ani vorbirea era considerată, în general, doar ca un instrument cu ajutorul căruia oamenii îşi comunică unii altora gînduri deja formate. Upanişadele afirmaseră de mult că, dacă nu ar axista vorbirea, nu ar fi cunoscute nici

binele, nici răul, nici adevărul și nici minciuna, nici satisfacția și nici decepția, dar de atunci încoace puțini au fost aceia care s-au oprit asupra rolului pe care îl joacă vorbirea în însăși formarea gîndurilor.

În vremea din urmă însă, descoperirea faptului că vorbirea nu este numai un mijloc de comunicare, ci și un mijloc de formare a ideilor, că limbajul este unitatea dintre vorbire și gîndire, a dus la transformarea gîndirii într-un efect secundar al vorbirii. De vreme ce limba nu este doar un instrument al gîndirii noastre, ci substanța și esența acesteia, nu se pot oare construi mașini care să combine semne fără să mai fie tulburate de gîndire? O mașină cibernetică se dispensează de gîndire. Tocmai prin faptul că a scăpat de gîndire este superior creierul electronic celui uman. Eliberată de gîndire, mașina este mai precisă, mai rapidă și mai supusă.

Într-adevăr, o asemenea lume, în care n-ar exista nimic altceva decît diverse sisteme de organizare a materiei, care ar emite și ar recepționa mesaje, ar fi inevitabil sortită unei „morți informaționale".

Presa, radioul, televiziunea, cinematograful ar duce, în cele din urmă, la o nivelare perfectă a informației. Oamenii ar sta față în față fără să mai aibă ce să-și comunice unii altora. Banalizarea ar duce la o tăcere absolută. Acolo unde dezordinea a învins ordinea, unde uniformizarea a distrus diferențierea, unde nivelarea a șters reliefurile, gîndirea dispare și nimic nou nu mai este posibil.

Gîndirea s-a ivit însă tocmai din opoziția omului față de tendințele ruinătoare ale naturii. Gîndirea este, înainte de toate, un refuz. Inventînd unealta și vorbirea, omul a început să gîndească, să depășească oglindirea senzorială a fenomenului, reflectînd esențe din ce în ce mai adînci, să treacă dincolo de prezent, prospectînd un viitor din ce în ce mai îndepărtat, să se distanțeze de concret, făurind abstracții din ce în ce mai înalte. Gîndirea nu poate gîndi decît prin opoziție.

Prin gîndire, omul refuză să rămînă la oglindirea senzorială a individualului, a concretului, a prezentului, refuză să se supună forțelor spontane ale naturii, refuză să se oprească la cunoștințele dobîndite și la realizările obținute. Acceptarea ori nici nu este precedată de gîndire, ori marchează încetarea ei. Gîndirea este un act de împotrivire. Gîndind, cu ajutorul uneltelor și al vorbirii, a izbutit omul să devină singura ființă în stare să se opună mediului său înconjurător.

Ceea ce caracterizează gîndirea nu sînt formele ei logice — noțiunea, judecata, raționamentul — general-umane și de maximă stabilitate, ci procesul care se desfășoară în și prin ele. După cum *stabilitatea* relativă a lucrurilor nu anulează *mișcarea* lor absolută, tot așa *formele logice* ale gîndirii nu împiedică *activitatea* gîndirii. Mișcarea absolută a lucrurilor este condiționată tocmai de relativa lor stabilitate. Există întotdeauna *ceva* care se află în mișcare. Formele logice fac posibilă gîndirea tocmai prin extrema lor stabilitate. Cum ar fi putut gîndirea, în ciuda prăbușirii Turnului Babel, să reflecte proprietățile stabile ale lucrurilor fără stabilitatea formelor ei logice? Mișcîndu-se, gîndirea caută mereu ceea ce este stabil, constanțe din ce în ce mai adînci.

Gîndirea este prin însăși originea și esența ei un act polemic, eretic, negator. Tendința demistificantă a gîndirii ajunge, în cele din urmă, la afirmarea unui nou adevăr. Ne urmată de pozitivitate, negativitatea gîndirii degenerează în negativism. Gîndirea nu neagă niciodată în mod

absolut, ci numai relativ : negînd, afirmă. Dacă nonexistența gîndirii este posibilă, gîndirea neexistenței este imposibilă. Gîndirea nu poate gîndi neantul, ci numai depășirea. Gîndirea nu neagă o dată pentru totdeauna. Capacitatea de negare a gîndirii trebuie *fără întrerupere reînnoită.*

Gîndirea este cea mai înaltă formă de manifestare a permanentei neîmpăcări umane cu ceea ce s-a și realizat. Practica este demersul pozitiv al acestei neîmpăcări.

Primejdia degradării spiritului în litera lui a provocat multiple reacțiuni. Îngrijorat de „cultul literei-imagine", de „tirania literei", de despotismul scrierii, Ferdinand de Saussure îi chema pe lingviști să se opună acestei noi căderi a spiritului sub dominația materiei, să lupte împotriva răsturnării raporturilor ierarhice dintre limbaj și scriere. Mai recent, s-a spus că, „din momentul în care se creează scrierea, începe administrația și încetează gîndirea . . .".

Subordonată vorbirii și gîndirii, scrierea nu împiedică desfășurarea rațiunii mai mult decît stinghereşte aerul decolarea avioanelor. Principala realizare a scrierii nu constă în „alienarea" gîndirii de ea însăși, ci în sprijinirea ei.

Solidificarea gîndirii este un rezultat secundar al scrierii. Menirea ei principală a fost să sporească ritmul de generalizare și abstractizare, să tezaurizeze și să colectivizeze amintirea succeselor. Modificarea gîndirii este un deșeu al scrierii tot așa după cum absurditatea este un deșeu al rațiunii. Scrierea a desăvîrșit caracterul *mediat* al legăturii omului cu mediul său ambiant. Nu există altă apropriere a lumii decît aceea care trece prin medierea semnelor.

De altfel, unealta este și ea un simbol. Ea este un fragment de natură care începe să simbolizeze anumite proprietăți asemănătoare ale unor lucruri. Însemnătatea unei unelte constă în faptul că se referă la altceva decît la ea însăși.

În sensul cel mai larg, scrierea a început o dată cu desăvîrșirea trecerii de la antropoid la om. Se pare că omul a simțit de la început nevoia să-și sprijine vorbirea și gîndirea nu numai pe unica dimensiune a timpului, ci și pe cele trei dimensiuni ale spațiului. Față de simbolismul fonic, simbolismul grafic are avantajul unei mai mari stabilități și al unei mai întinse accesibilități.

Arta figurativă este, la originea ei, mult mai aproape de scriere decît de artă. Ea este în mult mai mare măsură transcriere simbolică a limbajului decît descripție a naturii.

Împreună cu vorbirea, scrierea alcătuiește principalul instrument cu ajutorul căruia se construiesc abstracțiile. Funcția principală a scrierii nu este oglindirea senzorială a fenomenalității lucrurilor, ci fundamentarea reflectării raționale a esenței lor. Legătura scrierii cu realitatea trece prin vorbire și gîndire. Omul desprinde din natură fragmente pe care le folosește, *ca unelte*, împotriva restului naturii și, *ca simboluri*, pentru a pătrunde dincolo de sensibil, pînă la inteligibil. Materialitatea scrierii servește spiritualitatea gîndurilor. De aceea, istoria scrierii este procesul prin care materialitatea semnelor devine din ce în ce mai *transparentă* : desenul, pictograma, ideograma, hieroglifa, litera înseamnă din ce în ce mai puțin prin ele însele. Omul este om *nu* prin faptul că îl interesează lucrurile pentru *materialitatea* lor, ci fiindcă îl interesează lucrurile pentru *semnificația* lor. Numai în lumina semnificației lor poate omul să le schimbe materia-

litatea. Fiind constructor de semnificaţii poate omul să transforme lumea. Prin nelimitata sa capacitate de a făuri semnificaţii, omul este calitativ deosebit de toate celelalte fiinţe. Antropoidul a devenit om din momentul în care a reuşit să utilizeze lucrurile nu numai pentru substanţa lor asimilabilă, ci şi pentru semnificaţia lor comunicabilă. Prin intermediul semnificaţiilor, omul a izbutit să depăşească natura şi să creeze cultura, să adauge biosferei o noosferă. Un lung şir de „eliberări" a pregătit marea emancipare a omului de sub dominaţia naturii. Omul este produsul celei mai mari răzvrătiri din istoria materiei, deoarece, inventînd unealta şi vorbirea, a devenit singura fiinţă gînditoare. Numai gîndind a izbutit omul să parcurgă, cu aceeaşi structură biologică, drumul care duce de la piatra necioplită la navele cosmice. Cultura noastră electronică, veche de abia cincizeci de ani, are ca suport un aparat fiziologic care datează de patruzeci de mii de ani. Capacitatea spirituală şi nu puterea biologică i-a permis omului să îmblînzească forţele naturii. Omul a depăşit adaptarea la natură şi a început înfruntarea ei nu mînuind pur şi simplu semne, ci gîndind cu ajutorul lor. Gîndirea nu este un reziduu inutil rezultat din operaţiile cu semne.

Tocmai existenţa gîndirii este aceea care diferenţiază radical contactul mediat al omului cu natura de legătura *imediată* a animalului cu natura. De aici şi modul mijlocit şi lingvistic prin care oamenii comunică între ei. Numai comunicarea nelingvistică dintre animale se propagă direct; comunicarea lingvistică dintre oameni se realizează indirect, prin intermediul gîndirii. Lipsite de gîndire, mijloacele nelingvistice de comunicare nu sînt altceva decît acte de desemnare şi apel, nemijlocit legate de o anume situaţie concretă şi prezentă, fără putere de generalizare. Dimpotrivă, limbajul uman, propriu singurei fiinţe în stare să se împotrivească naturii, exprimă abstracţii care reflectă ceea ce nu este accesibil simţurilor. De aceea, el subţiază materialitatea semnificantului în favoarea spiritualităţii semnificaţiilor. Fără gîndire, limbajul s-ar reduce, într-adevăr, la un complex de senzaţii auditive, şi mai ales vizuale. Sensibilizarea artistică a semnificantului este un produs tardiv şi superior al gîndirii.

Oboseala de a gîndi este din ce în ce mai alarmantă, de cînd ilustraţiile invadează textele, cinematograful ecranizează literatura şi televiziunea înlocuieşte lectura cu imagini. Maşinile de calcul sporesc şi ele primejdia atrofierii gîndirii. Se accentuează tendinţa de a ne reîntoarce, cu ajutorul celor mai moderne mijloace tehnice, la epoca în care gîndirea naviga în imediata apropiere a faptelor. Numai citirea şi convorbirea pot contracara această discreditare a gîndirii. Numai lectura, conversaţia şi discursul interior permit distanţarea semnificantului de semnificat, diafanizarea primului şi abstractizarea celuilalt, tensiunea lor şi, prin urmare, intensificarea gîndirii.

De altfel, vorbirea transformă în gînduri nu numai *reflectarea* de către subiect a obiectului, ci şi *reacţiile* subiectului faţă de obiect. Gîndirea nu poate fi înlăturată şi din pricină că o alimentează mereu adversitatea umană faţă de tot ceea ce stinghereşte înaintarea istoriei. Fără gîndire, maşinile ar funcţiona pînă la completa istovire a capacităţii lor informaţionale şi apoi s-ar nărui ca tot ceea ce nu este însufleţit de lupta omenească.

Pericolul există. Însă cîtă vreme este gîndit, riposta mai e posibilă, şi gîndirea îşi păstrează rolul ei în istoria omului.

CONSIDERAȚII ASUPRA SPECIFICULUI DETERMINISMULUI ÎN ISTORIE

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Istoricul care aspiră să depășească prezentarea empirică a faptelor este, în mod natural, preocupat în lucrările sale de explicarea evenimentelor, de cercetarea cauzelor lor. El va căuta legătura între fapte aparent disparate, va căuta cauzele, necesitatea sau generalul, spre a putea explica înlănțuirea, cursul evenimentelor, spre a explica acțiunile personalităților și concordanța sau neconcordanța dintre țelul urmărit de oameni și rezultatele practice ale acțiunilor lor. E un adevăr de necontestat că activitatea umană se desfășoară în situații, în condiții determinate, așa cum au rezultat ele din procesul istoric anterior, că acțiunile oamenilor sînt influențate puternic de aceste condiții.

Determinismul istoric este însă foarte complex și are trăsăturile sale specifice. Ezitările sau rezervele unor istorici în a-l admite, numeroasele controverse în această problemă se datoresc în parte și faptului că se produce adeseori o confuzie între un anumit model de determinism — de obicei cel din științele naturii, oferit drept prototip — și manifestarea complexă și specifică a cauzalității, a necesității în domeniul istoriei. În realitate, determinismul istoric prezintă atît trăsături generale, caracteristice determinismului din toate zonele realității, cît și trăsături specifice, decurgînd din particularitățile obiectului investigat de știința istoriei.

În lumina principiilor marxiste asupra determinismului social ne propunem o cercetare a determinismului așa cum se manifestă el în istorie, în funcție de specificul faptelor istorice, în funcție de particularitățile obiectului cercetat de știința istoriei.

Se poate spune că, reflectînd specificul faptelor istorice, determinismul istoric prezintă un plus de complexitate. Pe de o parte, el oglindește faptul că istoria este o știință socială (prezintă, prin urmare, complexitatea cauzală a tuturor fenomenelor sociale), iar pe de altă parte oglindește împrejurarea că istoria este o știință a evoluției, a dezvoltării, o știință care studiază faptele sociale sub raportul devenirii lor concrete.

Determinismul istoric are deci o structură complexă, decurgînd din aceste caracteristici principale ale ştiinţei istoriei. În continuare vom examina trăsăturile specifice ale determinismului istoric, pornind de la cele două coordonate principale ale istoriei, amintite mai sus, coordonate ce ne permit să stabilim următoarele principii de bază, de care trebuie să se ţină seama în cercetarea determinismului în istorie : 1) multiplicitatea cauzelor care concurcă la producerea faptelor istorice şi interacţiunea lor complexă şi 2) istoricitatea, variabilitatea obiectului istoriei şi a cauzelor faptelor istorice.

1. MULTIPLICITATEA CAUZELOR FAPTELOR ISTORICE ŞI INTERACŢIUNEA LOR COMPLEXĂ

În desfăşurarea evenimentelor istoriei umane pot interveni cauze numeroase, ce acţionează de regulă concomitent, cauze provenind atît din mediul cosmic, natural, cît şi din anumite zone ale socialului (sfera economică, politică, cultural-spirituală etc.).

De bună seamă, în societate acţionează legi specifice, dar şi altele mai generale. Omul e o fiinţă vie, avînd o structură psihosomatică şi anumite acţiuni ale sale sînt supuse determinismului biologic. În acţiunile fiinţei vii se împletesc determinări multiple, de natură fizică, biologică şi chiar cosmică; în plus, la om se adaugă şi determinări de natură economică, psihică sau religioasă, ca şi cele provenite din capacitatea sa de a reflecta realitatea, de a o cunoaşte şi, în măsura în care o cunoaşte, de a acţiona liber. Capacitatea omului de a cunoaşte şi a anticipa asupra mersului evenimentelor introduce în acţiunile sale noi determinări, ceea ce complică mult manifestarea determinismului social.

În istorie, toţi aceşti determinatori, care acţionează de regulă concomitent, fac ca manifestarea unor legităţi să ia forme concrete foarte variate, încît rezultatul se poate atribui cu mare greutate unei legităţi sau alteia, fiind dificil (unii istorici afirmă chiar că imposibil) de a stabili care anume cauză a produs cutare efect.

Deşi, *în ultimă instanţă*, în dezvoltarea istorică de ansamblu, hotărîtor rămîne factorul *economic* (relaţiile de producţie) [1], istoria, care nu urmăreşte *generalul pur*, manifestat doar în ultimă instanţă, ci *manifestarea concretă a generalului printr-o multiplicitate de fapte particulare*, trebuie să cerceteze aceste interacţiuni complexe, ce explică evenimentele istorice reale, în concretitudinea lor. Altfel, istoria s-ar confunda cu sociologia generală sau cu materialismul istoric. Principiul multiplicităţii cauzelor care concură la producerea evenimentelor istorice nu conduce la negarea rolului în ultimă instanţă determinant — în dezvoltarea de ansamblu a societăţii — al relaţiilor economice, ci nuanţează înţelegerea interacţiunii cauzelor. Recunoaşterea acestei multiplicităţi relevă complexitatea determinismului istoric stabilind că : a) în istorie intervin cauze multiple (*n* cauze), care de

[1] Relaţiile economice au un rol hotărîtor, în ultimă analiză, întrucît omul acţionează mai întîi în vederea asigurării existenţei, prin producţia socială, şi în felul acesta el intră în anumite raporturi economice şi sociale, declanşează anumite legi. Activitatea economică e primordială tocmai pentru că ea răspunde nevoilor existenţei însăşi a omului ; ea constituie nucleul, fundamentul vieţii sociale, în absenţa căruia societatea s-ar dezintegra. Toate celelalte activităţi ale omului trebuie să fie în acord cu existenţa sa socială, s-o favorizeze, chiar dacă ele răspund unor cerinţe de ordin spiritual.

regulă acţionează concomitent; b) dintre aceste (n) cauze, hotărîtoare în ultimă analiză, pentru dezvoltarea de ansamblu, rămîn raporturile economice; c) acţiunea celorlalte ($n - 1$) cauze nu e anulată automat de cea economică, ci are loc un proces de interacţiune. Acţiunea factorului economic nu se realizează spontan şi direct, ci mediat, prin intermediul celorlalţi determinanţi (ideologie, psihologie socială), care la rîndul lor pot accelera sau încetini cauza fundamentală, o pot masca, o pot devia pentru un moment, îi pot imprima o anumită coloratură.

Baza economică nu poate călăuzi fiecare pas al dezvoltării suprastructurii, schimbările în bază nu au un corespondent imediat în formele conştiinţei sociale. Relaţiile de producţie îşi pun pecetea pe *orientarea generală* a culturii unei epoci. Schimbarea raporturilor economice determină schimbări în întreaga viaţă socială atunci cînd e vorba de schimbarea tipului de raporturi, deci în momentele principale ale dezvoltării, în punctele nodale ale istoriei.

Formele suprastructurii, formele conştiinţei sociale, derivînd din existenţa socială a indivizilor, a claselor, au o relativă autonomie şi exercită o influenţă importantă asupra desfăşurării procesului istoric. Formele conştiinţei sociale, au, fiecare, o structură specifică, un fond de idei, o tematică, metode specifice, tehnici, stiluri, legi proprii, răspund unor anumite necesităţi distincte ale vieţii omului. Ele nu au însă o independenţă absolută în raport cu baza, o autonomie absolută: o dată cu schimbarea tipului de raporturi sociale, ca, de exemplu, trecerea de la feudalism la societatea modernă, capitalistă, se modifică şi orientarea lor generală, iar existenţa socială a oamenilor se oglindeşte, în mod specific şi constant, în formele conştiinţei sociale.

Factorul care poate exercita cea mai puternică influenţă asupra dezvoltării istorice îl constituie însă omul, cu condiţia de a cunoaşte bine structura şi funcţiile vieţii sociale, legile dezvoltării sociale, spre a putea interveni în mod eficient în desfăşurarea evenimentelor.

2. VARIABILITATEA, ISTORICITATEA OBIECTULUI ŞI A CAUZELOR CARE ACŢIONEAZĂ ÎN ISTORIE

Studiind dezvoltarea socială concretă, istoria are ca obiect de cercetare fenomene variabile, sau, mai precis, cercetează faptele în variabilitatea lor. Punctul de vedere istoric este cel al devenirii, al dezvoltării concrete a umanităţii. Or, o caracteristică principală a societăţii umane o constituie evoluţia ei continuă, transformarea, progresul. Categoriile cu care operează istoria — om, relaţii economice, suprastructura instituţională, idei şi credinţe — şi care pot fi atît obiect de cercetare, cît şi cauze ale evenimentelor, sînt supuse unei evoluţii, unui progres ce modifică raporturile dintre ele, importanţa lor în ansamblul determinismului istoric. Să ne referim mai întîi la om. Prin acţiunile oamenilor se manifestă legităţi obiective, dar nu fatale: sfera cunoaşterii umane lărgindu-se treptat, dezvoltîndu-se forţele de producţie şi perfecţionîndu-se raporturile sociale, se lărgeşte şi sfera activităţii libere a omului. Cunoscînd într-o măsură tot mai mare realitatea socială, omul poate acţiona din ce în ce mai liber în vederea

atingerii unor anumite scopuri, care i se par a fi în concordanță cu dezvoltarae socială.

Nu numai sfera cunoașterii umane se extinde continuu, ci evoluează și sentimentele, concepțiile, credințele oamenilor. (Mult mai mare era, de pildă, ponderea credinței în antichitate și evul mediu, în ansamblul vieții sociale a oamenilor, comparativ cu epoca modernă, și, în consecință, altul e rolul jucat de religie, de credințele religioase în istorie, în diferite epoci).

Ne-am referit în rîndurile de mai sus la om, la factorul subiectiv al istoriei. Dar sfera subiectivă, foarte labilă, după cum s-a văzut, constituie, din punctul de vedere al existenței, o componentă reală, obiectivă a determinismului istoric, și încă una foarte importantă.

Variabilitatea faptelor istorice nu se înregistrează numai de la o epocă la alta, ci și de la un popor la altul, se înregistrează adică și pe coordonata spațială. Instituții, moravuri, tradiții specifice, acumulate adesea de la o epocă la alta, imprimă o notă particulară manifestării legilor generale în istoria fiecărui popor, notă particulară ce urmează a fi relevată tocmai de storiografie, o dată cu stabilirea generalului.

Fiecare tip de societate are deci legile sale proprii de dezvoltare, și acestea îmbracă forme specifice într-o țară sau alta : tocmai această îmbinare a generalului cu particularul — în funcție de timp și de loc — interesează pe cel ce se ocupă cu studiul istoriei societății umane. Istoricul nu poate studia un tip de societate aplicîndu-i o schemă universal valabilă. Cunoașterea legilor generale, a caracteristicilor generale proprii unui tip de societate, unei orînduiri istorice, va constitui pentru el doar un îndreptar metodologic, completat cu principiul *istoricității metodologiei* folosite în istorie, principiu ce decurge din variabilitatea vieții sociale, a componentelor ei.

Dar în istorie atît factorii obiectivi, cît și cei subiectivi pot fi influențați și modificați prin intervenția *conștientă* a omului. Omul constituie, în epoca contemporană, cel mai important factor al schimbărilor ce se produc în viața socială, al variabilității sociale : cunoscînd alcătuirea societății, legile ei, el poate să realizeze în mod conștient, deliberat ceea ce altădată făcea în mod spontan, să declanșeze anumite legi. Cunoscînd rolul și importanța celorlalți determinatori, omul poate interveni prin activitatea sa planificată, modificîndu-i, calculînd efectele lor în vederea obținerii unor anumite rezultate. Omul urmărește anumite scopuri și acționează într-o direcție sau alta fiind convins că e posibil să obțină *rezultatele* dorite. *Determinismul* e un implicat fundamental al acțiunilor sale. Cunoscînd alcătuirea societății al cărei membru este, omul caută calea care să-l ducă la rezultatele dorite, caută să se folosească de anumiți determinatori. Schema jocului de șah pare inspirată de mecanismul activității (totdeauna mai complexă) desfășurată de om în societate : se urmărește obținerea unei poziții cît mai bune (cunoscute fiind structura și regulile jocului), efectuarea unei mișcări cu efecte multiple, cît mai avantajoase, se consimte la sacrificii momentane spre a se obține apoi avantaje mai mari etc. De altfel, în istorie marile personalități au putut anticipa într-o măsură cursul evenimentelor. În aceasta stă în fond secretul acțiunilor lor. Ele au putut acționa chiar împotriva unor interese de moment sau împotriva intereselor claselor din care proveneau (e cazul multor revoluționari) tocmai pentru că au ac-

ţionat împotriva unor determinanţi şi în favoarea altora cu efecte mai îndepărtate, au anticipat cursul evenimentelor.

Această variabilitate pe multiple planuri a componentelor vieţii sociale se va traduce pe planul determinismului istoric în necesitatea de a lua în considerare modificările ce intervin în raporturile dintre factorii sociali : interacţiunea determinatorilor social-istorici primeşte modificări permanente — în funcţie de timp, de loc, de capacitatea de cunoaştere a omului —, care trebuie reflectate ca atare de istoriografie. Trebuie să se evite extinderea mecanică a concepţiei rezultînd din studiul societăţii actuale asupra unor perioade din trecut sau concluziile deduse din studierea istoriei unui popor asupra istoriei altor popoare.

Atît principiul multiplicităţii cauzelor faptelor istorice, cît şi cel al variabilităţii lor nu trebuie, firește, absolutizate, unilateralizate. A recunoaşte multiplicitatea cauzelor şi interacţiunea lor complexă presupune totodată recunoaşterea unităţii vieţii sociale şi admiterea unei ierarhii a factorilor sociali, în opoziţie cu concepţia atomară, empiristă asupra vieţii sociale. Afirmarea principiului variabilităţii nu semnifică postularea unei concepţii mobiliste, ce nu admite continuitatea, relativa stabilitate a vieţii sociale, ci, dimpotrivă, cere luarea în considerare a ambelor laturi ale procesului dezvoltării, în unitatea lor dialectică.

CE ESTE ISTORIOLOGIA FILOZOFIEI?

DE

ION BANU

Istoriologia filozofiei este una din disciplinele filozofice, este teoria — incluzînd metodologia — unei alte discipline : istoriografia filozofiei, funcţionînd ca metateorie a acesteia din urmă. Ca orice filozofie autentică, istoriologia filozofiei îşi are temeiul ultim în fapte, în speţă faptele de istorie a filozofiei. Dar ea stabileşte contactul cu acest temei „empiric" prin intermediul istoriografiei filozofiei, ale cărei metode, în covîrşitoare măsură, aparţin domeniului ştiinţelor, iar nu filozofiei.

Întemeierea teoretică a principiilor fundamentale ale istoriologiei filozofiei nu poate avea loc în însuşi cadrul istoriologiei filozofiei, ci în afara ei, în domeniul unui sistem filozofic de maximă generalitate, în speţă sistemul filozofic al marxismului.

Principiile fundamentale ale istoriologiei filozofiei reprezintă un sistem dinamic, mereu perfectibil, de categorii şi legi epistemologice şi metodologice. *Istoriologia filozofiei* făureşte în acest mod un universal concret pe care *istoriografia filozofiei* îl proiectează asupra faptelor *istoriei filozofiei* dezvăluind mai profund esenţa semnificaţiilor şi a mişcării lor reale necesare.

Istoriologia filozofiei elaborează astfel un *model istoriologic* dinamic, mereu provizoriu, care redă planul universal al apariţiei şi desfăşurării milenare a gîndirii filozofice. Istoriografia filozofiei, deşi pleacă în mod empiric de la faptele de istorie a filozofiei, e obligată să le redea în discursivitatea legăturilor lor reale, legături care nu sînt date aproape niciodată în mod empiric. Ea este deci obligată să procedeze la o operă de *reconstrucţie*. Ea nu poate asigura în alt mod conformitatea reconstrucţiei cu edificiul dispărut decît utilizînd modelul dinamic istoriologic.

★

I. Premisa constituirii istoriologiei filozofiei este principiul de *legitate* în istoria filozofiei. Ca atare, întemeierea lui teoretică are caracter prealabil. Legitatea apare avînd o *dublă modalitate*, vizînd : a) caracterul necesar, dar totodată contradictoriu, prin opoziţii selective de idei şi orientări filozofice,

al apariției și dezvoltării problemelor și soluțiilor filozofice *fundamentale*, al progresiunii lor în conținut (cognitiv) și formă (logică); b) caracterul necesar, de asemenea contradictoriu, al anumitor raporturi între filozofic și realitatea social-istorică, raporturi în care se afirmă, în ultimă analiză, primordialitatea istoricului asupra logicului.

Principiul legității funcționează doar asociat unei triple coordonări:

1. Coordonat cu principiul autonomiei personalității filozofice, al independenței fanteziei sale creatoare emanînd din stări emoționale, lirice, al modalităților sale singulare de ordin cultural-efectiv. Dubla necesitate consemnată mai sus nu acoperă niciodată integral creația filozofului. Rămîne mereu ceva, care, deși determinat, se află în afara dublei legități de mai sus; mai rămîne, în fine, ceva străin de orice determinare descifrabilă. Legile există nu spre a epuiza sfera meditației filozofice, ci spre a statornici întinderea și natura acelui cîmp teoretic ce se arată subordonat unei continuități logice și istorice și care, *eo ipso*, se delimitează de rest cum s-ar delimita tema muzicală într-o variație pe temă. Legile vizează un anumit universal filozofic, care, în orice filozofie autentică, există prin și peste individual. Este un universal pe care filozoful l-a absorbit de cele mai multe ori în mod inconștient, dar cu necesitate, sub imperiul unui dat logic și istoric preexistent și care va iradia asupra istoriei ulterioare, logice și sociale. În jocul complex, subtil, de obicei inconștient, dintre necesitatea logică și autonomia personalității, dimensiunile legicului sînt determinate: a) de capacitatea pe care o are personalitatea dată de a exercita *influențe durabile* asupra mișcării ulterioare a ideilor, așadar, de capacitatea ei de a participa la procesul contradictoriu selectiv care a dus la formarea filozofiei zilelor noastre, deci de *a se regăsi* în aceasta din urmă; b) de ceea ce într-un sistem filozofic se vădește a fi acordat — genetic, funcțional — unor moduri de existență socială.

2. Coordonat cu principiul *totalității de sistem*. Din examinarea celor două modalități ale legității, rezultă — în măsura în care aceasta se exercită asupra relațiilor *exterioare* sistemelor filozofice — că legitatea „detașează" filozofeme din sistemul în care ele au apărut. Astfel, firul de continuitate progresivă care duce de la Ideea platonică spre forma aristotelică, apoi spre cea averroistă și spre cea baconiană, este un fir pe care merge evoluția contradictorie a ideii de esență. Dar fiecare din aceste concepte e integrat în *alt* sistem filozofic. Linia de continuitate, prin forța legică a procesului de adecvare cognitivă mereu sporită a conceptului dat, reunește cele patru concepte, „desfăcîndu-le" din sistemele lor originare. Iată legitatea apărîndu-ne *disjunctivă*, în timp ce semnificația fiecărui concept aparte rezultă din ansamblul sistemului din care face parte, privit ca *totalitate*. Integrarea conceptului în *totalitate*, cu rigorile și licențele ei logice precizează determinațiile conceptului. Totalitatea ne apare aici *conjunctivă*. Dat fiind că nu putem cunoaște *modificările sensurilor* decît cunoscînd în prealabil *sensurile supuse modificării*, rezultă principiul istoriologic în virtutea căruia în cercetarea istoriografică momentul în care e aplicat criteriul *totalității* trebuie să preceadă întotdeauna momentul aplicării criteriului *legității*; așadar, momentul conjuncției trebuie să preceadă pe acela al disjuncției. Apare aici și trebuie analizat principiul dublului criteriu: istoriograful, urmărind legitatea, intervine cu criteriile *propriului său sistem filozofic*, străine de cele ale autorului studiat; el are acest drept, fără îndoială,

dar numai după ce a desprins toate consecințele impuse de aplicarea *criteriilor autorului studiat*. Aceste din urmă criterii pot fi acceptate, respinse, depășite, dar niciodată neglijate sau denaturate. În genere, legea acționează asupra gîndirii unui filozof fără ca el să fie conștient de faptul că este supus unei legități, în timp ce sistemul el și-l elaborează în mod conștient. Cele două criterii coordonate țin seama de această dublă stare de lucruri. Criteriul totalității e intrinsec, pune în lumină legăturile voite de autor. Cadrul lui de aplicare apare astfel limitat la efectele actelor de voință ale acestuia. Criteriul legității disjunctive e extrinsec, pune în lumină legături anterioare, contemporane și posterioare, care autorului îi rămîn necunoscute. Tocmai de aceea poate fi ignorată aici voința celui interpretat. Cadrul de afirmare a criteriului extrinsec e nelimitat, ca însuși timpul, ca însăși filozofia.

Cele două criterii sînt, primul, sincronic, al doilea diacronic, dar nu în mod absolut. În adevăr, subsecvent principiului *succesiunii* celor două momente, apar obligații noi *în cadrul* fiecărui moment. Cercetînd *totalitatea de sistem*, nu-i putem pătrunde integral nuanțele decît dacă o considerăm ca „dată într-o situație" exterioară ei, atît socială, cît și cultural-filozofică; „situația" delimitează, în măsura în care stringența logică și efuziunile lirice ale filozofului *sînt într-o epocă*, într-un mediu social, toate date; or, toate acestea nu pot fi abordate de istoriograf doar *sincronic*, ci și *diacronic*, prin prisma procesului filozofic, cultural, social *precedent*, uneori invocat, alteori ignorat de filozoful studiat; filogenetic diacronicul e primordial față de sincronic; se afirmă și aici un gen de primordialitate a istoricului asupra logicului. Urmează al doilea moment, al legității; se constată că legitatea, după ce „a disjuns", procedează acum *conjunctiv*, unificînd în planul progresiunii filozofice; momentul e preponderent diacronic, dar sincronicul e și acum de două ori prezent: a) determinațiile proprii *totalității* din care filozofema „s-a disjuns" au un rol în evoluția ei ulterioară, invederînd că „disjuncția" nu e absolută; b) noi, abordînd diacronicul prin prisma criteriilor noastre, îl abordăm *sincronic* (*totalitatea* sistemului căruia aparțin aceste criterii).

3. Într-un al treilea sistem de coordonate, *principiul legității* ca principiu de universalitate apare asociat unui principiu de diferențiere fie de ordin *spațial* (diferențe logice specifice fiecărei ambianțe filozofice, iar în aceeași ambianță fiecărui popor), fie de ordin *temporal* (diferențe între perioade, etape). Se pune aici problema de a asimila ceea ce s-a numit *epistemă* a unei perioade sau etape, principiului continuității.

În situațiile de mai sus apar probleme teoretice legate de raportul dintre legitatea universală și legitatea care guvernează pînă la un punct diferențierile specifice.

Există, în fine, și ceea ce e mai mult sau mai puțin singular în spațiu sau în timp și care, fără a nega legitatea, *scapă legității*, deci oricărei posibilități de previziune și încadrare legică.

Cu cît, pornind fie de la universal, fie de la legicul ce guvernează diferențele specifice, înaintăm spre acest domeniu extralegic, cu atît slăbește interesul istoriologic. Interesul istoriografic, dimpotrivă, nicidecum restrîns doar la sfera legicului, nu slăbește de loc, mai ales atunci cînd istoriograful filozofiei își propune să redea tabloul filozofic al unei singure regiuni sau al unui singur popor ori al unui singur sistem, cu tot ceea ce tabloul cuprinde universal, particular, chiar singular.

Rezultă din toate cele de mai sus că *principiul legității se afirmă ca principiu de ordine necesară universală în istoria obiectuală a filozofiei, coordonat în mod dominant cu logica internă a sistemelor filozofice și cu logica proprie ambianțelor și perioadelor filozofice, coordonat de asemenea, dar în mod nedominant, cu extralegicul, ba chiar cu extralogicul din interiorul sistemelor filozofice și cu extralegicul propriu ambianțelor și perioadelor filozofice.*

II. Principalele obiective ale istoriologiei filozofiei constau în a elabora :

1. *Hermeneutica*, drept teorie a comprehensiunii, interpretării critice și autocriticii inepuizabile; principiile criticii intrinsece (imanente) și extrinsece operei filozofice studiate; noțiunea de structură aplicată sistemului filozofic ca totalitate, ținînd seama de faptul că principiul structurii e privit ca fiind subordonat obiectivului de a determina mai deplin sensul ideilor ce intră în structură; raportul dintre sincronic și diacronic; normele autocriticii gîndirii istoriografice : a) ca act de „eliberare" a criteriilor autorilor studiați de „strînsoarea" criteriilor proprii istoriografului, dar fără deteriorarea acestora din urmă, în lipsa cărora nu există istoriografie, b) ca *inepuizabilă autoverificare* și *autodezvoltare* a noțiunilor și a criteriilor mînuite de istoriograf, în funcție de progresele inepuizabile ale cunoașterii filozofice și ale maturității logice.

2. Teoria condiționantelor filozofiei și a raporturilor dintre condițiile *social-economice* și cele *spirituale* (se are în vedere subdiviziunea celor social-economice în condiții de ordinul *societății ca tot*, al *claselor* și al *grupurilor* sociale, și de ordinul *instituțiilor* și subdiviziunea celor spirituale în *obiectuale*, adică filiația și interinfluența ideilor filozofice, raportul cu ideile științifice și fenomenele de cultură, și *subiective*, adică pur gnoseologice sau afective); teoria raporturilor reciproce dintre *mișcarea* filozofică și *mișcarea* istorică; teoria coordonatelor și limitelor în cadrul cărora se afirmă primordialitatea de ultimă instanță a istoricului asupra logicului; studiul modalităților pe care le îmbracă funcția factorului istoric de a acționa asupra celui logic (variabilitatea semnificațiilor aceleiași teme filozofice în ambianțe istorice diferite, variabilitatea raportului dintre istoric și logic sub influența istoricului etc.); studiul modalităților funcției logicului de a acționa asupra istoricului; principiile dezvoltării periodale obiectuale în istoria filozofiei și ale periodizării corespunzătoare, statornicite de istoriograf.

3. Definirea fazei istorice prefilozofice; analiza factorilor determinanți ai apariției filozofiei, considerînd că putem vorbi de filozofie doar din momentul în care se constată prezența cumulativă a două condiții : a) meditația referitoare la *esența* existentului cosmic, a societății, a omului, a cunoașterii, b) caracterul *explicitat*, în texte scrise, al acestei meditații; construirea unor *modele* logice universale, *infinit modificabile* : a) al succesiunii fazelor de întemeiere a filozofiei, b) al fazelor evoluției categoriilor filozofice fundamentale, c) al evoluției instrumentelor logice și capacității raționale, d) al succesiunii perioadelor, al principiilor constitutive ale *epistemei* și ale trecerii de la o epistemă la alta.

4. *Construirea* unor *modele* infinit perfectibile ale gîndirii filozofice, care, pe canavaua universalului, ar fi susceptibile să indice diferențele, specifice de mentalitate filozofică dintre diferitele formațiuni sociale, independent de deosebirile dintre ambianțele culturale; de asemenea

problema — subordonată — a unor modele proprii marilor ambianţe culturale, independent de deosebirile dintre perioade.

5. Formarea unui *sistem dinamic*, mereu modificabil, *al categoriilor şi principiilor logice şi metodologice ale istoriologiei filozofiei*, menţionate sau nu în paginile anterioare, statornicind modul în care derivă ele unele din altele şi relaţiile plurilaterale reciproce dintre ele.

6. Studiul metodelor impuse de relaţiile dintre istoriologia filozofiei şi filologie, plecînd de la premisa în virtutea căreia, spre deosebire de istoriografie, istoriologia ia contact *întotdeauna* cu o multitudine de culturi prin intermediul unei multitudini de limbi.

III. *Ca teorie a reconstrucţiei istoriografice*, istoriologia filozofiei procedează prin coordonarea a două momente : unul de *reflectare*, altul de *creaţie*, aflate în reciprocă dependenţă. Momentul *reflectoriu* e definit de conformitatea cu ordinea *obiectuală* primordială a dezvoltării filozofice ; dar ordinea „în sine" devine în procesul de reconstrucţie o ordine „pentru noi", printr-un act subiectiv de *creaţie*, deşi subordonat.

În istoriografia filozofiei, obiectul cunoaşterii posedă, ca orice obiect, o latură „empirică" —operele filozofice ale trecutului — şi o latură anempirică, constînd în ceea ce nu e „dat" nemijlocit : legături *nemărturisite* de structură în *interiorul sistemelor* filozofice, dar mai ales raporturile legice de determinare şi de funcţie socială, de continuitate, progresiune, modificare, disjuncţie pe linii divergente, sau opoziţie între filozofemele variatelor sisteme, raporturi care se instituie *în afara sistemelor studiate*. Această latură anempirică este, în obiectul dinamic cercetat de istoriograf, de ordinul esenţei şi trebuie *dedusă logic*.

Dar acest obiect gnoseologic posedă o particularitate, ba chiar o singularitate : în timp ce latura „empirică" *persistă* (cu excepţia lucrărilor conservate doar fragmentar), cealaltă, ca ansamblu de raporturi extrinsece, intră în domeniul trecutului o dată cu fiecare clipă care trece, este *absorbită de timp*. Ea nu se consumă ; dimpotrivă, acţiunea unei idei, dacă e *semnificativă*, atunci *signum facit* în datul nostru „empiric", păstrîndu-se deci prin semnul lăsat, dar nu mai mult decît ca amprentă a unui fapt trecut. De aici o consecinţă singulară ; în acest caz, adevărul privind cunoaşterea obiectului — ca esenţă — nu poate fi verificat prin *confruntare* cu obiectul cunoaşterii, ci doar cu amprenta rămasă în datul „empiric" în urma actului de absorbţie. Aceasta impune istoriografului, pe lîngă maximum de prudenţă în evaluările sale, adoptarea unei metodici speciale care trebuie elaborată.

În fine marile idei ştiinţific-filozofice noi, autentice, fac să treacă pe planuri mereu superioare, ca amplitudine şi sensuri, întrebările pe care istoriograful le pune istoriei trecute a filozofiei. Fiecare nouă mare idee, dacă are valoare ştiinţifică, „dezgroapă" sensuri noi de-a lungul întregului proces al mişcării filozofice şi al divergenţelor dintre sistemele filozofice din trecut. Fiecare nou istoric al filozofiei este *altul* în faţa unui proces care prezintă mereu nuanţe noi. Istoriografia apare ca un sistem continuu de autoreglare, în care funcţia activă se modifică necontenit, sporind sub efectul acţiunii pe care procesul ascendent istoric-filozofic contradictoriu, trecut şi contemporan, îl exercită asupra ei.

Prin intermediul disputelor creatoare dintre diferite concepţii, istoriografia filozofiei este o operă inepuizabilă.

METODA CRITICĂ ȘI PROBLEMA NATURII SINTETICE A CUNOȘTINȚEI

DE

AL. BOBOC

Kant numea opera sa fundamentală „un tratat despre metodă" care nu ne învață o filozofie, ci cum să gîndim filozofic. Drumul spr metoda „critică" sau „transcendentală" și aplicarea ei în „sistemul rațiunii" trece prin sinteza gîndirii științifice moderne și prin aprecierea raționalistă a naturii cunoștinței științifice. Este drumul de la ceea ce este dat (știința) la descoperirea modului *cum* este posibilă. Este procedeul metodic al analizei newtoniene generalizat și discutat din punct de vedere epistemologic cu ajutorul termenului „transcendental".

„Transcendental" înseamnă la Kant „orice cunoaștere care se ocupă nu atît de obiecte, cît de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucît ea ar fi posibilă a priori" [2]. „Transcendentalul" nu se confundă cu apriori. „Transcendentalul este deci numai cunoștința asupra cunoștințelor apriori; numai cunoștința că acestea nu pot fi de origine empirică și posibilitatea cum totuși se raportă a priori la obiectele experienței poate fi numită transcendentală; deci nu a priori ca atare, ci condiția posibilității a priori este transcendentală" [3].

„Transcendentalul" se confundă astfel cu „metoda critică" în genere și este „acel procedeu metodologic cu ajutorul căruia îndreptăm gîndirea de la obiecte la condițiile posibilității lor în rațiune, în subiect" [4].

„Transcendentalul" are astfel autonomie în raport cu empiricul și psihologicul, cum și cu onticul (transcendentul). El determină a priori forma, structura necesară, legică a obiectului și obiectivitatea cunoștinței. Fundamentul metodei se află în subiect, ale cărui legități ea le exprimă și le impune obiectului. Aceasta transformă obiectivitatea într-o conformitate

---

[1] Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, hrsg von R. Schmidt*, Leipzig, Philip Reclam jun., 1956, p. 27.

[2] *Ibidem*, p. 83.

[3] B. Bauch, *Immanuel Kant*, 2. Aufl., Berlin, 1923, p. 130.

[4] M. Florian, *Imm. Kant*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, București, 1938, p. 64.

cu legităţile subiectului, ceea ce este evident din înseşi sarcinile pe care şi le pune *Critica* : căutarea, expunerea şi „deducţia" factorilor transcendentali, care constituie ansamblul condiţiilor posibilităţii ştiinţei „prin pură raţiune".

Structura lucrării, direcţiile principale ale argumentării sînt de asemenea grăitoare pentru teza enunţată mai sus. Distingem trei linii principale, care merg paralel : (1) *expunerea* „factorilor transcendentali" ; (2) *explicarea* modului în care aceşti factori fac posibilă, constituie cunoştinţa (veritabilă, a priori după Kant) şi ştiinţa ; (3) *înţelegerea* valorii şi limitelor ştiinţei şi „metafizicii" prin delimitarea obiectului lor.

Metoda transcendentală nu-i o analiză psihologică, ci logică, o „analiză abstractă sau metafizică" [5], o metodă de a distinge şi delimita. Scopul ei nu este de a demonstra neputinţa raţiunii (cum credeau Schopenhauer şi Erdmann), ci de a pune o problemă modernă : problema cunoaşterii ca critică a puterii de cunoaştere însăşi. Ea realizează într-adevăr o nouă „teorie a experienţei" [6]. Problema transcendentală este fundamentarea apriori a posibilităţii experienţei, ceea ce duce la constituirea teoriei cunoaşterii ca disciplină filozofică.

Kant deosebeşte strict între *experienţă* şi *fundamentele experienţei* ; metoda „transcende" [7] experienţa tocmai pentru a o întemeia ; experienţa este punct de plecare şi scop al metodei ; piatra unghiulară a metodei este conceptul de *sinteză*. Metoda e solidară obiectului ei (cunoaşterea) şi de aceea nu poate fi nici ontologică, nici psihologică, ci „metoda analizei metafizice" (filozofice), bazată pe distincţia dintre intelect şi raţiune [8].

Interpretări autorizate ca cele ale lui H. Cohen şi A. Riehl precizează şi mai clar că metoda lui Kant este o analiză logică, pentru că ceea ce caută este valoarea cunoaşterii [9]. Metoda nu se poate funda nici pe antropologie (cum credea Fries), nici pe psihologie (ca la Herbart), nu este „subiectiv-psihologică", ci „obiectivă" [10]. Definită în esenţă ca analiză logică, metoda critică exprimă forţa constructivă şi evaluativă a capacităţii umane de cunoaştere, pune temeliile înseşi ale cunoaşterii ca structură şi totalitate.

„Critica" nu este „o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a puterii raţiunii în general, cu privire la toate cunoştinţele la care ar putea năzui *în mod independent de toată experienţa*" [11].

„Introducerea" la *Critică* discută problema deosebirii de natură (de esenţă) între empiric şi logic şi a aportului fiecăruia în elaborarea cunoştinţei. Discuţia ia forma deosebirii dintre empiric şi a priori, adică dintre ceea ce este individual, contingent şi ceea ce este universal şi necesar în cunoştinţă (valabilitatea ei). Sus-numita discuţie depăşeşte cadrele empirismului şi raţionalismului modern, întrucît presupune deosebirea dintre

---

[5] Th. Ruyssen, *Kant*, 3e éd., Paris, Alcan, 1929, p. 63.

[6] A. Buchenau, *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, F. Meiner, 1914, p. 8.

[7] B. Bauch, *op. cit.*, p. 132.

[8] É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1926, p. 14—16.

[9] H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., Ferd. Dümmler, Berlin, 1885, p. 69.

[10] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Band I, 3. Aufl., Leipzig, A. Körner, 1924, p. 389.

[11] Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 8.

ordinile logică, psihologică, ontică (făcută încă în lucrările perioadei „precritice") și, mai ales, face împărțirea judecăților în analitice și sintetice. Consecințele acestei distincții duc la marea noutate a criticismului: cunoștința veritabilă este o sinteză.

Universalitatea și necesitatea cunoștinței presupun o facultate de a cunoaște apriori, care nu se poate mărgini la enunțarea de judecăți analitice (explicative), ci enunță judecăți sintetice (care lărgesc cunoștința). Principiul comun al tuturor judecăților analitice este principiul contradicției, ele fiind, prin natura lor, cunoștințe a priori; judecățile sintetice au nevoie însă de un alt principiu decît cel al contradicției. A găsi principiul sintezei — iată esența căutărilor *Criticii*.

Care e valoarea istorică a criteriului sintezei a priori? Adesea s-a spus că dacă se demonstrează că nu există judecăți sintetice apriori criticismul însuși ar fi ruinat. Cum remarcă Boutroux, aprecierea este ilegitimă. „Tot ceea ce s-ar putea ruina e prezumția pe care o scoate Kant din aceste judecăți în favoarea sistemului său" [12]. Criteriul kantian al sintezei are o incontestabilă valoare, el subliniind că noi nu putem să ne explicăm forma sub care un conținut se prezintă conștiinței noastre decît printr-un aport al gîndirii, prin spontaneitatea subiectului.

Spiritul criticismului rămîne deci prezent prin însuși faptul că, în construirea noilor teorii deductive, inițiativa, activitatea gîndirii, are un rol indispensabil. Tocmai pentru că are loc o asemenea activitate, au loc sinteze la nivele foarte abstracte, cum ar fi în construirea obiectelor ideale ale matematicii moderne, iar o respingere categorică a sintezei kantiene ar exprima o atitudine destul de pripită.

„Distincția are înainte de toate o semnificație teoretico-gnoseologică" [13]. Kant avea în vedere faptul că nu toate corpurile sînt grele (de exemplu corpurile geometrice) și că deci la noțiunea de corp nota greutății se adaugă, nu-i conținută analitic. „Prin denumirile analitic și sintetic nu ar trebui să înțelegem în nici un caz o deosebire din punctul de vedere al constituirii (Bildung), ci numai o deosebire în fundamentele lor" [14]. Deosebirea a mai fost făcută, are o preistorie (Platon, Locke, Hume, Crusius) și o dezvoltare (la neokantieni în special) [15]. Ceea ce aduce Kant nou este ideea că există sinteze cu caracter de universalitate, și prin aceasta explicăm și valabilitatea și progresul cunoașterii (contrar raționalismului analitic și scepticismului empirist).

Cu aceasta se pune problema surselor sintezei. Kant operează însă exclusiv pe distincția (istoricește fundamentală) între nivelul psihologic-genetic și cel logic-valoric. Din opoziție față de psihologism și față de relativismul sceptic, el neglijează *problema genezei abstracției*, rămînînd la autonomia conceptualistă a universalului în raport cu individualul, a logicului în raport cu psihologicul (geneticul) și chiar cu onticul (care rămîne „transcendent").

Neadmiterea genezei abstracției atrage după sine opoziția dintre aspectul analitic și cel sintetic al cunoștinței și totodată apriorismul

---

[12] É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, p. 25.
[13] A. Buchenau, *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft*, p. 17.
[14] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, *I*, p. 414.
[15] H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Band, 2. Aufl., 1922, p. 268–278.

sintezei. Evident, din exemplele date de Kant („toate corpurile sînt întinse"; „toate corpurile sînt grele") reiese că el nu sesizează faptul că opoziția dintre acestea este cu totul relativă, depinzînd de stadiul de dezvoltare a cunoştinţelor ştiinţifice şi în genere de caracterul concret al adevărului conţinut în respectivele propoziţii. Ceea ce îi apărea lui Kant ca analitic (tautologic) era de fapt rezultatul unei sinteze, care se fixase deja de mult în concepte şi ajunsese să constituie ceva de la sine înţeles.

În dezvoltarea ei istorică, ştiinţa merge de la sinteze empirice succesive (ceea ce Kant numea „judecăţi sintetice a posteriori") spre stadiul analitic, abstract-explicativ, apoi la cel sintetic, abstract-deductiv (ceea ce Kant numea „judecăţi sintetice a priori"). Nivelul analitic-explicativ pare tautologic numai dacă nu se înţelege relativitatea lui, faptul că noi putem să scoatem note numai din enunţ fără apel la experienţă, deoarece respectivul enunţ (judecată analitică) cuprinde o anumită cantitate de informaţie pe baza reflectării de către gîndire a unei lumi de obiecte. Acest nivel numai în mod relativ nu lărgeşte cunoştinţa (nu este „cunoştinţă veritabilă", cum spune Kant), pentru că el clarifică şi ordonează (sistematizează) ceea ce avem deja, pregătind astfel deducţii rodnice, constructive.

Ceea ce Kant numea „sinteza a priori" se înfăptuieşte într-adevăr logic-abstract, independent de experienţa sensibilă, dar ea corespunde nivelului abstract-deductiv, la care apare ceva *nou* (sinteze noi) sau chiar absolut nou numai întrucît abstracţiile asupra cărora se operează nu sînt vide, ci pline de conţinut informaţional. Sinteza este universală şi necesară la nivelul constructivismului gîndirii numai întrucît aceasta (gîndirea) reflectă realitatea obiectivă. Apriorismul sintezei la nivelul gîndirii este doar aparent, condiţionat şi relativ, şi nu real, efectiv, absolut.

Împărţirea judecăţilor în analitice şi sintetice este legitimă numai în raport cu un sistem semantic dat, numai pe baza noţiunii de interpretare a unui sistem. Metoda însăşi *nu este fundament decît în sens relativ, în sens absolut fiind fundament realitatea* (a lumii, a lucrurilor şi fenomenelor), căci metoda nu este datul primordial, ci exprimă doar structura, legităţile obiectului şi reflectarea lor în gîndire, cum şi interacţiunea dintre subiect şi obiect. *Metoda* este absolută doar ca absolut-valabilă, universală în limitele acestei interacţiuni şi în acest sens numai caracterul ei universal (= absolut) dă bazele logice ale „obiectului" (cunoştinţa şi ştiinţa), nu şi ale obiectului ca atare (realitatea obiectivă).

Rămîne însă incontestabil valabilă teza că obiectivitatea trebuie fundată cu ajutorul metodei (numai că nu al metodei transcendentale). De asemenea, teza că metoda exprimă structura, modul de a condiţiona, explica, înţelege şi exprima al subiectului şi că nu trebuie să fie exterioară „obiectului" (în sens de obiect abstract al gîndirii), ci să-i dea temeiurile, structura, valabilitatea. Cu toate că apriorismul este astăzi o formulă depăşită, preocuparea lui Kant pentru o întemeiere gnoseologică a logicii, cum şi ideea sintezei, în care se afirmă activitatea şi unitatea gîndirii, prezintă un deosebit interes pentru logica şi epistemologia modernă.

CAUZALITATE ŞI PROBABILITATE

IE

ION TUDOSESCU

Mulţi teoreticieni, din ireductibilitatea statisticului la dinamic, opun determinismul cauzal determinismului statistic, considerînd că acesta din urmă nu s-ar mai fundamenta pe principiul cauzalităţii. În mod corespunzător, în fizica teoretică actuală se vorbeşte de un *determinism cauzal*, reprezentat mai ales de autorii unor direcţii de interpretare în mecanica cuantică (L. de Broglie, J. P. Vigier, D. Bohm, Yukawa, Terleţki etc.), în cadrul teoriei nivelelor, care solicită căutarea „parametrilor ascunşi" la un nivel subcuantic de organizare a materiei, şi de un *determinism statistic* (Blohinţev, Fok, Nicolski, Alexandrov etc.), care insistă a se identifica mult controversaţii „parametri ascunşi" exclusiv în structura cuantică a materiei.

Fără îndoială, partizanii acestei disjuncţii între determinismul cauzal şi cel statistic în mecanica cuantică[1] nu exclud temeiul cauzal al determinismului statistic, dar plasează acest temei cauzal în afara nivelului cuantic, în cadrul altui nivel, mai profund (subcuantic), excluzînd de fapt, pe un plan mai general, cauzalitatea din fenomenele statistice.

Relevăm că, în aşteptarea soluţionării „parametrilor ascunşi", mulţi savanţi evită să răspundă direct la problema *naturii* cauzalităţii cuantice şi se limitează la constatarea (descrierea) statisticităţii cuantice, insistînd mai mult asupra *modului* de funcţionare a legilor în microcosmos, decît asupra *mecanismului* lor cauzal. Această manieră de cercetare îndepărtează teoriile cuantice de ideile cauzalităţii şi le apropie de funcţionalism.

Unii oameni de ştiinţă se declară pe deplin satisfăcuţi de noţiunea de funcţie în vederea construirii unui model determinist al fenomenelor din natură şi din societate, datorită faptului că relaţiile funcţionale se

[1] La acest punct de vedere aderă, în parte, şi unii din autorii culegerii *Problema cauzalităţii în fizica modernă* (Moscova, Edit. Acad. de Ştiinţe a U.R.S.S., 1960), sub redacţia lui I. V. Kuznețov, N. F. Ovcinicov, M. E. Omelianovski, precum şi Călina Mare în *Determinismul şi fizica modernă* (Bucureşti, Edit. politică, 1966).

pretează la o foarte bună modelare matematică. Către o asemenea alternativă înclină, printre alții, Jacques Moreau [2], și Jean Louis Destouches [3]. Pentru depășirea sensului clasic al determinismului ei consideră avantajoasă înlocuirea noțiunii de cauzalitate cu cea de funcționalitate în știința contemporană.

Menționăm că, deși determinismul funcțional este operant pentru descrierea (matematică) modală a structurilor, nu este operant pentru sesizarea esenței și sensului dinamicii acestora.

Pe de altă parte, numeroși fizicieni contemporani și reprezentanți de seamă ai filozofiei naturii refuză să cedeze față de argumentele pragmatice ale funcționalismului și se declară partizani ai principiului cauzalității. Sînt dificultăți certe în studierea temeiului cauzal al proceselor cuantice, dar aceasta nu trebuie considerată ca o dovadă a absenței cauzalității.

De mare prestigiu se bucură în această privință concluziile teoretice ale fizicianului L. de Broglie [4], care consideră (după aproximativ patru decenii de cercetare) ideea de cauzalitate un ghid fundamental în cercetarea științifică. Optimismul lui de Broglie în posibilitatea cunoașterii omenești de a depăși dificultățile actuale în descrierea completă a „parametrilor ascunși" și, prin aceasta, în descifrarea sensului precis al cauzalității în lumea microfenomenelor, este pe deplin întemeiat. Aceasta, credem, nu poate îndreptăți însă părerile unor teoreticieni (din rîndul cărora se detașează autorii teoriei nivelelor, la care subscrie însuși de Broglie), potrivit cărora descrierea temeiului cauzal al microfenomenelor ar atrage după sine dispariția statisticității și deci înlăturarea caracterului de probabilitate al transformării posibilității în realitate în domeniul cuantic. Între altele, acest punct de vedere *opune ireductibil cauzalitatea — probabilității* și, în consecință, condiționează determinismul statistic de gradul de imprecizie (actuală) al cunoașterii omenești în studierea microcosmosului. Este implicată aici o notă de *mecanicism*, în speță de absolutizare a cauzalității univoce (liniare).

Alternativa pentru a evita aceste consecințe teoretice (mecanicismul și funcționalismul) este admiterea *corelației cauzalității cu statisticitatea* în general și în particular în mecanica cuantică, fapt care impune o atentă analiză a convergenței sau poate chiar a fuziunii dintre *cauzalitate și probabilitate*.

Referitor la situația din mecanica cuantică, după părerea noastră, *relația de nedeterminare* care descrie comportarea fenomenelor cuantice și deci *funcția de undă* care exprimă matematic această relație nu exclude cauzalitatea, ci, dimpotrivă, demonstrează (exprimă) existența unui nou tip de raport cauzal, ce nu se încadrează în noțiunile mecanicii clasice și pe care l-am putea denumi *raport cauzal statistic*.

Cauzalitatea statistică exprimă în primul rînd relații *neunivoce*, cu caracter neliniar. Cauzalitatea (în microcosmos) nu este o înlănțuire univocă (liniară) între cauză și efect, ci un proces complex în care relațiile

---

[2] Jacques Moreau, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme physique, biologique, psychologique*, Paris, Masson, 1964.

[3] Jean Louis Destouches, *Aspects philosophiques récents liés aux théories cuantiques*, în „Revue internationale de philosophie", Bruxelles, 17, nr. 64, fasc. 2, 1963.

[4] Louis de Broglie, *Certitudes et incertitudes de la Science*, Paris, Edition Albin Michel, 1966.

cauzale interacţionează cu factorii *aleatori*, cu un cerc larg de condiţii şi interacţiuni. Se poate astfel stabili principial un raport cauzal între starea iniţială a unui proces cuantic, conceput ca un complex de condiţii şi interacţiuni în care se desfăşoară fenomenul individual (Fok) sau ansamblul de fenomene (Blohinţev), şi una din stările lui ulterioare. Descrierea acestui raport cauzal comportă însă o cercetare (şi o determinare) statistică şi *nu* una dinamică.

Aspectul de necesitate pe care-l cuprinde determinarea cauzală cuantică se realizează în multicorelaţie cu întîmplarea. Unei stări iniţiale îi corespund mai multe (un număr variabil) stări viitoare (finale) posibile. Ceea ce înseamnă că nu se poate prevedea cu certitudine starea viitoare a unui sistem cuantic, ci cu probabilitate.

Coeficientul mai mare sau mai mic de certitudine în cadrul probabilităţii variază direct proporţional cu o anumită funcţie de distribuţie (a condiţiilor de interacţiune) caracteristică stării iniţiale. Nu putem prevedea cu certitudine absolută starea viitoare a sistemului, dar, odată desfăşurată (realizată) una din posibilităţile sale, această stare (finală) constituie efectul stării iniţiale. În acest tip de raport cauzal (statistic), efectul nu a depins numai de cauza iniţială care l-a produs, deşi aceasta are un rol primordial în producerea sa. Într-o mai mare sau mai mică măsură (aici apare probabilitatea, necoincidenţa relativă a cauzei şi efectului), efectul este generat deopotrivă şi de cercul iniţial de condiţii şi interacţiuni, şi de complexele ulterioare de interacţiuni şi factori aleatori care însoţesc procesul respectiv.

Spre deosebire de relaţiile cauzale mecanice (descrise de legi dinamice), relaţiile cauzale statistice (descrise de legi statistice) corespund unei strînse împletiri între interacţiune şi cauzalitate. În condiţiile în care interacţiunile nu influenţează înlănţuirea cauzală a fenomenelor, cauzalitatea se realizează mecanic (liniar). În condiţiile în care interacţiunile intervin modificînd genetic starea viitoare a unui sistem (efectul), cauzalitatea se realizează statistic (neliniar).

Precizăm că, la nivel statistic, interacţiunile între cauze şi condiţii, împletirea interacţiunii şi cauzalităţii nu trebuie înţeleasă numai ca o conexiune între sistem (ansamblu sau individ) şi contextul exterior macro- şi microfizic în care se înscrie, ci şi ca (mai ales) o corelaţie internă a părţilor întregului. Deci, în cazul unei determinări cuantice, chiar dacă am izola un sistem material microfizic (sau o particulă elementară) din conexiunea universală — după cum optează şi B. I. Pahomov [5] —, legile care-i descriu cauzal şi funcţional procesualitatea au tot caracter statistic.

Cauzalitatea statistică se deosebeşte de cauzalitatea mecanică nu numai prin tipul de relaţii pe care le exprimă, ci şi din punct de vedere al *constanţei* raportului cauzal. Dacă unui raport cauzal univoc îi corespunde un coeficient ridicat de stabilitate — potenţial o stabilitate absolută —, unui raport neunivoc îi corespunde un grad scăzut de stabilitate — potenţial instabilitate. Instabilitatea are însă caracter *relativ*, deoarece, dacă iniţial unei stări cuantice îi corespunde o infinitate de stări finale posibile, în procesul desfăşurării viitoare a sistemului (al transformării posibilităţii

[5] B. I. Pahomov, *Despre natura legilor statistice*, în „Probleme de filozofie", nr. 10/1961.

în realitate) în funcție de natura concretă a interacțiunilor, se realizează numai una din stările inițiale posibile.

Se poate afirma și în altă privință că nu există o deosebire absolută între cauzalitatea statistică și cea mecanică. Într-o anumită măsură, relațiile cauzale mecanice sînt cazuri *limită* ale relațiilor cauzale statistice, ele sînt un model *ideal*, abstract, al cauzalității concrete și din acest motiv se pot evidenția numai în sistemele în care *practic* (și nu principial) factorii aleatori nu influențează calitativ starea lor viitoare (de exemplu, în mecanica macrocorpurilor). Deosebirea dintre aceste două tipuri de cauzalitate este deci relativă, ea apare numai în măsura în care din punct de vedere genetic efectul este generat exclusiv de factorul cauză sau de un ansamblu de factori în care factorul cauză interacționează cu alți factori (aleatori).

Așadar, deși în fenomenele statistice transformarea posibilității în realitate are caracter de probabilitate, probabilitatea nu apare ca o negare a cauzalității în general, ci a cauzalității mecanice. Dimpotrivă, probabilitatea se manifestă ca o afirmare a cauzalității; în speță exprimă un tip special de cauzalitate — cauzalitatea statistică. Rezultă că probabilitatea include (exprimă) *cauzalitatea*. În acest mod poate fi susținută ipoteza cauzalității cuantice. În caz contrar (incompatibilitatea cauzalității cu probabilitatea), cauzalitatea și determinismul în microcosmos rămîn simple afirmații, nefondate.

În condițiile acceptării conceptului de cauzalitate *statistică* în teoria cuantică a determinismului, rămîne de analizat (sub aspect fizic) natura cauzală a funcției de undă (care exprimă în primul rînd un raport de stare), dar în nici un caz nu se poate renunța preconceput la aceasta. În acest sens trebuie apreciate eforturile multor fizicieni de a soluționa problema „parametrilor ascunși".

Natura cauzală a fenomenelor cuantice nu poate să se reducă numai la problema descoperirii *temeiului cauzal* al legilor statistice în cadrul unui alt nivel (mai intim) de organizare a materiei decît cel cuantic, soluție propusă de D. Bohm, de J. P. Vigier și de alții, la care aderă și L. de Broglie. În acest caz, statisticitatea cuantică ar avea — dintr-un anumit unghi de vedere — numai un temei cauzal extern și nu unul intern; legile care descriu comportarea fenomenelor cuantice nu ar avea, prin ele însele, un caracter cauzal. Ceea ce ar însemna practic că problema cauzalității cuantice rămîne principial nerezolvabilă.

Sau, dacă se admite cauzalitatea cuantică, în măsura în care ea se reduce la o cauzalitate liniară, atunci inevitabil se reduce statisticul la dinamic, relațiile neunivoce la relații univoce. Statisticitatea s-ar datora exclusiv unor insuficiențe de cunoaștere. În măsura în care se descoperă mecanismul cauzal al microfenomenelor, statisticitatea cuantică ar dispărea. Un asemenea punct de vedere este acceptat de unii autori ai teoriei nivelelor (mai ales de D. Bohm), considerîndu-se posibil în viitor, pe măsura adîncirii cunoașterii, explicarea cauzal-mecanică a microfenomenelor în termenii fizicii clasice[6]. Credem că un asemenea raționament înclină către o perspectivă de reîntoarcere la concepția clasică despre legile statistice, elaborată de fondatorii termodinamicii.

[6] D. Bohm, *Causality and chance in modern physics*, Londra, 1957.

Apare, în acest sens, interesantă poziţia grupului de fizicieni, în frunte cu Fok, care caută mult disputaţii „parametri ascunşi" în însuşi nivelul cuantic de organizare a materiei, şi nu în afara acestuia, şi consideră legile statistice ca avînd intern natură cauzală. În această accepţie, statisticul nu se reduce la dinamic, indiferent de gradul de precizie al cunoaşterii în studierea mărimilor şi parametrilor care determină şi influenţează fenomenele cuantice. Se reproşează într-o oarecare măsură acestei interpretări doar faptul că absolutizează legile statistice şi exclude legile dinamice din determinarea cauzală a microfenomenelor.

O soluţie care depăşeşte unilateralitatea interpretărilor mecaniciste date presupusului nivel subcuantic de structurare a materiei este susţinută de J. P. Vigier, care (deşi formal defineşte legile dinamice ce acţionează la nivel subcuantic drept legi cauzale, iar legile care acţionează la nivel cuantic drept legi probabilistice) nu lasă să se înţeleagă excluderea cauzalităţii din conceptul de probabilitate[7].

Disputa în această privinţă, în mecanica cuantică, rămîne deschisă şi ea se repercutează asupra conceptului de cauzalitate în general. Noi optăm pentru o soluţie dialectică, mai cuprinzătoare, care include în categoria cauzalităţii atît comportarea univocă, cît şi cea neunivocă, legile dinamice şi legile statistice exprimînd, fiecare, specific raporturi cauzale, în funcţie de natura domeniului în care acţionează.

Menţionăm că acceptarea determinismului în varianta sa neclasică (nemecanică) în care determinismul (statistic) nu exclude, ci se întemeiază pe ideea de cauzalitate caracterizează astăzi nu numai gîndirea teoretică a unor mari oameni de ştiinţă (P.A. Dirac)[8], ci şi poziţia teoretico-metodologică a unor oameni de ştiinţă specializaţi în probleme de logică şi epistemologie (în mod deosebit K. R. Popper)[9]. Cu precizarea că Popper, pentru desemnarea raporturilor de determinare statistică, foloseşte noţiunea de „indeterminism". Astfel, indeterminismul său, fiind compatibil cu ideea de cauzalitate, este deci opus determinismului clasic (mecanicist) şi nu determinismului neclasic (statistic). Notăm totuşi că Popper, optînd pentru un „indeterminism "(opus determinismului riguros, mecanic şi nu determinismului modern, statistic) compatibil cu doctrina cauzalităţii, nu realizează totuşi o sinteză organică dialectică, între necesitate şi întîmplare, ci se rezumă la împletirea întîmplării cu determinismul mecanic riguros, fapt pentru care, în confruntarea actuală de idei, soluţia în fond deterministă a logicianului englez rămîne cu adevărat vulnerabilă în faţa adevăratului indeterminism.

De aceea, în efortul teoretic de delimitare a determinismului neclasic (statistic) de determinismul clasic (mecanicist), singura modalitate pentru a evita o asemenea alternativă (indeterminismul) este întemeierea prin-

---

[7] J. P. Vigier, *Théorie des niveaux et dialectique de la nature*, în „La Pensée", nr. 99/1961.

[8] P. A. Dirac, *Evoluţia concepţiilor fizicienilor asupra tabloului naturii*, în „Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii", vol. IX, Bucureşti, Edit. politică, 1964.

[9] Karl Raimund Popper, *Of Clouds and Clocks* (An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man), Washington University, St. Louis, Missouri, 1966.

cipiului determinismului pe metoda dialectică. Numai *dialectica*, în sensul conceput de Hegel şi Marx, poate oferi, după cum relevă şi Athanase Joja[10], un fundament teoretic solid pentru întemeierea unui determinism coerent (în care se realizează o întrepătrundere a necesarului şi întîmplătorului) şi *cuprinzător* (apt pentru sinteză între general şi particular, concret şi abstract), cauzalitatea statistică fiind, după părerea noastră, o specie a conceptului de cauzalitate pe care se întemeiază determinismul statistic, un model particular de concretizare a *determinismului dialectic* general.

[10] Athanase Joja, *Logos şi Ethos*, Bucureşti, Edit. politică, 1967.

TEHNICĂ ȘI INTUIȚIE

DE

CONSTANTIN POPOVICI

Se pare că secolul nostru se grăbește să consemneze sfîrșitul unei modalități de gîndire care, foarte multă vreme, a deschis drumul pentru progresul cunoașterii și pe care cîndva filozofia a glorificat-o, atribuindu-i calitatea de întruchipare a perfecțiunii cunoștințelor omenești. Dar, pe de o parte, tot în filozofie au apărut impulsurile îndreptate spre răsturnarea intuiției de pe înălțimile pe care o vedeau așezată un Descartes ori Spinoza, de acolo de unde domnește „lumina rațiunii", „mintea pură și atentă", pe tărîmul sistemelor de gîndire filozofică încercate de încertitudini, de supoziții, de sensuri nebuloase și mistificatoare. Pe de altă parte, dezvoltarea cunoașterii sistematice a împins ambițiile de construire a „științei descoperirii științifice" pe căi pe care intuiția ar tinde să devină nu numai incomodă, ci chiar inutilă și compromițătoare. „Logic" sau „riguros exact" au început a fi considerați termenii prin care definim poli contrari pentru „intuitiv" și „empiric". Demersul intuitiv, apelul la empiric determină adesea în știința de azi suspiciuni și invită la precauții.

Și, cu toate acestea, oricît ar părea de „necontemporan" să te întrebi dacă intuiția mai are acum vreo însemnătate pentru cunoașterea științifică, nu se poate nega că ea continuă să joace un rol atît în știință, cît și în tehnică. Aceasta nu numai pentru că savanți de talia lui Poincaré sau Einstein au afirmat-o, pentru că filozofi ca Asmus ori Bunge o susțin, iar alături de ei mulți alți oameni de știință sînt convinși de conservarea funcției epistemologice a intuiției, dar mai ales pentru că progresele recente ale științei și tehnicii au dovedit din nou că, în absența unei *ars inveniendi*, intuiția divinatoare fertilizează metodologia.

Din ansamblul problemelor contemporane ale cunoașterii ne propunem să semnalăm funcția îndeplinită de intuiție în domeniul tehnicii industriale.

Termenului „intuiție" i se atribuie uneori semnificația de modalitate pentru rezolvarea unei sarcini tehnice de concepție, pentru găsirea unei

soluții noi, originale, într-o problemă tehnică oarecare. Se spune că omul de știință, inginerul sau inventatorul „intuiește" soluția problemei date, concepînd pe baza acestei intuiții un obiect tehnic sau o tehnologie oarecare.

Despre intuiția tehnică se vorbește uneori ca despre o facultate particulară cu care sînt dotați oamenii capabili să inventeze, să perfecționeze și să deschidă drumuri noi în tehnică. Într-o altă ordine de idei remarcăm că interpretarea intuiției tehnice drept o dotare intelectuală specifică este de natură să ducă la generalizări eronate de ordin sociologic. Așa ar fi, de exemplu, concepțiile privitoare la „elitele tehnice", la aptitudinile tehnico-industriale ale popoarelor civilizate și incapacitatea tehnică a popoarelor din țările agrare, la valoarea tradiției tehnice pentru progresul industrial eficient al unei țări etc. Experiența din ultimele două decenii a României, ca și a altor țări, probează că în procesul industrializării s-a constituit un corp tehnico-inginerese apt să rezolve probleme dintre cele mai dificile, la nivelul cerințelor majore ale științei și ale dezvoltării tehnicii.

Înțelegerea intuiției tehnice în sensul unei capacități obscure, indefinibile, al unei înzestrări specifice pentru rezolvarea sarcinilor tehnice reprezintă un ecou, mai mult sau mai puțin direct, al ideilor dominante în curentele filozofice iraționaliste, în care intuiția a eșuat în antiintelectualism și misticism.

Problema intuiției este legată de problema noului. În activitatea științifică noul este, în genere, consemnat prin ceea ce este pentru prima dată cunoscut, prin ceea ce exista ca necunoscut în realitatea obiectivă și devine, cu mijloacele existente ale investigării experimentale și raționale, cunoscut. În orice domeniu al cunoașterii ne-am instala, noul trebuie căutat, descoperit, transformat din necunoscut în cunoscut, din lucru „în sine" în lucru „pentru noi".

Din acest unghi de vedere, între știința și tehnica modernă există o deplină unitate. Și într-un domeniu și în celălalt, dobîndirea noului este rezultatul unei activități de investigare, de înțelegere a necesității și esențialității în raportarea obiectelor sau fenomenelor unele la altele, de cunoaștere a relațiilor dintre obiecte sau fenomene aparent independente unele de altele, dar între care există o condiționare de existență, de structură și de funcțiuni.

Spre deosebire însă de știință, în tehnică noul apare sub forma „creării", „construirii", „materializării" lui, fie că este vorba de mijloace de muncă, fie de procedee tehnologice sau de noi obiecte ale muncii. În sfera tehnicii, pornindu-se de la ceea ce este cunoscut, se creează obiecte și procese care în natură fie nu există, fie există în forme cu totul deosebite de cele materializate în tehnică.

Această distincție între „descoperirea" științifică și „creația" tehnică ni se pare esențială pentru a putea recunoaște rolul intuiției în tehnică. În tehnică, operațiile gîndirii ce pornesc de la intuiție au fost semnalate — după cum se știe — de multă vreme de către filozofi. Totuși, Schopenhauer, de exemplu, scăpa din vedere — atunci cînd afirma că intelectul cunoaște nemijlocit și deplin pe cale intuitivă ceea ce azi am numi

funcționalitatea unei structuri tehnice — premisele reale pe care se sprijină conceperea și folosirea obiectelor tehnice.

În ce ne privește, considerăm că momentele definitorii ale creației tehnice sînt : (a) reprezentarea integrată, sintetică a elementelor componente ale unei structuri tehnice în faza de concepere a acestei structuri și (b) diferențierea analitică a soluțiilor în faza de materializare prin proiectul de execuție a acestei concepții.

Intuiția este, deși în măsură diferită, implicată în ambele momente. Un mare număr de persoane, ingineri în primul rînd, consideră că totdeauna, străbătînd acest drum al creației în tehnică, este necesar ceea ce unii autori declară a fi „spiritul tehnic".

Primul moment semnalează că orice obiect tehnic este o prealabilă reprezentare mintală a unui întreg, a unui sistem inedit structurat în scopul unei funcționări determinate. Imaginea inițială a acestui întreg este intuitivă, dar, spre deosebire de ceea ce credea filozoful citat, nu dispensîndu-ne de un raționament ce pornește de la anumite puncte de referință, nu formînd o reprezentare pe un teren vid.

Cînd se cere soluția unei probleme tehnice, elementele inițiale aflate la dispoziție pot fi, în general, de două categorii : (a) trebuie conceput un obiect, un dispozitiv sau o tehnologie pornindu-se de la date ale științei teoretice sau experimentale. A rezolva o asemenea sarcină revine la a da conținut aplicativ materialului științific existent în formă teoretică (pot fi citate ca exemplu aplicațiile energiei atomice, înlocuirea unor tehnologii mecanice prin tehnologii chimice, folosirea proprietăților curenților de înaltă frecvență în domeniul telecomunicațiilor etc. Șirul exemplelor ar putea continua); (b) pornindu-se de la un tip cunoscut de obiecte tehnice, să se ajungă la obiecte analoge, dar cu caracteristici superioare sau să se obțină un tip de obiecte principial diferite (de exemplu, pornindu-se de la strungul clasic, că se ajungă la strungul de copiat, de la avionul cu motor cu explozie la avionul cu turbină cu gaz etc.).

Intuirea noilor obiecte tehnice se sprijină, în ambele situații, pe experiența materializată în obiectele preexistente și pe aparatul logico-conceptual pe care este în măsură să-l furnizeze știința la un moment dat. În orice caz, activitatea mintală, avînd drept conținut conceperea unor scheme tehnice inedite, este un proces subordonat inevitabil și în mod absolut cerințelor legilor naturii, legi independente de orice subiect care concepe obiecte tehnice. Abaterile de la aceste legi interzic rezultate practice utile. Exemple clasice în acest sens sînt eșecurile repetate de construire a unui perpetuum mobile.

Străbătînd istoria umanității, tehnica evoluează ridicîndu-se treptat de la concepția bazată exclusiv pe experiență la concepția ce se sprijină pe știință și experiență. Intuiția tehnică a avut, timp de milenii, ca temei, o experiență bine asimilată, în care se ascunde nedefinită legea naturii.

Progresul științific a operat aici schimbări fundamentale. J. D. Bernal afirma că „victoria lui Edison a însemnat sfîrșitul epocii inventatorului și începutul unei epoci noi : aceea a cercetării științifice dirijate în industrie...". Iar René Boirel, referindu-se la același celebru inven-

tator, scrie că cea mai bună dovadă că tehnica modernă este fiica științei sînt invențiile lui Edison, care n-a știut să le fundamenteze științific.

Firește, alegerea „momentului Edison" pentru a trage hotarul între epoca invenției inspirată de experiență și cea a invenției tehnice inspirată de către știință este convențională. Practic, pentru adoptarea soluțiilor, în domenii vaste ale tehnicii nu se poate evita folosirea unor elemente de provenienţă empirică. Alături de datele pe care le furnizează știința, în vederea elaborării soluțiilor tehnice se recurge la elementele empirice de calcul în special atunci cînd nu este cunoscută o lege care să permită rezolvarea analitică a problemei sau cînd legea variației fenomenelor implicate de soluția cerută trebuie găsită ea însăși pe cale empirică (de exemplu prin determinarea curbelor ce exprimă legea, curbe trasate printr-o metodă empirică).

Afectează un caracter empiric al soluției tehnice și faptul că în activitatea de concepție trebuie luați în considerare numeroși parametri inițiali, care se mișcă de multe ori în direcții opuse. Astfel, în procesul diferențierii analitice a soluțiilor posibile, cel de-al doilea moment pe care l-am considerat definitoriu pentru creația tehnică rămîne, datorită dependenței largi în care se găsește tehnica față de experiență, un teritoriu întins pentru intuiție. Intuiția tehnică concură la găsirea soluției optime între o sumă de condiții preliminare, cum ar fi : respectarea cerințelor legilor care regizează fenomenele respective, legi descoperite și definite de către științele naturii, înscrierea în limitele admise de prescripțiile empirice, respectarea condițiilor economice, respectarea normelor de securitate și protecție a muncii etc.

Condițiile inițiale date pun intuiția tehnică într-o lumină suficient de clară. Este vorba de activitatea logică de alegere a datelor și formulelor de calcul, de rezolvare a sistemelor de ecuații obținute prin introducerea acestor date în expresii matematice stabilite teoretic sau deduse pe cale empirică și de a opera sinteze care să nu contravină condițiilor de verificabilitate. Practic, pe această cale pot să apară dificultăți de netrecut fie din cauza insuficienței materialului științific (necunoașterea unor legi ale naturii, necunoașterea efectelor posibile ale unor combinări inedite de elemente în soluția propusă etc.), fie din cauza imposibilității de a stabili o concordanță între materialul empiric și cerințele legilor științifice, fie din cauza volumului de probleme ce trebuie rezolvate.

Pentru a ușura găsirea soluțiilor, tehnica actuală apelează în măsură tot mai mare la concursul dispozitivelor de calcul, la metode de calcul statistic, la modele, ca și la ipoteze simplificatoare.

În ultimă analiză, intuiția tehnică poate fi considerată ca un raport, variabil în timp, între cunoașterea științifică și experiență, raport a cărui tendință este de a substitui experienței soluțiile științifice, în vederea eliminării variantelor incomode și obținerii variantei optime de rezolvare a sarcinilor tehnice.

Este de notat și un fapt de altă natură. În trecut, inventatorul era o persoană cu totul singulară, o minte inventivă care lucra pentru toți. Caracterul colectiv pe care l-a luat în zilele noastre activitatea tehnico-științifică se răsfrînge și asupra creației tehnice. Nu un singur

individ dotat cu o capacitate de intuiţie puternică, ci colective întregi de concepţie îşi aduc aportul la găsirea soluţiilor noi.

Ca şi alţi oameni de ştiinţă, L. de Broglie considera că activitatea ştiinţifică şi tehnică reclamă colaborarea unor lucrători cu calităţi diferite : aceia care, înclinaţi spre idei generale, sînt apţi să imagineze concepţii noi şi să întrevadă armonii ascunse şi legi nebănuite, împreună cu cei răbdători şi metodici, capabili de calcule lungi şi aride şi de experienţe meticuloase în laborator, cu inventatorii şi inginerii, abili în mînuirea mijloacelor tehnice.

DESPRE EVOLUȚIA MATERIEI NEVII

DE

UROȘ TOMIN

Este un lucru obișnuit a se vorbi despre caracterul istoric al unor științe ca biologia, astronomia, istoria ș.a. Este mult mai puțin obișnuit sau nu este obișnuit deloc a se vorbi despre caracterul istoric al unor științe cum este, de pildă, chimia. Și totuși, privită mai profund, această știință dezvăluie și ea un caracter istoric, ascuns de obiectul aparent imuabil al ei, fapt care permite o aprofundare filozofică a concepțiilor noastre despre natură.

Pentru depistarea caracterului evolutiv al substanțelor studiate de chimie, avem la dispoziție în cea mai mare parte doar rezultatele unei evoluții care în mare s-a încheiat pe planeta noastră. Comparînd aceste rezultate care se află la diferite nivele ale complexității materiei și avînd în vedere nenumărate posibilități de transformare a substanțelor, putem să ne dăm seama de o anumită direcție ascendentă a mișcării substanțelor studiate de chimie. Ne rămîne, de asemenea, posibilitatea de a cerceta acele părți ale universului material în care evoluția substanțelor este încă în toi și de a compara rezultatele acestei cercetări cu cercetările proceselor de pe planeta noastră.

Prin urmare, de o mare importanță pentru tematica noastră este legarea strînsă a analizei materialului din chimie cu analiza datelor din alte științe cum sînt fizica, astrofizica, biologia etc. Privirea istorică, deci dialectică, asupra materiei impune o unificare a științei, fapt care permite specialistului dintr-o disciplină să vadă nu numai un segment oarecare al mișcării materiei, ci mișcarea materiei pe un interval mai mare de timp.

Analiza disciplinelor chimice în lumina istorismului este mult ușurată și atunci cînd ea este făcută de pe pozițiile teoriei sistemelor.

Obiectul științelor naturii este lumea materială, care nu este o entitate nediferențiată. Ea este o unitate a diferitelor sisteme materiale integrale, mai mult sau mai puțin autonome.

Interacţiunea părţilor componente ale sistemului, care constituie un mod de manifestare a contradicţiei interne a sistemului, şi interacţiunea sistemului respectiv cu mediul înconjurător, contradicţia externă a sistemului, stau la baza mişcării evolutive a sistemului respectiv. Faptul că un sistem integral este compus din alte sisteme integrale mai simple, că un sistem mai simplu poate evolua spre un sistem mai complex sau, invers, că un sistem mai complex poate involua spre un sistem sau o serie de sisteme mai simple, precum şi faptul că nici un sistem material integral nu există izolat, ci în legătură cu alte sisteme, ne duce spre înţelegerea dialectică, istorică a sistemelor integrale naturale.

Lumea materială sau diferite părţi ale ei constituie sisteme ale sistemelor, un rezultat al evoluţiei sau involuţiei materiei în veşnică mişcare.

Particulele elementare, cîmpurile, atomii, moleculele, macromoleculele, cristalele, rocile, proteinele, celulele vii, organismele vii, speciile, biosfera, corpurile cereşti, sistemele planetare, sistemele galactice, sistemele metagalactice, acestea sînt sistemele materiale integrale principale, punctele nodale ale mişcării materiei.

În chimie, sistemul integral fundamental îl reprezintă atomul, care, după cum se ştie, este compus dintr-o serie de alte sisteme mai simple : electroni, protoni, neutroni, mezoni ş.a. Există o ierarhizare naturală a sistemelor integrale atomice după gradul de complexitate a structurii lor, ierarhizare care şi-a găsit o expresie ştiinţifică în sistemul periodic al elementelor. Sistemul periodic este un *sistem teoretic* care ne dezvăluie proprietăţile şi legile comportării elementelor chimice, caracterul complex al lumii elementelor. Printr-un sistem teoretic înţelegem o încercare ştiinţifică de a clasifica, orîndui lucruri şi fenomene naturale, inclusiv sistemele integrale naturale, pe baza cunoaşterii unor proprietăţi şi legităţi care guvernează aceste sisteme.

Tabloul mendeleevian al elementelor chimice nu reprezintă numai o clasificare, o sistematizare a atomilor elementelor chimice, deşi intenţia reală a creatorului său nu depăşea acest scop. Fără să-şi dea seama de acest lucru, prin sistemul său periodic, Mendeleev a dat ştiinţei *istoria* elementelor chimice. Şi aceasta fără să aibă la îndemînă materialul care ar da indicaţii asupra caracterului istoric al substanţelor chimice. În faţa lui se aflau elemente care de mult ajunseseră în stadiul în care, cu posibilităţile ştiinţei de atunci, era aproape imposibil a se discerne măcar un semn al vreunui proces evolutiv sau involutiv. Şi totuşi, în esenţa sa adîncă, sistemul periodic ne înfăţişează tabloul măreţ al procesului de complicare a elementelor, care priveşte nu numai planeta noastră, ci şi fenomenele din cosmos, după cum a demonstrat cercetarea ştiinţifică ulterioară.

Prin legea periodicităţii, Mendeleev a reuşit marea performanţă de a introduce în chimie un punct de vedere istoric. Atomii, ca sisteme integrale, constituie entităţi materiale organic legate una de alta, capabile să se transforme una în alta. Este suficient, de pildă, ca într-un sistem să fie introduse sau să fie eliminate din el una, două sau mai multe părţi componente ale sale, ca el să înceteze de a fi ceea ce este şi să se transforme într-un alt sistem integral. Descoperirea fenomenului radioactivi-

tății, al transmutației elementelor, al radioactivității artificiale ș.a. au constituit dovezi experimentale ale posibilității transformării unui element chimic în altul.

Descoperirea unor procese de transformare a atomilor în cosmos, în stele îndeosebi, a aruncat o lumină puternică asupra întregului proces istoric al elementelor chimice. Ajunși pe planul cosmic al existenței substanțelor, este nevoie să facem anumite precizări. Fiind infinit, universul nu are o direcție unică de mișcare a materiei. Dacă într-o parte a universului putem observa un proces evolutiv al substanțelor, în alte părți putem observa procese de natură opusă, procese involutive, procese de degradare a substanțelor. Universul infinit oferă posibilități infinite de mișcare a materiei.

Dacă sistemul periodic, așa cum l-a elaborat Mendeleev, constituie un sistem teoretic, el reflectă totuși o ordine a elementelor existentă în mod obiectiv, după cum reiese din cele spuse mai sus. Atomii elementelor chimice alcătuiesc un sistem material coerent în care părțile componente sînt legate genetic una de alta. Am putea numi un asemenea sistem, sistem genetic, spre deosebire de un sistem integral, cu care totuși are multe lucruri comune. Sistemul genetic al elementelor chimice nu are integralitate în sensul în care îl are un atom oarecare. În timp ce un atom sau altul poate fi localizat în mod precis, adică se poate stabili structura precisă a acestuia, în cazul unui sistem genetic, acest lucru nu este posibil. Dacă am vrea să facem acest lucru în cazul elementelor chimice, ar trebui să cuprindem asemenea mase materiale uriașe, cum este planeta noastră ori sistemul solar sau sistemele galactice. În cadrul acestor mase, răspîndirea diferitelor specii de atomi nu este de loc egală, și totuși între atomi există o legătură materială strînsă, organică : ei sînt rezultatul transformării reciproce. Or, tocmai acest lucru este determinant pentru existența sistemelor genetice.

Combinarea atomilor duce la formarea unor sisteme integrale mai complexe, dintre care cel mai răspîndit și cel mai important este molecula. Elementele chimice sînt capabile să formeze o mare diversitate de sisteme integrale complexe, compușii chimici anorganici și organici. Deși potențialitatea mișcării, transformării, complicării sistemelor anorganice este foarte mare, ea are însă limite. Putem spune că direcția evoluției combinațiilor a aproape tuturor elementelor chimice în afara elementelor carbon, hidrogen, azot, oxigen și a altor cîtorva elemente duce spre o fundătură care înseamnă de fapt epuizarea posibilităților acestor substanțe de a se ridica la un nivel mai înalt de structură. Pe planeta noastră, cristalele, minereurile, rocile, apa mărilor și a oceanelor sînt rezultatul final al evoluției sistemelor integrale anorganice. Aceste sisteme, deși participă și în procesul general de transformare reciprocă a substanțelor, nu reprezintă traiectoria pe care este posibilă evoluția superioară a sistemelor materiale. Cel mult ele reprezintă una dintre condițiile necesare ale unei asemenea evoluții.

Sistemele integrale chimice în care intră mai ales carbonul și un număr de alte elemente chimice — hidrogenul, oxigenul, azotul ș.a. — sînt înzestrate cu potențialități mult mai mari de complicare, de transformare în sisteme mai complexe. De altfel, însuși faptul că numărul

combinațiilor carbonului este mult mai mare decît numărul combinațiilor tuturor celorlalte elemente luate la un loc, este foarte semnificativ în ceea ce privește aceste posibilități. Însă, în noianul de sisteme integrale organice, numai foarte puține au calea deschisă unei complicări continue și nelimitate. Această posibilitate este legată de proprietatea unor sisteme integrale chimice de a se înlănțui — polimeriza — și de a forma astfel moleculele uriașe, așa-zisele macro-molecule. În felul acesta, natura a ajuns să creeze macromoleculele proteinelor, care reprezintă substratul proceselor vitale.

În legătură cu cele spuse mai sus, se pune întrebarea de ce anumitor sisteme integrale le este deschisă calea spre complicarea continuă, spre evoluția superioară, în timp ce altor sisteme o asemenea cale le este închisă? Fără îndoială, cauza trebuie căutată în anumite proprietăți ale acestor sisteme și ale părților lor componente.

Astfel, este de mult cunoscută proprietatea atomilor de carbon de a se uni între ei, formînd lanțuri sau inele cu număr mare de atomi de carbon, proprietate pe care nu o au alte elemente și care stă la baza unui număr atît de mare de combinații chimice. Dacă această proprietate poate explica marea varietate a sistemelor integrale organice, ea încă nu ne dă explicația de ce unele dintre aceste sisteme au posibilitatea de a depăși nivelul materiei lipsite de viață. Datele mai recente ale științei au reușit să arunce lumină asupra acestui aspect al problemei.

E. Schrödinger arată că organismele vii constituie sisteme chimice cu multă ordine și organizare și de aceea cu entropie scăzută[1].

Carbonul, hidrogenul, azotul și oxigenul fac parte în proporție de 99% din materia vie. Or, s-a stabilit că, dintre toate elementele chimice, carbonul are entropia și capacitatea calorică cea mai scăzută (la temperaturi terestre obișnuite). La aceste temperaturi entropia și capacitatea calorică a hidrogenului, azotului și oxigenului sînt de asemenea foarte scăzute[2].

Entropia și capacitatea calorică scăzută sînt caracteristice și pentru aminoacizii obținuți prin hidroliza proteinelor.

Explicația fizică a faptului că sistemele biologice au capacitatea calorică scăzută a fost oferită de către teoria mecanic-cuantică. Ea constă în faptul că schimbul energetic al substanțelor vii cu mediul înconjurător este foarte scăzut. Datorită acestui fapt, o substanță cu capacitate calorică scăzută posedă numai un număr mic de atomi la care aspectul corpuscular este predominant. De aceea, substanțele cu capacitatea calorică scăzută posedă grade înalte de predominanță a laturii lor ondulatorii. Proprietățile de undă care predomină în orice substanță la temperatura de zero absolut predomină chiar la temperatura de cameră în cazul substanțelor avînd capacitatea calorică scăzută, cum sînt substanțele vii. Rezultă că elementele cu capacitatea calorică cea mai scăzută sînt și elementele la care predomină proprietatea de undă. Tocmai elementele care îmbină aceste două proprietăți joacă rolul primordial în apariția și evoluția vieții[3].

---

[1] E. Schrödinger, *What is Life*, Cambridge, University Press, 1955, p. 19, 34 și 68.

[2] A. A. Cochran, *Life and the Wave Properties of Matter*, în „Dialectica", nr. 57/76, vol. 19, nr. 3/4, 1965, p. 291.

[3] Pentru toate acestea, vezi studiul foarte interesant al lui A. A. Cochran, *op. cit.*, p. 300—305.

O altă caracteristică foarte importantă a sistemelor integrale care intră în compoziţia substanţelor vii este şi fenomenul de rezonanţă electronică ce apare în acidul dezoxiribonucleic, clorofilă ş.a.[4]. Or, este ştiut că rezonanţa electronică reprezintă un fenomen de natură ondulatorie, fapt care confirmă teza despre predominanţa proprietăţilor ondulatorii ale materiei în organismele vii.

Faptele arătate mai sus sînt de natură să explice de ce unele sisteme integrale atomice şi unele sisteme integrale moleculare sînt acelea prin intermediul cărora se efectuează complicarea materiei în general, complicare în decursul miliardelor de ani a dus la apariţia pe planeta noastră a formelor celor mai diverse de viaţă, culminînd cu apariţia produsului cel mai desăvîrşit al evoluţiei biologice şi sociale — omul.

Cele spuse în comunicarea de faţă cu privire la evoluţia istorică a sistemelor integrale chimice ar putea fi rezumate în schema următoare :

Sistemele integrale atomice (C,H,N,O)
↓
Sistemele integrale moleculare (aminoacizi)
↓
Sistemele integrale macromoleculare (proteine)
↓
Substanţa vie (sistemele integrale biologice)

↓ ↓
regnul vegetal regnul animal
↓
Omul

Analiza evoluţiei materiei lipsite de viaţă, şi în primul rînd a sistemelor chimice, poate fi considerată ca o încercare de a crea o bază pentru explicarea mai profundă a procesului evolutiv al materiei vii, constituindu-se astfel o concepţie evoluţionistă generală despre mişcarea materiei.

[4] L. Pauling, *The Nature of the Chemical Bond*, New York, Edit. Univ. Press. Ithaca, 1960, p. 304—308.

CONCRETUL ÎN FILOZOFIE ȘI ȘTIINȚĂ

DE

ALEXANDRU FLORIAN

Propoziția *adevărul este totdeauna concret* are deosebită valoare numai în semnificația dialectică a conceptului : identificarea concretului cu individualul reduce adevărul la empiric.

Precizarea pe care o facem este necesară cu atît mai mult cu cît, în vorbirea curentă, în știință ca și în filozofia și literatura contemporană, în dezbaterile la sesiunile științifice, la congresele internaționale de filozofie și sociologie, conceptul de concret este folosit foarte diferit, adesea opus, creîndu-se impresia că utilizăm un termen central, insuficient elaborat teoretic sau ambiguu.

Dicționarele filozofice, generale și de limbă consemnează o mulțime de înțelesuri ale concretului pe care le grupăm în : a) *empirice, senzoriale* și b) *teoretice, logice, cu o semnificație dialectică*. În *primul caz*, concretul este definit ca : latură palpabilă, vizibilă ; obiecte perceptibile prin simțuri ; este identic cu individualul ; are înțelesul de senzorial, intuitiv, ce ține de prima treaptă a cunoașterii ; bogat în proprietăți senzoriale, empirice ; pitoresc ; precis, bine determinat ; opus generalului ; nedezmembrat, compact, nestructurat ; unic în spațiu și timp. În *cazul b*, concretul are înțeles de : ansamblul desfășurării în timp și spațiu a obiectului și fenomenului ; unitatea obiectivă a multiplelor însușiri, laturi ale lucrului, procesului ; unitatea diversității obiective ; în gîndire este sinteza determinărilor abstracte, prin care se exprimă mișcarea complexă, în esențialitatea ei ; totalitate concretă teoretică ; sistem teoretic.

În mai toate determinările arătate, concretul se referă la ontologie, gnoseologie, dar și la logică și metodologie.

Definirea concretului ca individual, deși foarte răspîndită, este o limită și vizează bogăția nemijlocitului, și nu a obiectului. Mii de ani cunoașterii i-a fost suficient acest cadru și la un nivel al investigației este necesar și își păstrează valoarea. Astăzi însă, știința își subordonează aceste limite, întrucît reflexiile sînt de mult imposibile fără sinteze ce depășesc generalul abstract. *În toate științele există o repulsie organică*

față de fetișizarea abstractului. Știința contemporană se vrea concretă, și nu abstractă, suficientă, încheiată. Dar concretul la care se raportează acum are o altă semnificație: el este bogăția generalului în unitate, este sistem teoretic construit pe baza unor sinteze profunde.

Considerăm că nu pot fi neglijate aceste perspective diferite ale concretului. Reducerea problematicii lui la ceea ce se întîlnește nemijlocit, empiric este o „concreteță prost plasată" (Whitehead). Acum sînt promovate tendințe explicative de integrare a empiricului și teoreticului, de ridicare a problematicii concretului dincolo de empiric. Se distinge un abstract dependent și subordonat de un concret structurat. Realitatea concretă nu mai are un caracter individual și abstractul nu este egalat cu sfera conceptelor, cu ideativul sau generalul gîndit. Abstractul se înfășoară în conținuturile concrete, complexe, integrative. Tendința este argumentată în operele unor cunoscuți filozofi și sociologi, ca : Husserl, Piaget, Sorokin, Popper, R. Merton, Kopnin, Ilienkov, Gorski și alții.

În constituirea acestui concret, în lucrări, teorii, școli diferite sînt analizate, cu valoare ontică și ideativă, criterii ca : *integralitatea* (pentru societate), *globalitatea* (pentru natură), *conținutul*, *totalizarea*, *devenirea*, *structuralitatea*, *funcționalitatea*, *contradicția*, *unitatea sincronic-diacronic* și altele. Luate însă independent, așa cum se procedează de obicei, aceste criterii sînt insuficiente, ele operează doar cu laturi ale concretului și conduc la imagini geometrice, la structuri lipsite de suplețe sau la un dinamism nestructurat ș.a.m.d. Considerăm de aceea esențială soluția subliniată de filozoful român Athanase Joja de a considera structura, funcționalitatea, interacțiunea, contradicția, *în unitatea lor dialectică* ca definitorii pentru complexitatea concretului.

Dezbaterile despre concret privesc și *domeniile* lui de ființare. Semnificația totalității concrete este însă adesea limitată la funcția ei metodologică și la cerința cercetării multilaterale. În cazul dat, cerința metodologică este formulată și independent de principiile reflectării și informației. Există și lucrări în care autorii lor izgonesc ca falsă distincția abstract-concret din știință, din gîndire și o admit numai ca determinație a obiectelor materiale : putem vorbi de „obiecte concrete" și de „obiecte abstracte" în natură. Alți autori înțeleg prin concret absolutul, universalul și nu admit un concret în gîndire. Într-o serie de cazuri se vorbește despre existența ontică, dar și logică a concretului și abstractului, iar în altele numai despre obiecte concrete, abstractul fiind posibil doar în gîndire. Uneori, distincția abstract-concret este considerată a fi independentă de relația obiectivului și subiectivului.

Dezbaterile în jurul concretitudinii sînt contradictorii și nu este necesar să ne referim și la altele pentru a ne convinge de acest lucru. Situația este departe de a promova perspectiva unei unanimități. Convingerea noastră este că — făcînd abstracție de extreme — ea nici nu este posibilă, întrucît : a) este vorba de conținuturi, valori și funcții diferite ale concretului ; b) definițiile reprezintă teorii diferite ca valoare de reflectare ; c) în cunoaștere și cercetare, la nivele diferite, este necesar să operăm atît cu un concret empiric, cît și cu unul teoretic, și nu opinăm pentru nici una din pozițiile exclusiviste.

Ceea ce este posibil *este determinarea și stabilirea unei ierarhii a valorilor*. În acest sens, orientarea eforturilor spre sinteze este fecundă.

— după părerea noastră —dacă determinarea concretului are la bază *unitatea istoricului şi gnoseologicului*, adică dacă se urmăreşte o viziune integrativă pe temeiul cercetării constituirii istorice a concretului în gîndire şi a teoriei filozofice privind această devenire şi unită cu analiza valorii de reflectare a modelelor, a teoriilor, a sistemelor cognitive. Pe acest temei se poate deosebi determinarea empirică a concretului (individual, nemijlocit, compact, pitoresc etc.) *de concretul în semnificaţie teoretică, care considerăm că trebuie înţeles ca unitate a diversităţii, ca sistem în care avem o unitate a momentelor, tendinţelor şi laturilor diverse, contrare, a particularului şi generalului, a continuităţii şi discontinuităţii, a finitului şi infinitului, a conţinutului, structurii şi dinamicii proprii şi a legăturii cu alte sisteme.*

În ontic, aceste dimensiuni sînt luate în plenitudinea lor, în timp ce în gîndire se constituie ca rezultat al unui lung proces de abstractizare şi idealizare, de desprindere şi sintetizare a momentelor esenţiale.

Distincţia valorică şi determinarea pe care o propunem au o fundamentare tocmai în unitatea istoricului şi gnoseologicului. În *dezvoltarea lor istorică*, ştiinţele naturii şi societăţii, ca şi teoria filozofică, au plecat şi în ontologie şi în gnoseologie de la global, individual, substanţă, atom, element, monadă ş.a. Realitatea naturală şi socială apare ca o infinitate de indivizi şi, ca atare, concretă, în timp ce gîndirea este abstractă. Se creează aici o dublă opoziţie, irezolvabilă la acest nivel: a) concretul şi abstractul sînt extern contradictorii şi b) se opun şi ca planuri — primul fiind obiectiv, cel de-al doilea subiectiv. Evidentă este situaţia în filozofie pînă la Locke.

Ca *totalitate*, concretul este prezent deja în *natura naturans* şi *natura naturata*, în substanţa spinoziană, ca şi în sistemul naturii (Holbach) şi altele. *Semnificaţia dialectică* este evidentă însă în filozofia clasică germană. Asistăm acum la o răsturnare de perspectivă. Pentru Leibniz, concretul nu este posibil decît prin abstract. Abstractul şi concretul îşi inversează locurile: senzorialul este mai abstract în raport cu realul, iar sistemul abstracţiilor este mai bogat. La Kant, concretul nu este un individual ontic, ci presupune pătrunderea gîndirii în structura şi intimitatea obiectelor. Sinteza, unitatea identităţii şi deosebirii este caracteristica fundamentală a concretului. Părţile nu pot fi acum înţelese în afara sistemului. Unitatea este asigurată însă apriori prin formele sensibilităţii, categoriile intelectului şi principiile raţiunii. Logica antinomiilor finit-infinit, determinat-liber etc. este un progres, dar încordarea intelectului rămîne în pragul formulării concretului ca unitate a acestora. Hegel merge mai departe în construirea teoriei filozofice a totalităţii concrete. La el, concretul, indiferent de plan, este o unitate a diversităţii. Abstractul este o expresie a nedezvoltării, a nedesfăşurării, în timp ce concretul al devenirii, al împlinirii şi reflexiei multilaterale. Adevărul este întregul înţeles ca esenţă ce se împlineşte prin dezvoltare şi este real în sistem. Ştiinţele particulare însă obţin numai abstractul, concretul se realizează numai în filozofie. Totodată logicul este la Hegel prim şi determinant faţă de istoric şi ontic, şi aceasta duce la concluzii idealiste.

Momentul pe care *Marx* îl marchează în construirea teoriei despre concret apare ca o sinteză a istoriei cunoaşterii lumii. El are meritul de a

fi *indicat* soluţii dialectice materialiste în dezvoltarea trăsăturilor generale ale concretului şi a specificului lor în obiect, cunoaştere şi metodologie. La Marx, concretul este definit ca „sinteză a unei serii de determinări, deci ca unitate în cadrul diversităţii", ca „totalitate concretă". Marx arată că este posibilă construirea concretului gîndirii şi în ştiinţele particulare în măsura în care ele dezvăluie dialectica obiectului studiat şi prin opera sa economică ilustrează această teză. În opera sa *Capitalul*, concretul este un sistem în primul rînd ontic : societatea este un astfel de sistem, cu un conţinut, contradicţii şi legi, cu o ierarhie de relaţii şi cu o dinamică proprie, cu un scop şi finalitate determinată istoric, în plenitudinea manifestărilor lor. Dar cunoaşterea — arată Marx — sfîrşeşte şi nu începe cu înţelegerea acestui fapt. Abia într-un *sistem elaborat teoretic* de noţiuni şi propoziţii poate fi reflectată bogăţia de legi, legături, tendinţe şi momente diverse. Obiectiv, concretul este un întreg bogat, dar reflectarea lui este posibilă, în formă specifică, abia într-un sistem ştiinţific. De aceea Marx urmăreşte concomitent istoricul conceptelor economice şi analiza valorii lor gnoseologice.

Din punct de vedere gnoseologic, concretul real este, aşa cum arată şi Marx, „punctul de plecare al intuiţiei şi reprezentării", iar în gîndire — un proces de sinteză, un rezultat. Pe primul drum, reprezentarea completă se volatilizează şi devine o determinare abstractă ; pe cel de-al doilea, determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii (Marx). Concretul apare acum nu la *naşterea* ci la *căsătoria* abstracţiilor. Nemijlocit punctul de plecare este acum abstractul „marfa şi nu populaţia". Abstractul apare ca o treaptă către cunoaşterea concretului (Lenin). Nu s-a pierdut din vedere concretul obiectiv, dar în gîndire nu poate apărea în noua lui semnificaţie decît prin abstract, după ce ştiinţa a dezvăluit în prealabil determinări fundamentale. La nivelul empiricului nu se cristalizează concretul ca sistem teoretic. Totodată categoriile îşi primesc concreteţea nu în separarea lor, ci ca elemente ale sistemelor teoretice. Ansamblul producţiei capitaliste poate fi logic concret modelat nu printr-o categorie sau alta, ci prin ansamblul diacronic al categoriilor, principiilor şi legilor sistemului teoretic al economiei politice.

Din cele arătate conchidem că pe baza unităţii istoricului şi gnoseologicului în analiză se poate stabili o ierarhie valorică a semnificaţiilor concretului şi înţelege dinamica oricărei ştiinţe de la concretul empiric la abstract şi mai departe la concretul gîndirii.

Înţelegem, de asemenea, tendinţele contradictorii ale ştiinţei spre diferenţiere şi integrare, dar şi ale fiecărei discipline, inclusiv a matematicii, de abstractizare, axiomatizare, dar şi de concretizare (M. Frechet). Matematica, considerată ca cea mai abstractă, conţine şi ea în esenţă o dublă mişcare : de la concret spre abstract, adică la structură, sintaxă şi o tendinţă ce merge mai departe la concret, înţeles de data aceasta ca reprezentare semantică (Burbaki). Fizica modernă, fondată pe abstracţii, pe matematici operează la nivelul concretului ca sistem. Fizica matematică şi cea experimentală s-au eliberat de articulaţiile concretului şi lucrează cu sisteme : atomul poate fi exprimat într-un sistem de ecuaţii (J. Escat).

Acelaşi fenomen îl avem şi în microfizică. Spaţiul Hilbert, calcul matriceal, teoria grupurilor şi altele sînt instrumente indispensabile în această direcţie. Acum singularul are sens şi raţiune numai în sistem.

Preocuparea actuală deosebită pentru formalizare, axiomatizare, idealizare, modelare şi structurare exprimă faptul că în ştiinţă există pe scară largă preocuparea pentru diferite aspecte ale constituirii concretului logic.

Unitatea *explicaţiei* istorice şi gnoseologice, a construcţiei, a procesului de constituire şi a valorii de reflectare a sistemelor ne permite înţelegerea multor probleme complexe ale cunoaşterii, acţiunii şi metodologiei şi justifică cerinţa pentru noi orizonturi în logică. Pentru gîndirea ajunsă la acest stadiu, logica formală, clasică sau simbolică pare a fi „insuficient explicativă. Gîndirea logică concretă reclamă o logică a concretului" (Ath. Joja).

La nivelul concretului gîndirii, nici dimensiunile logicii cunoaşterii nu se mai pot înscrie în limitele unei teorii generale şi nici ale teoriilor specifice, prezentate numai ca aplicare a generalului sau numai ca externe lui. Vorbim de orizonturi diferite ale gnoseologiei, în care generalul şi specificul au raţiune integrate într-un sistem dinamic deschis.

Totalitatea concretă este categoria centrală a ştiinţei contemporane şi a acţiunii şi îşi subordonează explicarea unor concepte ca dinamism, structură, contradicţie, lege, determinism, cauzalitate, finalitate, interes, libertate şi altele. Ea este esenţială şi în stabilirea corelaţiei dintre filozofie şi celelalte ştiinţe, filozofia dialectică materialistă ocupîndu-se de unitatea în diversitatea sistemelor lumii şi a interacţiunii lor. Şi cum în centrul atenţiei este totalitatea concretă cosmico-umană, filozofia este nu numai o reflexie asupra universului, ci caută soluţii şi la problemele formidabile ale destinului ce frămîntă spiritul uman. Prin natura sa omul nu numai reflectă, ci şi transformă, creează. Dubla orientare spre obiect — cognitivă şi creativă — este însă numai o latură a esenţei umane. Omul este şi fiinţă morală, socială, culturală etc. şi în întregimea lui este obiect al filozofiei. De aceea filozofia marxistă este rezervată nu numai unor competenţe, intră nu numai în formaţia intelectuală a oamenilor de ştiinţă, ci are o deschidere larg democratică : toţi oamenii sînt chemaţi s-o cunoască, să rezolve problemele ei, întrucît toată omenirea este chemată să se pronunţe asupra problemelor filozofice ce se raportează la destinul uman. Vorbim în acest sens despre umanismul militant şi caracterul practic revoluţionar al filozofiei marxist-leniniste.

În istoria filozofiei, accentul s-a pus fie pe aspectul explicativ, fie pe cel etic, moral, axiologic. Astăzi, punctele de vedere opuse se datoresc accentului pus pe un model sau altul al filozofiei. În centrul atenţiei este omul, care prin esenţa sa integrează explicarea şi transformarea, ideaţia şi atitudinea, reflexia şi morala. Filozofia marxistă, plecînd de la praxis, de la esenţa umană, integrează într-un sistem unitar explicativul, normativul şi axiologicul, şi opinăm pentru o astfel de definire a filozofiei. Valoarea explicativului şi axiologicului este de fapt limitată în izolarea lor şi plenitudinară numai în integrare. Această sinteză este element al revoluţiei înfăptuite de marxism în filozofie şi întemeiată pe faptul că în centrul atenţiei este omul.

Rezultă de asemenea : concretul fiind categoria centrală a dialecticii, implicată în esenţa ştiinţei, cercetării şi acţiunii, este necesară o mult mai mare atenţie pentru dezbaterea şi clarificarea teoretică a acestui concept.

ESTETICĂ ŞI AXIOLOGIE

ONTIC ŞI AXIOLOGIC ÎN OPERA DE ARTĂ

DE

MARCEL BREAZU

Tendinţa de eliminare a Omului din cultura contemporană, evidentă la un Michel Foucault [1], de exemplu, şi implicită la alţi teoreticieni structuralişti, pune şi pentru creaţia artistică problema relaţiei dintre existenţa *obiectuală* a operei şi semnificaţia ei pe planul umanului. Este vorba, în alţi termeni, de a cerceta în ce măsură abordarea operei de artă din punctul de vedere *ontic*, prin analiza exclusivă a structurii ei, privită sincronic, îi epuizează esenţa, atunci cînd o privăm de raportarea ei la valorile umane, de luarea în considerare a *axiologicului*.

Problema nu este nouă, dar punerea ei tranşantă, explicită, în lucrări mai recente, cere o reexaminare a datelor ei fundamentale. După părerea noastră, ea se regăseşte în strădaniile pozitiviste ale esteticii experimentale ale lui Fechner, care, încercînd să pună temeliile unei estetici „de jos" (von Unten), pretindea să găsească datele *obiective* ale frumosului, acel *invariant*, care rezidă în obiectul estetic şi care este independent de evoluţia gusturilor, deci independent de ceea ce Omul, ca realitate istorică, diacronică, aduce în aprecierea acestui *frumos*. Dezbaterea problemei s-a desfăşurat de-a lungul a cîtorva decenii la sfîrşitul veacului trecut şi la începutul veacului nostru, în acea înfruntare dintre partizanii germani ai artei ca „vizualitate" (*Sichtbarkeit*), ca, de exemplu, Konrad Fiedler, şi cei ai artei înţeleasă ca „empatie" (*Einfühlung*), ca Th. Lipps şi J. Vollkelt. Putem găsi poziţii asemănătoare şi în estetica franceză, unde esteticii bergsoniene, care socotea arta ca pe o cufundare prin intuiţie simpatetică în miezul obiectelor, i s-au opus — deşi nu direct şi ostentativ — tezele artei înţeleasă ca „instauraţie" de Et. Souriau, teze care cereau o abordare a analizei operei, mai ales sub aspectul ei „reic", „chosal".

Dar în dezbaterile estetice mai noi teza operei înţeleasă ca „*obiect opac*" (Mikel Dufrenne) sau ca *structură* de sine stătătoare (Roland Barthes)

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, passim.

Rev. filoz., **16**, *1*, p. 99–114, Bucureşti, 1969

capătă o amploare care, după părerea noastră, cere o analiză mai atentă. Cercetarea structuralistă urmăreşte determinarea riguroasă a unei opere de artă, în aşa fel încît să se poată preciza ce este „universal" (şi nesupus evoluţiei) în „comunicarea" pe care o realizează limbajul artistic. Dar, spre deosebire de critica transcendentală kantiană, care găsea în subiect universalitatea şi necesitatea judecăţii estetice, critica structuralistă caută „universalul" în *obiectul* estetic. Pe acest drum, adepţii „noului roman" (pe care Alain Robbe Grillet îl numeşte „objectal") nu-şi propun să descrie personaje sau fapte, ci să *structureze* fraze. Iar cititorului nu i-ar rămîne altă satisfacţie estetică decît aceea de a detecta structura „scriiturii", cu meandrele ei, cu „tensiunea" ei proprie. Roland Barthes susţine că „scriitorul nu se poate defini în termeni de rol sau de valoare, ci numai printr-o anumită conştiinţă a cuvîntului. Este scriitor acela pentru care limbajul constituie problemă, care îi încearcă profunzimea, nu *instrumentalitatea sau frumuseţea*"[2]. Jean-René Huguenin remarca de curînd cu fină ironie : „nu ne gîndim destul la drama intelectualului modern în faţa unui fotoliu, de exemplu, adică la trei obiecte : el însuşi, fotoliul şi cuvîntul „fotoliu"[3]. Ideea de „obiect" artistic, care există prin sine (*aletheia*), care se prezintă şi nu *reprezintă*, s-a extins în estetica contemporană asupra tuturor artelor, pornindu-se de la plastică, iar în plastică de la arhitectură, ale cărei creaţii sînt, ca realizări artistice, într-adevăr obiecte create pentru ele-însele (dacă excludem funcţia lor utilitară) şi nu pentru a *re*-prezenta. Aşa, de exemplu, Maurice Raynal ajunge la ideea că „tabloul nu va mai reprezenta o *evocare* anecdotică, ci un soi de fapt particular, comportînd raţiunea sa de a fi, în sine"[4]. Ideea de „construcţie" devine din ce în ce mai mult independentă de faptul că compoziţia artistică evocă o semnificaţie pentru cel ce receptează opera. Se încearcă deci definirea esteticului numai în funcţie de obiectul artistic, în *imanenţa* lui, indiferent de subiectul care-l receptează, independent deci de *transcendenţa* socială în care se stabileşte raportul obiect-subiect. Această teză se regăseşte şi în teoria artei ca „fapt", existentă doar în momentul desfăşurării lui, aşa cum apare la susţinătorii „*action-painting*"-ului, la Harold Rosenberg, de exemplu. Indiferent de semnificaţia sa, actul-în sine de a picta reprezintă *onticul* artistic, axiologicul rămînînd în afara considerentelor criticului [5].

Noi am încercat să desprindem aici consecinţele extreme, care par a rezulta din anumite poziţii teoretice. Ar fi greu, firesc, de a nega răspicat caracterul *axiologic* al judecăţii estetice. Ni se pare însă că deplasarea accentului preocupărilor de la această examinare a *axiologicului* către *onticul* operei de artă este evidentă pentru o bună parte a esteticii contemporane. Or, tocmai această deplasare de accent ni se pare semnificativă în legătura ei cu atacurile date împotriva *umanului*, împotriva a ceea ce numai prezenţa omului în lume a dus ca dimensiune nouă a realităţii.

Lumea există, firesc, indiferentă faţă de om şi se desfăşoară în virtutea unor legi implacabile, într-un spaţiu infinit şi într-un timp etern, neutre şi fără coloratură. Rotirea pămîntului şi mişcarea galaxiilor, transfor-

---

[2] Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris, 1966, p. 47.

[3] Jean-René Huguenin, *Une autre jeunesse*, Paris, 1965, p. 19.

[4] Maurice Raynal, *Picasso*, Edit. Skira, Paris, 1959, p. 49.

[5] Harold Rosenberg, *The tradition of the New*, New York, 1959, passim.

mările plasmei în Cosmos şi combinaţiile chimice ale materiei moleculare, schimburile metabolice ale substanţei vii se înfăptuiesc independent de oameni, cu neglijarea lor totală. Ştiinţa înregistrează mulţimea nesfîrşită a acestor procese şi dă posibilitatea comunicării lor, în informaţii codificate de limbajul fizicii, al chimiei sau al biologiei. Totul e, în această privinţă, *impersonal*, *riguros obiectiv*, *uniform maniabil* — totul se petrece sub imperiul universalităţii şi al necesităţii.

Dar în această ordine perfectă, obiectiv existentă (şi reflectată neutru în codicele ştiinţei) se iveşte, o dată cu apariţia şi dezvoltarea omului, o perturbare scandaloasă ; lucrurile se reflectă în sufletul omului, cu zvîcniri şi poticneli, determinînd reacţii de teroare sau entuziasm, de perplexitate sau elan, de nelinişte sau extaz. În curgerea eternă, uniformă şi neutră a timpului, apar momente neobişnuite, *surprinzătoare*. În apoprierea de către om a obiectelor inerte apar atracţii şi repulsii, colorate afectiv — apoprierea, însuşirea, asimilarea aceasta avînd ceva „sărbătoresc", fast sau nefast, dar, în orice caz, *nu* indiferent, *nu* cenuşiu. Lucrurile, fenomenele, faptele, acţiunile capătă *valori*, adică dimensiuni noi, într-o realitate nouă, *umană*, în care a apărut o fiinţă totalmente deosebită, o fiinţă care „se referă" (Marx) în fiecare moment, în legătură cu fiecare lucru, la un etalon (care devine, pe trepte elevate, „*ideal*"). „Referirea" aceasta — cum se ştie — este, în stadiile aurorale ale societăţii umane, sincretică : magia, religia, arta, morala îşi confundă scările de valori.

Dar, treptat, diferenţierile se fac simţite. Zone diferite ale subiectivităţii umane se delimitează, iar oamenii îşi făuresc limbaje apte să „comunice" ceea ce se petrece în aceşte zone. Aşa apare limbajul artistic, prin intermediul căruia se realizează o comunicare interumană a „sărbătorilor" sensibilităţii, care deranjează, care aduce „surpriza" în cursul obişnuit, uniform, incolor şi lipsit de imprevizibil al desfăşurării proceselor obiective. Limbajul acesta se diversifică treptat, în funcţie de numeroasele arte care apar mereu, şi îşi capătă specificităţi legate de materialul şi de principiile compoziţionale ale artei respective.

Dar, mereu, limbajul artistic este purtător nu numai al informaţiei despre o „existenţă", ci şi despre „sensul" ei uman, despre *valoarea* unei asemenea existenţe. Opera de artă nu poate fi de aceea numai un „obiect opac", ci este suportul *actului de valorizare* a realităţii, în faţa căreia artistul a vibrat ca *om*, nu ca neutru aparat înregistrator al obiectului — este deci „transparentă" pentru acest act de valorizare. Sigur, „transparenţa" aceasta este departe de a fi cristalină. Poate că tocmai excesul de limpiditate pe care estetica şi critica de artă naturalistă îl pretindeau de la artist a dat naştere, în zilele noastre, reacţiei acesteia care proclamă „opac" obiectul artistic autentic. Lucrările academiste care lăsau să se întrevadă, fără cel mai slab echivoc, „ce a vrut să spună" artistul nu puteau să nu trezească reacţia contrară. Tocmai omul zilelor noastre, ale cărui sisteme de referinţă sînt extrem de complexe, care a luat un contact mai larg decît oricînd şi cu profunzimile atomului sau îndepărtările ameţitoare ale Cosmosului, şi cu cotloanele dificil de străbătut ale subconştientului uman, tocmai acest om este mai sensibil la mesajul unor Kafka sau Joyce şi mai interesat de literatura fantastică şi rămîne impasibil la încercările de transpunere fidelă a realităţii obiectuale în

„pictura de gen" sau în romanul naturalist. Dar asta nu înseamnă că opera de artă rămîne pentru el „obiect opac", că devine simplă realitate ontică, căreia el îi retează dimensiunea axiologică. Brîncuși, ca și artistul picturilor rupestre, a creat „obiecte" *semnificante*, iar în melopeea păstorului primitiv pătrunde actul lui de valorizare, în simplitatea lui profundă, așa cum pătrunde acest act, cu largă amplitudine, în Matthäus-Passion, la Johann Sebastian Bach sau cu rafinată complexitate în ceea ce Anton Webern numește Klangfarben-Melodie. În „obiectul" destinat de creatorul său a deveni operă de artă, adică destinat a răspunde necesităților estetice umane, destinat a aduce *surpriza sărbătorească*, care întrerupe monotonia ternă a rigorilor calculabile, se întrevede totdeauna actul lui *homo significans*, acela care își asociază calităților lui de *faber* și de *sapiens*, pe aceea menită să dea onticului densitate *axiologică*.

Numai așa opera de artă aparține „noosferei", acestei noi realități, pe care omul o aduce în univers. Pe drept cuvînt acad. C. I. Gulian spune că încă în epoca constituirii culturii primitive „dansul, cîntecul, sculptura și folclorul primitiv ... sînt străbătute de patosul cunoașterii și modelării omului"[6]. Acest *patos* al modelării umane este și după părerea noastră element constitutiv *sine qua non* al oricărei opere de artă autentice, care, prin însăși esența ei definitorie, nu poate fi o exclusivă prezență ontică, ci o vibrantă și grăitoare realitate axiologică.

[6] C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, București, 1967, p. 13.

ASUPRA VIITORULUI SPIRITUAL AL ARTEI

DE

RADU SOMMER

1. *Spiritualitatea artei.* Constantin Brîncuşi obişnuia să spună că opera de artă (creaţia în genere) este „ceva ce refuză să se supună morţii". Mai explicit şi laconic, metafora brâncuşiană nu face decît să afirme că opera de artă (creaţia în genere) *este un produs al spiritului.* Căci, dacă existenţialismul a supralicitat disocierea potrivit căreia omul ar fi singurul animal care ştie că moare, omul ar putea fi definit şi ca singura fiinţă care, fiind înzestrată cu spirit şi ştiind că e posesorul lui, îl opune pe acesta morţii, ca pe o realitate supravieţuitoare, prin înseşi creaţiile lui. Spiritul apare artistului ca o entitate indestructibilă, metamaterială, ca o reflectare chintesenţială a naturii, prin care aceasta din urmă triumfă asupra propriei sale materialităţi, opera de artă fiind, în calitatea ei de produs spiritual, afirmarea superiorităţii asupra avatarurilor materiei, asupra haosului şi iraţionalităţii stihiilor ei, asupra limitelor biologice, social-istorice şi gnoseologice ce îl condiţionează pe om. Parte integrantă a marelui şi rodnicului fluviu al gîndirii, arta a fost definită de Aristotel ca un fel de „teorie filozofică" sau ca „un organ de simţire a absolutului"; Alain considera arta, în aceeaşi ordine de idei, ca o „metodă naturală de a gîndi". Ca şi filozofia, arta a fost întotdeauna teatrul luptelor dintre somnul întunecat al materiei şi lumina gîndirii lucide. În timp ce tot mai numeroşi esteticieni, teoreticieni, istorici şi critici de artă contestă posibilitatea explicării operei şi creaţiei artistice prin intermediul providenţei, hazardului, fanteziei gratuite, oculte, sugestiilor fortuite ale inconştientului, istoria artelor însăşi se străduieşte să dovedească aportul tot mai substanţial pe care spiritul l-a dat şi îl dă în procesul edificării acestei istorii. Pretenţia oamenilor de artă potrivit cărora arta nu reflectă realitatea în mod direct, ci doar reflectarea acesteia de către spirit şi că deci opera de artă ar fi o „oglindă magică", nemijlocită, a spiritului însuşi ni se pare îndreptăţită cu atît mai mult cu cît realitatea obiectivă se oglindeşte prin reacţii afective decurgînd uneori, prin supradistilare mentală, unele din altele, pînă la cea mai subtilă elaborare. Reflectare a unei reflectări,

ea însăşi spiritualizată, a lumii, opera de artă este, prin natura ei, mediată, indirectă, abstractă. Dacă spiritul este acea *lume secundă* în care realitatea obiectivă îşi recunoaşte chipul, mai mult sau mai puţin asemănător, arta este acea *terţă lume* mediată de spirit, în care spiritul însuşi s-a supradistilat, dar în care realitatea reapare aprofundată şi transfigurată. Ceea ce spiritul oglindeşte arta sugerează, evocă. Pînă şi reveria lipsită de consistenţă e o funcţie a creierului, deosebită, ce-i drept, de gîndire, dar tot cerebrală ca şi aceasta, astfel încît destăinuirile lui Flaubert sau Schiller cu privire la vagul indefinisabil care precedă creaţia nu lasă nici o îndoială despre contribuţia gîndirii în actul creator chiar şi în stadiul ei de graţie şi inefabilă prefigurare. Nici o operă, fie ea frivol anacreontică, erotică pînă la senzualitate sau de un naturalism împins pînă la cruzime n-ar fi putut supravieţui ca operă de artă fără nimbul august conferit de trecerea ei prin filtrele spiritului care înnobilează. Cultul absenţei de gîndire nu se poate sustrage, în creaţia autentică, de la organizarea relativ coerentă sau voit incoerentă şi deci, în felul ei, tot logică, raţională a materialului artistic, iar efortul suprarealist de dezraţionalizare nu ne mai poate înşela astăzi asupra luciditătii premeditate a celor care s-ar supune „„dicteului automat". Poezia, spunea Alain, este o coexistenţă a entuziasmului şi a luciditătii. În virtutea dialecticii inevitabile a raţionalului şi iraţionalului *nu* pot exista producţii artistice exclusiv raţionale sau exclusiv iraţionale, ci doar preponderent raţionale sau preponderent iraţionale. Aristotel, Ruskin, Guyau, Lunacearski au conceput chiar o întreagă tipologie artistică din care artistul pur senzorial şi cel pur raţional ar fi excluşi. În artă, gîndirea *se opune* stării de poezie în mod dialectic şi creator. Amîndouă se potenţează reciproc prin contradicţie. De aceea una nu se poate lipsi de cealaltă. Folosirea cu pricepere a acestei veşnice unităţi a contrariilor creaţiei constituie virtutea creatorului autentic. În acest fel se realizează, după cum spunea Dante, „*Con occhio chiaro e con affeto puro*", acea sinteză fără de care arta nu poate exista. Actul de naştere al imaginii artistice cuprinde, fără voia ei, numele ambilor părinţi. Între starea de poezie vaporoasă şi genuină şi împletirea ei artistic-raţionalistă au loc, într-o gamă infinit de variată, ipostazele cele mai interesante ale opoziţiei dialectice creatoare dintre materie şi spirit. Metaforele, spunea tot Alain, realizează uniunea absolută a corpului şi spiritului, de-a lungul confruntării lor eterne şi variabile la infinit. Lumina gîndirii, afirmă Souriau, nu preexistă conţinutului afectiv dat în inspiraţie, dar din însuşi întunericul sensibilităţii *nu* poate scăpăra flacăra arcului voltaic al creaţiei. Gîndirea insuflă materialului artistic duhul, sensul şi forma definitivă, şi nu întîmplător Mallarmé şi însuşi Hugo, atît de deosebit de el, adresau artistului îndemnul de „a fi mai puternic decît visul". Abstracţie făcînd de impostura, în artă, a didacticismului şi a dogmatismului academic, istoria artelor cunoaşte momente în care, prin Dante, Leonardo da Vinci, Shelley, Vigny, Goethe sau Schiller, intervenţia activă şi creatoare a gîndirii în materia amorfă şi enigmatică oferită de simţuri a fost imperios reclamată. S-ar părea că spiritualizarea asigură salvarea artei de la pieirea prezisă de Vico şi Hegel sau de Mondrian şi chiar o fortifică. Dar deplasarea centrului emoţiei în regiunile eterate ale gîndirii şi încălzirea acestora au devenit, mai ales, un simptom al modernităţii. Luciditatea este astăzi nu numai o condiţie, dar şi o categorie estetică. Ea este aceea care conferă

inteligență pasiunii și patetism inteligenței. Guyau spunea că, tot așa cum, la origine, inteligența pare să fi ieșit din puterea de a simți, printr-o evoluție inversă, o sensibilitate aleasă iese din inteligența însăși. Alianța dintre cea mai frigidă analiză critică (apreciată de Wilde ca adevărată sursă a creației) și cea mai incandescentă sete de viață absolută explică secretul originalității artei moderne. În virtutea unei tendințe istorice, confirmate de întreaga experiență a artei moderne, procesul de intelectualizare a creației artistice atît în substanța, cît și în forma acesteia, în loc să slăbească, a devenit tot mai impetuos. Astfel, mutația suferită de simbolism prin ridicarea lui din domeniul sensibilului în domeniul inteligibilului, în poezia lui Mallarmé, echivalează cu preludiul unei reforme adînci în istoria poeziei. Postimpresionismul în artele plastice și în muzică a culminat cu abstracționismul, proclamare paroxistică a tiraniei spiritului. O veche atracție romantică, swedenborgiană față de facultatea miraculoasă a științelor de a descleșta maxilarele Sfinxului și-a exercitat înrîurirea asupra conștiinței artistice moderne. De la Poë și Baudelaire la Mallarmé și Valéry, de la Cézanne la Braque, Picasso și Bissière, de la Wagner la Schönberg, Webern și Boulez, tema lucidității răsună însă cu despotică amărăciune în concertul artei europene. Una din cauzele acestei amărăciuni o constituie faptul că explorarea enigmelor lumii și a modalităților creației seamănă adesea cu plecarea la războiul de deznodăminte incerte al cunoașterii și, mai ales, cu o întoarcere pecetluită de înfrîngere. Ca și Ruskin odinioară, Ensor, Vlaminck, Valéry, oscilînd între adorație și oroare, i-au imputat științei și scientismului rolul nefast în risipirea misterului; tot ei, în numele spiritului și al științei, și-au construit, ca și savanții, laboratoarele lor, au devenit ei înșiși savanți în extragerea și prelucrarea metodică, laborioasă a minereurilor frumuseții, s-au cerebralizat la maximum. Artiștii moderni s-au îndeletnicit, printr-un satanism al logicii, cum l-a numit R. Huyghe, să înfrîngă logica pe propriul ei teren, cu propriile ei arme, să folosească matematica, de fapt, pentru a o sfida, s-au aplicat, printr-o savantă tehnică mentală, subtilă și sofisticată, la opera malefică de a „elibera" omul de rațiune și de a-i dărui „fiorul nou" al negației absolute. La aceasta au contribuit neliniștea și groaza inspirată de laturile absurde ale unei existențe despre care Paul Klee spunea că, în aceeași măsură în care ele se agravează, „noi trebuie să devenim mai abstracți". Dînd expresie anxietății existențiale și gnoseologice inspirate de criza intelectualității artistice moderne, curentele de avangardă au extrapolat spiritul, au absolutizat autonomia sa, exercitînd, în numele lui, o critică nemiloasă la adresa lumii înconjurătoare și a convențiilor ei. Arta modernă a exploatat, pînă la hipertrofie formalistă, cuvintele, formele, sunetele și culorile, transformînd natura într-un simplu „magazin" sau „dicționar" de imagini, semne și simboluri, iar opera de artă într-o abstracție purtătoare de „esențe", edificînd, cu ajutorul lor, *more geometrico* o așa-numită „lume a spiritului", fetișizată, idolatrizată, opusă lumii din care s-au autoexpulzat printr-un dramatic salt mortal și retranșîndu-se în ea. Dar „patria" adoptivă a noii ginte de artiști era, după cum spunea tot Paul Klee, „lipsită de un popor care să o susțină", respectiv lipsită de acel ideal chiar și îndepărtat, în care omul să-și recunoască înfățișarea spirituală și pe care să-l împărtășească recunoscător și entuziast. Nu e greșită aprecierea după care complexul de inadaptabilitate a omului

romantic, agravat în condițiile evoluției accelerate a contradicțiilor lumii moderne, a împins, în cele din urmă, intelectualitatea artistică spre ținuturile tot mai îndepărtate ale însingurării sterile, ale înstrăinării individualiste și, implicit, ale experimentelor tot mai dezumanizate (*Una crisa del contenuto*, ar fi spus De Sanctis). Ca și somnul rațiunii, o luciditate excesivă poate și ea zămisli monștrii. Cu toate că „îndrăznelile rațiunii violează rațiunea într-un grad mai scandalos decît pot excesele sentimentelor să ne violeze sentimentele" (Huyghe), consecințele dureroase ale acestui gen de malformație spiritualistă a artei moderne, amețitorul maëlstrom al unui exclusivism așa-zis spiritual, au permis revelarea, în modalități memorabile și fecunde, a unui *mal du siècle* nu mai puțin sîngeros decît cel al secolului trecut și descoperirea unor febre și combustii din care nu poate rămîne numai cenușă. Tulburătoarea întrebare existențialistă: „cine sîntem, de unde venim, încotro ne ducem?" cere un răspuns care n-ar putea face abstracție de încercările temerare, uneori rătăcite, ale artei moderne, de mările interioare explorate pînă acum de marele pavoaz al formulelor arborate pe catargele unor corăbii, din nefericire, prea mari pentru porturile neînsemnate, lăturalnice și crepusculare în care au ancorat. Pentru a descoperi așa-zisul drum al Indiilor, navigatorii moderni au nevoie de o stea polară, care nu va putea fi însă confecționată pe cale sintetică niciodată. Această stea poate fi găsită mai ales pe firmamentul (autentic) al ideilor înaintate, pe cerul filozofiei viitorului, purtătoare a unei rațiuni mai suple, mai ample, după cum cere R. Huyghe, întemeiată pe principii mai extensive, a unei rațiuni care este, poate, în curs de schițare, care să știe să ne ferească de opțiunile simpliste și false și să ne redea, totodată, sensul umanului.

2. *Viitorul spiritual al artei.* În mod normal, arta poate trece de la starea de pură poezie la meditație, iar reveria vaporoasă se poate converti în filozofie ca stare poetică printr-un transfer al sensibilității care răspunde la chemări spiritualmente superioare. Sentimentul, punct de plecare al rațiunii, este de asemenea punctul său de sosire, și cucerirea conștientului duce la o inconștiență fecundă, superioară, afirmă Elie Faure. Artiștilor le este dat să regăsească pe căile materiei acel „orizont al spiritului" la care s-au referit întotdeauna, fiecare în felul său, toți marii filozofi și artiști. După cum spunea Volkelt, ideile pot dobîndi valoare poetică în măsura în care sînt destul de organic însumate de poet pentru a putea deveni experiențe afective. Fuziunea, în ipostaze autentice și originale, a filozofiei cu poezia, fără a impune preeminența vreuneia din ele, constituie o consecință firească a evoluției spiritului spre străvechiul și istoricul lui ideal de cucerire a acelui absolut unde frumusețea, binele și adevărul se confundă într-o imagine profundă care nu se teme și nu se rușinează, ca de o mezalianță, de această înaltă, supremă și legitimă sinteză a valorilor. E timpul ca cearta valorilor care a substituit, la un moment dat, în conștiința modernă, faimoasa ceartă a universaliilor să-și găsească firească ei rezolvare, fără ca autonomia lor recunoscută să ducă pînă la autonomismul intolerant și exclusivist. Ce exemplu mai adecvat s-ar putea oferi, în această privință, decît filozofia atît de autentic inspirată de criza spirituală a contemporaneității, impregnată de dileme, enigme și revolte, cum este existențialismul, care, după spusele lui Roger Verneaux, a operat joncțiunea și cosubstanțialitatea literaturii și filozofiei? A apărut

şi există un *cormentis*, organul cel mai recent şi perfecţionat al sensibilităţii artistice. Viitorului îi este rezervată, fără îndoială, sarcina de a asigura creşterea ponderii gîndirii în actul de creaţie şi ridicarea acestuia în zonele „emoţiilor superioare", după cum le-a numit Arréat, adică ale unei sensibilităţi elevate, în măsura ascensiunii artistului pe trepte tot mai înalte ale valorilor spirituale şi problematicii filozofice, a asimilării de către publicul amator, în forme calitativ superioare, a culturii artistice a timpurilor revolute şi viitoare, în funcţie de educarea şi înnobilarea sensibilităţii acesteia, de sporul de acuitate, finețe şi profunzime al receptivităţii sale. Există un sentimentalism pe care sensibilitatea umană, în continuă evoluţie, este dispusă să-l renege succesiv, pe măsura înaintării ei de la necunoscut la cunoscut (care o modelează), ca naiv, frivol, melodramatic sau superficial. Examenului tot mai lucid şi nemilos critic al conştiinţei nu-i mai rezistă extravaganţa exibată. Ca şi odinioară idila şi romanţa, astăzi supralicitarea fantasticului gratuit şi a superstiţiei iraţionalului (care ne lasă tot mai indiferenţi şi în care spiritul nu se mai recunoaşte pe sine) cedează locul, în conştiinţa omului şi a artistului, într-o măsură covîrşitoare, dialogului dramatic cu lumea şi cu sfincşii ei. Tema încleştării epice cu necunoscutul îşi pune azi pecetea fatală şi hotărîtoare pe conţinutul şi forma operei de artă, în care neliniştea şi îndoiala, speranţa şi decizia eroică sînt intens şi îndelung dezbătute. Teatrul absurd ca expresie a unei interpretări critice a aspectelor contradictorii, iraţionale şi vulgare ale vieţii, ca protest al unei fantezii cu just temei surescitată tinde şi el să ne comunice, prin cutremurătoare adevăruri, o dată cu aristotelicul Katharsis, fiorul sublimului. Prezenţa neantului, a irealităţii şi absurdului în artă şi-ar găsi însă o raţiune mai temeinică în măsura în care i s-ar opune, cu succes şi prin antiteză, aşa cum arta a făcut-o întotdeauna, existenţa ideală sau, dacă aceasta ar fi sugerată, de asemenea cu semnificaţii critice, dar ca termen final. Pentru această finalizare, o concepţie filozofică, implicată în artă (şi nu manifestă), ar fi imperios necesară. De aceea este îndreptăţită critica după care nu reproducerea mimetică a realităţii este ceea ce le lipseşte azi artiştilor consideraţi ca antirealişti, ci viziunea filozofică menită să opună realităţii socotite inferioare, idealul unui univers mai adevărat, mai omenesc. Adevăratul aristotelician, preluat de clasicii dintotdeauna, evocat cîndva cu subtilă şi justificată nostalgie de Lalo, după care arta poate reprezenta realitatea şi omul „aşa cum ar trebui să fie", capătă, în această lumină, o arzătoare actualitate, căci noblețea autonegării presupune nu numai focul purificator, dar şi idealul în numele căruia Bruno s-a ţintuit singur pe rugul de unde a privit fanatic cerul şi lumea. Francastel, Huyghe şi Read condiţionează desprinderea unui sens al evoluţiei viitoare a artei de apariţia unei filozofii în stare să definească arta ca mijloc de a concepe lumea vizual. Orice stil mare, afirmă Malraux, este semnul unei relaţii fundamentale a omului cu universul, al unei civilizaţii cu o valoare pe care o consideră supremă. Un sistem coerent, un stil mare nu pot fi atinse decît pe calea redobîndirii încrederii în valorile permanente ale omului. Epoca încordărilor şi mutaţiilor istorice actuale cere artei să realizeze menirea înainte-mergătorilor şi profeţilor între noi coordonate spirituale şi cu mijloace înnoite. Marea artă presupune mesajul adînc, demn şi persuaziv al unei noi sensibilităţi

inspirate de o filozofie umanistă înaintată. Dacă la aceasta am adăuga şi faptul că adîncimea conştiinţei creatoare se manifestă prin darul de a provoca smulgerea noastră de pe orbita deprinderii şi inerţiei, criza morală, comoţia, senzaţia de violare a rutinei, de moarte a omului vechi şi de renaştere la o lume nouă, mai bogată în semnificaţii, de a proiecta reorganizarea universului în modalităţi artistice inedite, am întregi tabloul acelor însuşiri pentru care spiritul şi arta care se reclamă de la el vor avea dreptul să se mîndrească. Se ştie de mult că elementul spiritual, prin revelarea esenţial-umanului, prin condamnarea sau reabilitarea omului în numele unui ideal, conferă operelor adîncime şi forţă de fascinaţie, că operele de adîncime spirituală sînt cele care fecundează personalitatea, actualizează potenţialităţi, virtualităţi inedite, deschid orizonturi captivante, încă nebănuite de noi. „Mai presus decît realitatea este posibilitatea", afirmă Martin Heidegger într-unul dintre cele mai fine şi judicioase aforisme ale sale. Artistul este mesagerul „voinţei destinului", un purtător mai mult sau mai puţin conştient al înaltelor comandamente ale necesităţii istorice. Aceasta este concluzia pe care, cu îndreptăţită unanimitate o împărtăşesc, o dată cu toţi gînditorii umanişti contemporani, gînditorii marxişti de pretudindeni şi care consideră că ucenicul vrăjitor de *azi* poate deveni *mîine* un Prospero. *Oda* închinată de Shelley frumuseţii intelectuale continuă să-şi lanseze chemarea, cu ecouri astăzi mai vibrante ca oricînd : „Tu ce ne hrăneşti al minţii zbor/ Cum bezna — focul, nu te du] La fel cum umbra ta trecu, —/ Rămîi, de nu, tot pe potriva/ Nădejdilor şi vieţii, moartea fi-va".

CATEGORIA DE IDEAL

DE

ION PASCADI

În disputa filozofică internațională, legitimarea și definirea categoriei de ideal prezintă o deosebită actualitate în condițiile în care fenomenologia și structuralismul — de pe poziții diferite — pledează pentru un asemenea primat al onticului care să șteargă cu totul însemnătatea axiologicului. Credem, în acest sens, că o teorie a semnificației face parte dintre componentele de bază ale oricărui umanism, contribuind la validarea lui științifică.

Distincția dintre *ideal* și *valoare* nu este întotdeauna ușor de făcut, deoarece **într-o primă accepție** — cea mai largă — des întîlnită în analiza curentă ele *coincid*. Idealurile de *frumusețe*, *dreptate* sau *bunătate* dintr-o anumită epocă exprimînd obiectivarea esenței umane includ întotdeauna un sens axiologic și sînt considerate în același timp valori spirituale (estetice, politice, etice, filozofice, religioase). E drept că și *adevărul* este considerat valoare spirituală, fără a constitui un ideal (în sensul comun), dar el capătă acest caracter în măsura în care este raportat la utilitatea sa pentru om și devine o năzuință, un scop de atins.

Această accepție este justificată, deoarece momentul axiologic nu poate fi eliminat din viața socială, el colorînd — aș spune întovărășind ca o umbră — nu numai faptele, acțiunile, obiectele, dar și ideile și visurile noastre.

Uneori însă idealul și valoarea sînt confundate nu cu scopul de a evidenția natura axiologică a idealurilor, ci pentru a nega astfel caracterul de criteriu al idealului sau pentru a respinge necesitatea creației axiologice ca modalitate de transformare a idealurilor în valori.

Pentru a evita pericolul unei confuzii între valorile spirituale și ideal, ni se par necesare cîteva precizări: 1) valorile spirituale sînt indisolubil legate de un suport material concret, au o structură formală, constituită în procesul de creație, în timp ce idealurile reprezintă proiectări imaginative ale realității. Am spune că idealul este esență, semnificație care pentru a se actualiza îi trebuie să capete o înfățișare concretă,

ceea ce-i conferă o prezență efectivă în cîmpul axiologic. 2) Valorile spirituale au o „realitate" de un tip deosebit; odată constituite în practica social-istorică, ele funcționează socialmente cu o eficacitate calitativ diferită : caracterul lor ideal nu este echivalent cu nonexistența lor. 3) Idealurile autentice își datorează autenticitatea tocmai faptului că includ în sine tendințe și sensuri reale ale dezvoltării, că virtual reprezintă posibilități reale, ce urmează să devină realitate, dar deocamdată ele sînt doar o anticipare. Mai mult chiar, idealurile au tocmai un asemenea caracter mobilizator, ele stimulează acțiunea umană, orientează spre realizarea în fapt a ceea ce există doar în chip ideal. Analiza științifică demonstrează deci că identificarea idealurilor cu valorile nu este permisă decît în sensul că, în practica social-istorică, dobîndind sens axiologic, idealurile sînt și ele valori.

O a doua accepție distinge net idealul de valoare, arătînd că primul este un *criteriu* al acestuia din urmă. Pe această linie idealul este definit ca o concepție despre ceea ce, dacă ar fi, ar satisface pe deplin; despre ceea ce este perfect prin natura sa și, în consecință, este modelul care trebuie copiat și standardul prin care actuala împlinire trebuie judecată. Înțelegerea științifică a acestui punct de vedere face necesară analiza determinării concret-istorice a idealului.

În sfîrșit, o **a treia accepție** (trebuie remarcat că primele două accepții nu se contrazic, ci sînt complementare) o constituie înțelegerea idealului ca *prefigurare* a realului, ca reprezentare ce urmează în cadrul unui proces de creație să devină valoare. Transformarea idealului în real presupune, ca atare, în mod obligatoriu, un *proces de creație*, formă specifică a practicii sociale, iar rezultatul îl reprezintă valorile materiale și spirituale. Desigur, în realitate, lucrurile nu se petrec atît de schematic, întrucît — după cum s-a mai arătat — idealul nu constituie întotdeauna un punct de plecare conștient, ci uneori apare cu toată limpezimea doar în urma unei cristalizări ulterioare, ceea ce nu-l lipsește însă de o anterioritate în procesul creator.

Accepția cea mai larg răspîndită a noțiunii de ideal nu se referă la *reflectarea a ceea ce există*, ci mai ales la prefigurarea *tendințelor*, a sensului în care conștiința socială — la nivelul ei superior ideologic — își reprezintă dezvoltarea viitoare a realităților, dar nu poate fi neglijată nici situația în care idealul este *proiecția imaginară* în trecut a unor aspirații sau interese. Trebuie precizat că în toate aceste situații idealul este, în ultimă instanță, o expresie a realului, deci are un rol secundar, determinat. După cum vom vedea, în practica socială au loc nu o dată procese care rămîn nereflectate la nivelul ideologiei sociale și, ca atare, nu se conturează niciodată în idealuri, deși intervenția spontană a conștiinței nu lipsește. Și într-un caz, și într-altul, onticul este depășit, atitudinea umană este activă, conducînd la semnificații care ne transmit nu simple constatări despre lucruri și acțiuni, ci și o apreciere a lor.

Înțelegerea idealului nu trebuie însă limitată la natura sa de element determinat, deoarece opoziția dintre el și real este valabilă, după cum arată Lenin, numai în cadrul problemei fundamentale a filozofiei cînd trebuie stabilit factorul primordial al dezvoltării. Fiind de natură spirituală, idealul există ca totalitate de idei, teorii și reprezentări despre

real, iar atunci cînd Marx spune că „teoria devine o forţă materială de îndată ce cuprinde masele", el subliniază nu numai forţa lor mobilizatoare în virtutea patosului subiectiv care-l includ, ci şi faptul că ele se materializează în acţiunea oamenilor. Materiale, reale nu sînt însă ideile „ca atare", ci acţiunile umane pe care le-au determinat şi în care s-au obiectivat.

Înţelegerea naturii spirituale a idealului apare limpede în funcţia sa de model *mintal al realului*, dar mai ales în caracterul său de *aspiraţie, năzuinţă, scop*. La aceasta se referă Marx atunci cînd arată că şi cel mai prost arhitect este superior unei albine prin aceea că este în stare să conceapă mental planul viitoarei sale activităţi, să şi-o reprezinte înainte de a trece la ea. Fără îndoială, acest fapt conferă idealului un uriaş rol stimulator, înscriindu-l în rîndul trăsăturilor fundamentale ce definesc activitatea umană.

Fără îndoială, în realitate, procesul apariţiei idealului a fost complex, deoarece el presupunea capacitatea omului de a se detaşa de lumea înconjurătoare, de a-şi da seama — şi aici practica socială îndelungată şi repetată a avut rolul hotărîtor — de distincţia dintre el şi mediu, dintre gînd şi faptă. De asemenea, apariţia idealului este indisolubil legată de dezvoltarea capacităţii omului de generalizare, întrucît el exprimă — chiar şi într-o formă rudimentară — însuşirea dobîndită de individ de a selecta şi compara lucrurile între ele, alegînd mental între diferite soluţii de urmat în practică.

Originea idealului se găseşte deci în activitatea practică, el este rezultatul unui proces de *adecvare a omului la realitate*, ceea ce presupune capacitatea de a acţiona pornind de la un scop, de a-şi reprezenta o acţiune înfăptuită, de a dori şi a tinde spre un lucru sau altul. În acest sens, originea idealului nu se găseşte doar în „incapacitatea realului de a ne satisface", ci în primul rînd în rolul pe care acesta îl joacă în practică tocmai pentru a permite omului să înfăptuiască obiecte şi acţiuni reale, capabile să-l satisfacă.

Reprezentînd aderenţa lucidă către o realitate întrezărită sau dorinţa de a realiza obiecte şi acte noi, idealul nu poate fi conceput decît în limitele capacităţii noastre de a cuprinde realitatea pe calea intuiţiei sensibile şi a concretului logic, ajungînd în ambele cazuri la o reprezentare. După cum arăta Marx, dacă ideea este un concept raţional, „*idealul*" e reprezentarea unei fiinţe particulare, adecvate unei idei, deci o cuprindere a sensibilului sub speţa ideologicului.

Desigur, limitele acestei capacităţi de cuprindere a realităţii sînt fixe şi ele sînt istoriceşte variabile în funcţie de progresul cunoaşterii umane, iar capacitatea de a ne reprezenta realitatea, deşi are la bază elementele perceperii imediate, se dezvoltă excepţional de mult, o dată cu dezvoltarea forţei asociative a conştiinţei (apariţia animismului, remarca C. I. Gulian, a dus, la vremea sa, la o excepţională potenţare a capacităţii umane de cuprindere a realităţii cu tot caracterul fals şi iluzoriu al majorităţii reprezentărilor sale).

O trăsătură specifică a idealului este caracterul său *concret-sensibil*, în sensul că el presupune obligatoriu capacitatea omului de a-şi imagina acţiunile sau obiectele dorite. Idealul presupune ca generalizarea reali-

zată mental, ideile și teoriile să dobîndească un conținut concret, înfățișat într-o formă concretă, ceea ce-l deosebește simțitor de concepțiile și formulele abstracte. Deosebirea nu constă însă în gradul de generalitate, ci în felul în care procesul de generalizare are loc. În cadrul idealului, generalizarea se face prin individual chiar dacă — la actualul nivel de dezvoltare a conștiinței — ideile și concepțiile astfel exprimate sînt rezultatul unui complicat proces de abstractizare și generalizare. Istorește vorbind — după datele pe care le oferă știința —, se pare că omul a avut o preferință deosebită pentru acest mod de generalizare, dar în sincretismul formelor conștiinței sociale, diferențierile dintre artă, magie și știință nu se produseseră încă.

O altă trăsătură a idealului o constituie — atunci cînd acțiunile umane pornesc conștient de la o reprezentare cristalizată ideologic — *caracterul său anticipativ*. Desigur, există și idealuri ce se mărginesc să reflecte *retrospectiv* realul, sau acte *spontane*, ceea ce nu împiedică însă practica umană să aibă un caracter *activ* și — în funcție de nivelul conștiinței — făurește, pe baza germenilor realității viitoare, idealuri care să contribuie la pregătirea unor atitudini sau acțiuni.

Discuția despre ideal nu poate fi purtată „în general", pentru că el trebuie înțeles în condiționarea sa istorică, idealurile politice, etice, religioase sau estetice fiind determinate, în ultimă instanță, de condițiile concrete ale unei epoci sau alteia, de poziția de clasă, ca și de o serie de factori sau împrejurări general-umane.

Indiscutabil, în această situație apare o *variabilitate istorică* a idealurilor, a cărei existență este ușor de observat chiar și la o sumară observare a istoriei culturii umane. Idealiștii de pe diferite poziții admit adesea existența unei asemenea variabilități, numai că ei o pun ori pe seama dezvoltării însăși a spiritului universal, a ideii absolute (Hegel), reducînd diferitele idealuri la forme ale acestuia, ori negînd existența unor idealuri determinate obiectiv și explicînd variabilitatea prin cauze pur subiective (Jean Lameere).

Dacă punctul de vedere hegelian poate fi combătut prin dovedirea faptului că, în practică, lucrurile stau exact invers și motorul dezvoltării spirituale poate fi găsit, în ultimă instanță, nu în idee, ci în viața materială a societății (ceea ce nu neagă existența unei „autodezvoltări" a lumii ideilor), idealismul subiectiv de tipul celui dezvoltat de Jean Lameere comportă, după părerea noastră, o discuție mai amănunțită.

Într-adevăr, individul nu poate raporta idealurile particulare la altă experiență decît la propria sa experiență. Dar această experiență nu este și nu poate fi o experiență pur individuală, întrucît nu poți trăi în societate fiind independent de ea (Lenin), și, prin urmare, ea se încadrează într-o experiență socială, oglindind — conștient sau nu — o anumită poziție socială și dobîndind prin aceasta o determinare obiectivă.

Analiza idealului în dezvoltarea sa evidențiază și o altă însușire a sa: cea a caracterului său *relativ și absolut* în același timp. Faptul acesta izvorăște din funcția idealului de a exprima — atunci cînd se înscrie pe linia legilor progresului social — tendința de descătușare a esenței umane, de realizare multilaterală a sa, opunîndu-se uneori realului pe care îl devansează sau ale cărui trăsături odinioară pozitive, dar acum

perimate continuă să le exprime. Absolută e tendinţa omenirii de împlinire, relative sînt condiţiile în care împlinirea se poate sau nu înfăptui pe fiecare treaptă a dezvoltării istorice.

Determinate socialmente, idealurile sînt *semnificative* şi simptomatice pentru caracterizarea unei epoci, unei societăţi şi uneori pentru poziţia clasei sau grupului social pe care o rezumă, deoarece în ideal se actualizează, cristalizîndu-se — cu o relativă stabilitate, dar şi cu un dinamism interior pronunţat — o imensă experienţă socială. Fără îndoială că această cristalizare dobîndeşte un caracter mai accentuat în momentele istorice de răscruce, deoarece atunci forţele sociale aflate în luptă se ciocnesc mai deschis şi măştile sau mistificările sînt în bună parte înlăturate.

În sfîrşit, trebuie menţionat faptul că idealurile reprezintă generalizări valabile şi interesante numai în *măsura în care privesc omul*, viaţa lui în modul cel mai direct; un ideal de viaţă, de bunătate, justiţie socială sau frumuseţe este raportat întotdeauna la interesul omului, pe cînd o teorie despre structura materiei permite această raportare numai indirect.

Care este deci — într-o încercare de definire cît mai cuprinzătoare, ce însă inevitabil nu ar putea cuprinde toate nuanţele — sensul noţiunii de ideal?

Idealul este model axiologic concret-sensibil al realului şi patos uman subiectiv, avînd o natură spirituală, dar o determinare social-obiectivă. Dialectica naturii este plastic exprimată în faptul că idealul poate fi în acelaşi timp actual şi în devenire, stabil şi dinamic, existent şi dorit — absolut şi relativ, proiecţie în trecut şi anticipare imaginativă, concret-istoric şi general-uman. Fără îndoială, practica socială sau subiectivitatea individuală va accentua cu precădere asupra cîte uneia din aceste laturi polare, ba chiar va anula cu totul unele dintre aceste determinări, dar o definiţie dialectică, ambiţionînd să-şi surprindă obiectul în complexitatea sa, nu le poate omite.

Examinarea acestor trăsături ale idealului prezintă o deosebită însemnătate atît în înfăţişarea lor prefigurată, cît şi în concretizarea lor prin creaţie în valori finite, a căror esenţă este organizată în cadrul unor structuri. De aici nu poate fi însă trasă concluzia că semnificaţiile axiologice nu pot fi studiate cu rigurozitate, întrucît le lipseşte pozitivitatea onticului şi, prin urmare, instrumentele ştiinţei sînt aplicabile doar structurilor pe care le au valorile. Este, desigur, utilă metodologic aplicarea asupra structurilor, dar prin aceasta nu reuşim să cuprindem valoarea decît sub un aspect. După cum subliniază cu justeţe Marcel Breazu, referindu-se la opera de artă, aceasta nu este un simplu obiect material, care poate constitui numai un semnal. „Semnalul" respectiv ar informa doar despre prezenţa ontică a obiectului finit, acţionînd asupra mecanismelor noastre biologice. „Simbolul" (în acest sens foarte larg) informează despre o *prezenţă axiologică* acţionînd asupra ceea ce „sistemele de referinţă" umane, înseamnă ca parte constitutivă esenţială a conştiinţei umane, sociale" [1].

[1] *Structură şi semnificaţie în limbajul artistic*, în „Contemporanul" din 20 octombrie 1967.

Idealurile sînt deci acelea care dau sens activității creatoare, oferind criterii de ordonare și ierarhizare a țelurilor, de stabilire a raporturilor dintre scopuri și mijloacele atingerii lor. Respingînd explicațiile referitoare la geneza și natura sensurilor axiologice de *fenomenologie* (pentru care acestea emană de la un subiect transcendental), *existențialism* (care consideră idealul drept expresie a unei libertăți abstracte) sau *psihanaliză* (o grefează pe libido etern, atemporal), axiologia marxistă nu poate neglija cercetarea acestor probleme.

Într-adevăr, din punctul de vedere al marxismului, explicarea ideilor trebuie să pornească de la înțelegerea omului atît ca obiect, cît și ca subiect, în sensul că prin activitatea sa el se produce pe sine însuși, cu o lume a valorilor determinată social-istoric, dar față de care el are o atitudine activă. Procesul de creație, călăuzit de acest ideal, este eminamente social și produsul său, valoarea, reprezintă o calitate socială atît prin geneza, cît și prin funcția sa.

LOGICĂ

DUBLA NEGAȚIE

DE

PETRE BOTEZATU (Iași)

Logica modernă a moștenit de la logica tradițională legea dublei negații. Din aceasta rezultă inferențele imediate cunoscute sub numele de obversiuni.

Astfel, în logica clasică avem echivalențele

$$\begin{aligned} &\text{Aba} \equiv \text{Ebā} \\ &\text{Eba} \equiv \text{Abā} \\ &\text{Iba} \equiv \text{Obā} \\ &\text{Oba} \equiv \text{Ibā}, \end{aligned}$$

care se traduc, în logica clasială, prin legile

$$\begin{aligned} &(\text{bā} = 0) \equiv (\text{b}\bar{\bar{\text{a}}} = 0) \\ &(\text{ba} = 0) \equiv (\text{b}\bar{\bar{\text{a}}} = 0) \\ &(\text{ba} \neq 0) \equiv (\text{b}\bar{\bar{\text{a}}} \neq 0) \\ &(\text{bā} \neq 0) \equiv (\text{bā} \neq 0). \end{aligned}$$

Se observă că, pentru „Aba" și „Oba", cele două propoziții echivalente, care le corespund în logica modernă, sînt identice. Se spune că „Ebā" nu este în fond decît un alt chip de a citi „Aba", iar „Ibā" un alt chip de a citi „Oba".

Să nu uităm însă că logica modernă posedă un caracter net extensional. Aceasta înseamnă că, cu privire la propoziții, se ignorează intensiunea lor, adică sensul lor, și se ține seama numai de valoarea lor de adevăr. Echivalența introdusă mai sus este *echivalența materială*, care se definește exact numai în funcție de valorile logice ale propozițiilor.

Este interesant de remarcat că vechea logică se întîlnește în acest punct cu noua logică. Ea consideră obversa drept echivalentă obvertendei, fără să introducă vreo diferență de intensiune.

Dar intensiunea, astfel expulzată din logică, reapare în mod neașteptat. Ne propunem să analizăm un atare caz.

Rev. de filoz., **16**, 1, p. 115–146, București, 1969

Este vorba de *propozițiile exclusive.*

Propozițiile de exclusivitate constituie o manieră comodă de a exprima relațiile univoce. Relațiile la care ne referim aici sînt relații diadice, dar nimic nu ne oprește să extindem aceste determinări la relațiile poliadice.

Propoziția „x are tatăl y" exprimă o relație de-la-mulți-la-unul sau univocă (în y). Se înțelege că fiecare obiect nu poate avea, după această relație, decît un singur secvent. Se poate generaliza această situație logică sub forma unei propoziții exclusive în secvent : „x este în relația R numai cu y".

Propunem să se utilizeze ca simbol pentru a desemna caracterul exclusiv al unui termen bara trasă dedesubtul termenului. „$R\underline{xy}$" semnifică atunci că relația R este univocă în y.

Propoziția „x este tatăl lui y" enunță o relație de-la-unul-la-mulți sau counivocă (univocă în x). Acum, fiecare obiect nu poate avea, după această relație, decît un singur antecedent. Aceasta se poate exprima într-o propoziție exclusivă în antecedent : „numai x este în relația R cu y".

După convenția propusă mai sus, vom reprezenta această propoziție prin „$R\underline{x}y$", indicînd că relația este univocă în x.

În fine, propoziția „x este tatăl fiului unic y" exprimă o relație de-la unul-la-unul sau biunivocă (univocă în x și univocă în y). Fiecărui antecedent îi corespunde un singur secvent și fiecărui secvent îi corespunde un singur antecedent. Această propoziție este exclusivă în ambii termeni. Ea este simbolizată prin „$R\underline{xy}$", ceea ce arată clar că relația este univocă și în x și în y : „numai x este în relația R numai cu y".

Orice relație, diadică sau poliadică, poate fi exclusivă, adică univocă în oricare termen și chiar simultan în mai mulți termeni.

Ajungem astfel la concluzia importantă că propozițiile exclusive semnifică relații univoce, în timp ce propozițiile neexclusive exprimă în majoritatea cazurilor relații multivoce.

Relațiile univoce pot fi formalizate cu ajutorul relației de identitate, ceea ce presupune un sistem logic destul de elaborat. Același rezultat poate fi obținut pe o cale mult mai simplă, utilizînd termeni negativi.

Orice propoziție exclusivă, care enunță o relație diadică, poate fi analizată drept conjuncția a două propoziții neexclusive, din care una afirmă relația, iar cealaltă caracterul exclusiv al termenului. Dacă există mai mulți termeni exclusivi, trebuie să adăugăm un număr egal de propoziții auxiliare.

Într-adevăr, dacă x este în relația R numai cu y, aceasta înseamnă

1) că x este în relația R cu y ;

2) că x nu este în relația R cu y.

Prin „$\bar{y}$" se înțelege ceilalți termeni ai universului discursului considerat, în afară de y.

Se obține astfel echivalența

$$R\underline{xy} \equiv (Rxy \,.\, R' x\bar{y})$$

De asemenea, dacă numai x este în relaţia R cu y, atunci este evident

1) că x este în relaţia R cu y;

2) că $\bar{x}$ nu este în relaţia R cu y.

Avem atunci

$$Rx\underline{y} \equiv (Rxy \cdot R'\bar{x}y)$$

şi apoi

$$R\underline{xy} \equiv (Rxy \,.\, R'\bar{x}y \,.\, R'\,x\bar{y}).$$

Să revenim acum la logica claselor.

Conform cu echivalenţele stabilite mai sus, propoziţia „$A\underline{b}a$" se defineşte după cum urmează:

$$A\underline{b}a \equiv (Aba.\ E\bar{b}a)$$

Dar prin conversiune

$$E\bar{b}a \equiv Ea\bar{b}$$

şi prin obversiune

$$Ea\bar{b} \equiv Aab$$

se obţine

$$A\underline{b}a \equiv (Aba \,.\, Aab).$$

Această echivalenţă este bine cunoscută şi acceptată. Ea justifică punctul nostru de vedere.

Dacă însă analizăm, după acest procedeu, propoziţia „$Ab\underline{a}$", ajungem la un rezultat surprinzător:

$$Ab\underline{a} \equiv (Aba \,.\, Eb\bar{a}).$$

Dar prin obversiune

$$Eb\bar{a} \equiv Aba,$$

deci

$$Ab\underline{a} \equiv (Aba.\ Aba) \equiv Aba.$$

De asemenea

$$Eb\underline{a} \equiv (Eba \,.\, Ab\bar{a}),$$

unde

$$Ab\bar{a} \equiv Eba,$$

deci

$$Eb\underline{a} \equiv (Eba \,.\, Eba) \equiv Eba.$$

Aceste consecinţe sînt inacceptabile, deoarece ele fac să dispară deosebirea dintre propoziţiile exclusive şi cele neexclusive. Am constatat, dimpotrivă, o deosebire esenţială între cele două feluri de propoziţii, cele exclusive exprimînd totdeauna relaţii univoce.

Analizînd mai de aproape această situaţie logică, nu putem evita impresia că obversa nu este deplin echivalentă cu obvertenda. Mai precis, vom spune că ele coincid în extensiune, cu alte cuvinte în privinţa valorii logice, rămînînd totuşi distincte cu privire la intensiune.

Într-adevăr, obversa şi obvertenda sînt echivalente material, avînd totdeauna aceeaşi valoare de adevăr. Dar sensul lor nu este acelaşi.

Cînd afirmăm „Aba", înţelegem că orice „b" este „a", lăsînd deschisă posibilitatea ca „b" să fie şi „c", „d" etc. Acesta este cazul obişnuit: aceluiaşi subiect îi convin mai multe predicate. Intensiunea unui termen este alcătuită totdeauna dintr-o mulţime de proprietăţi. Afirmarea, într-o propoziţie dată, a uneia din aceste proprietăţi ca predicat actual nu exclude posibilitatea de a afirma celelalte predicate virtuale în alte propoziţii.

Aceste predicate virtuale aparţin clasei „ā". Actualizarea unui predicat, de exemplu aserţiunea că „orice b este a", implică, desigur, aserţiunea că „nici un b nu este ā". Aceste două propoziţii au aceeaşi valoare logică. Dar *în modul virtual*, propoziţia „orice b este a" nu exclude ca „b" să fie „ā" *în alte propoziţii*: „orice b este c", „orice b este d" etc., care ar putea fi susţinute în alte împrejurări.

Chiar aceasta este eventualitatea pe care o respinge propoziţia exclusivă „Aba". Ea conţine afirmaţiile simultane că „orice b este a" şi „nici un b nu este ā", eliminînd astfel toate predicatele virtuale.

În acest caz, al propoziţiei exclusive în predicat, predicatul „a" exclude celelalte predicate virtuale („c", „d" etc.), conţinute în clasa „ā". Avem echivalenţa:

$$\underline{\text{Aba}} \equiv (\text{Aba} \,.\, \text{Eb}\bar{\text{a}}),$$

unde însă „Ebā" nu este din punctul de vedere al intensiunii echivalentă cu „Aba". *În această împrejurare, „Ebā" adaugă la „Aba" o informaţie nouă, care nu era dată în aceasta.*

În acelaşi fel, cînd se traduce propoziţia negativă exclusivă „Eba" prin cuplul de propoziţii neexclusive

$$\underline{\text{Eba}} = (\text{Eba} \,.\, \text{Ab}\bar{\text{a}}),$$

se constată, la analiza sensurilor, că cele două conjuncte au înţelesuri diferite. Propoziţia „nici un b nu este a şi numai a" semnifică în acelaşi timp că „nici un b nu este a" şi „orice b este ā".

Cea dintîi propoziţie nu implică *în domeniul posibilului* pe cea de-a doua, fiindcă, dacă „b" nu posedă proprietatea „a", aceasta nu vrea să însemne că „b" posedă alte proprietăţi, care nu sînt „a". Numai în limba extensională a claselor, dacă „b" nu este inclus în „a", el este inclus în „ā".

În propoziţia exclusivă „Eba", avem simultan „Eba" şi „Abā", înţelegînd că ultima propoziţie adaugă o informaţie nouă celei dintîi. Nu numai că nici un „b" nu posedă proprietatea „a", dar încă orice „b" posedă orice altă proprietate în afară de „a".

Transcrierea clasială a lui „Abā" şi "Ebā" prin „bā = 0" şi a lui „Eba" şi „Abā" prin „ba = 0" este de natură să creeze confuzii. Ea ascunde o deosebire de înţeles, care nu este neglijabilă.

Ajungem astfel la concluzia importantă că legea dublei negaţii aparţine limbii extensionale. S-a constatat mai sus că propoziţiile obţinute prin dublă negaţie au sensuri oarecum diferite.

Logica intuiţionistă a avut de altfel presentimentul situaţiei. După cum se ştie, în această logică dubla negaţie nu este acceptată, cel puţin nu în toate formele sale.

DEFINIȚII ȘI TEOREME MATEMATICE

DE

ANTON DUMITRIU

În multe probleme științifice, ceea ce a constituit dificultatea unor chestiuni pur logice a fost atașarea tacită a unui punct de vedere filozofic care, fără să o știm, ne-a depărtat de soluție, ridicînd noi probleme sau, mai cu seamă, obligîndu-ne să acceptăm implicit idei străine de cercetarea științifică propriu-zisă.

Concepția platonică a ideilor, discuția interminabilă a scolasticii asupra naturii conceptelor au lăsat urme adînci în logică și chiar în matematică, impunîndu-ne fără să fim conștienți anumite imagini sau o anumită terminologie deficientă, care e o moștenire a trecutului. „Sînt convins — scrie Einstein — că filozofii au avut un efect vătămător asupra progresului științific, mutînd unele concepte fundamentale din domeniul empiric, unde sînt sub controlul nostru, către intangibilele înălțimi ale *aprioricului*. Căci, cu toate că pare că universul ideilor nu poate fi dedus din experiență prin mijloace logice, ci este, într-un sens, o creație a minții omenești, fără de care nici o știință nu este posibilă, acest univers al ideilor este numai atît de puțin independent de experiențele noastre, pe cît sînt hainele de forma corpului omenesc" [1].

Aceasta este adevărat și în ceea ce privește matematicile pure.

Să considerăm un concept geometric, de exemplu triunghiul.

Este acesta un obiect dat, o entitate dată și, dacă este, ce înseamnă existența lui? Această întrebare nu este alta decît întrebarea pe care și-a pus-o Porfir, în a sa *Isagoge* și care a dat loc la întreaga dezbatere medievală asupra naturii conceptelor :

Prima est quaestio utrum genera ipsa et species vera sint, an in solis intellectibus inaniaque fingantur? [2]

Există triunghiul în sine sau în mintea noastră numai, sau are o existență separată sau numai în lucrurile sensibile?

---

[1] Albert Einstein, *The meaning of relativity*, Londra, Methuen, 1922, p. 2—3.

[2] *Isagoge*, I, 3.

Să examinăm însă mai de aproape triunghiul. Să-l definim ca un poligon cu trei laturi. Este evident că nu am definit nici un obiect existent. Să ne legăm de experienţă, cum voia Einstein, de data aceasta de experienţa cu entităţi matematice. Indivizii numiţi triunghiuri nu există ca atare numai fiindcă au trei laturi; orice triunghi are trei laturi determinate ca mărime. Triunghiul, ca gen scolastic, are trei laturi variabile, care pot lua fiecare o mărime determinată, dar în definiţia generală a triunghiului ele nu au nici o determinare ca mărime. Eu nu pot să-mi închipui triunghiul definit de definiţia de mai sus, nu am o imagine determinată pe care să mi-o ofere această definiţie. Atunci ce reprezintă conceptul de triunghi? Este ideea platonică care îşi are o existenţă celestă în lumea platonică? Este el esenţa comună tuturor indivizilor numiţi triunghiuri, din care inteligenţa o extrage, dar care nu există decît aristotelic prin şi în indivizi?

Să privim însă problema degajaţi de orice punct de vedere. Definiţia de mai sus introduce trei variabile: laturile triunghiului. Fie ele x, y, z. Definiţia noastră se enunţă astfel: „Un triunghi este un poligon cu trei laturi x, y, z".

Pe de altă parte, un poligon, în general, se defineşte ca fiind figura plană cu m (variabile) laturi.

Să notăm entitatea pe care o urmărim, anume triunghiul, cu T; să notăm poligonul cu m laturi P_m; să notăm laturile variabile cu x, y, z. Se vede că singura determinare este $m = 3$. Vom putea spune: T este P_3 cu laturile variabile (x, y, z). Însă P_3 poartă numele de triunghi ($P_3 = T$), ceea ce arată că T este o variabilă care depinde de x, y, z. Să scriem aşa:

$$(1)\quad T = P_3\ (x,y,z).$$

La fiecare grup de 3 valori pe care le dăm lui x, y, z avem un triunghi bine determinat. De pildă, pentru valorile $x = a_0$, $y = b_0$, $z = c_0$, avem un triunghi perfect determinat:

$$T_0 = P_3\ (a_0,b_0,c_0).$$

Aşadar, entitatea T este o variabilă. Mai mult, T este o variabilă dependentă, adică o funcţie. Funcţia dată este P_3.

Să vedem acum diversele determinări pe care le poate lua această funcţie. Să presupunem că ne dăm o valoare determinată pentru x, $x = a$, funcţia (1) devine:

$$T = P_3\ (a,\ y,\ z).$$

Şi aceasta este o funcţie, fiindcă depinde de două variabile, y şi z. Să o traducem: T reprezintă toate triunghiurile care au o latură dată a şi celelalte laturi sînt variabile. Aşadar, T este şi în acest caz o variabilă-funcţie, *şi nu există o imagine reprezentativă a ei tocmai fiindcă este o variabilă.*

De fapt, am desprins din grupul tuturor triunghiurilor posibile, reprezentat de funcţia (1), clasa tuturor triunghiurilor reprezentate de $T = P_3\ (a, y, z)$ cu aceeaşi latură. În acelaşi mod, putem să ne dăm lungimea laturii a doua, $y = b$:

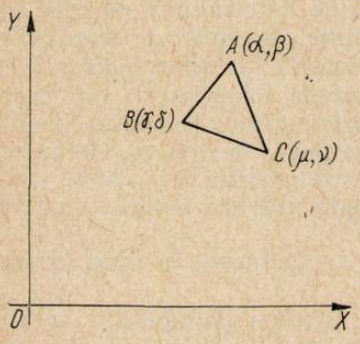
$$T = P_3\ (a,\ b,\ z)$$

Aceasta este tot o funcţie, care reprezintă clasa tuturor triunghiurilor care au două laturi date a şi b.

În sfîrșit, dacă ne dăm toate laturile avem de-abia un triunghi determinat. Este însă cazul să remarcăm că chiar triunghiul perfect determinat, de exemplu, cu laturile $x = a_0$, $y = b_0$, $z = c_0$,

$$T_0 = P_3(a_0, b_0, c_0),$$

nu este un individ perfect determinat, fiindcă nu-i știm locul lui determinat în plan. Așadar, T_0 reprezintă o clasă de triunghiuri identice, care sînt distribuite pe tot planul. Dacă vrem să avem o determinare precisă a unui individ din clasa aceasta, trebuie să mai introducem un mod relativ de determinare, de exemplu, fixînd un sistem de axe de coordonare, fie cele carteziene.



În felul acesta, laturile triunghiului devin funcții de coordonatele vîrfurilor și triunghiul însuși este o funcție de funcție :

$$x = f(\alpha, \beta, \gamma, \delta),$$
$$y = g(\gamma, \delta, \mu, \nu),$$
$$z = h(\mu, \nu, \alpha, \beta).$$

$$T = P_3 [f(\alpha, \beta, \gamma, \delta), g(\gamma, \delta, \mu, \nu), h(\mu, \nu, \alpha, \beta)].$$

Pentru a avea chiar triunghiul T_0, desemnat pe plan în poziția lui respectivă, trebuie să ne dăm valorile a șase variabile independente.

Valorile variabilelor x, y, z pot fi alese arbitrar, fiind independente una de alta. Putem alege, de pildă, $x = y + z$:

$$T = P_3(y + z, y, z).$$

Valorile variabilei T vor reprezenta o clasă de triunghiuri care au o latură egală cu suma celorlalte două. Sau încă $x^2 = y^2 + z^2$:

$$T = P_3(y^2 + z^2, y, z).$$

În general, putem lua $x = f(y)$, $y = g(z)$ sau orice altă combinație și vom obține, prin definiție, o clasă de triunghiuri avînd o particularitate aleasă liber : mulțimea valorilor variabilei T.

Pe scurt, entitatea numită în geometrie triunghi este o variabilă sau din punct de vedere logic reprezintă o clasă de indivizi determinați, sau de clase de indivizi (spețe), determinate prin alegerea și fixarea unui caracter comun în mod liber. De pildă, putem să alegem liber clasa de triunghiuri $x = y + z$ etc. Combinațiile acestea în număr infinit stau la dispoziția noastră, și din punctul acesta de vedere putem spune că putem defini în mod liber aceste clase.

Același lucru se poate spune despre orice obiect matematic.

În general, un concept K va fi definit de o funcție Ψ de una sau de mai multe variabile :

$$K = \Psi(x, y, z, \ldots).$$

K nu va reprezenta un obiect, ci o variabilă, anume o funcție depinzînd de una sau mai multe variabile. Pentru fiecare valoare constantă a lui Ψ și pentru valorile constante ale lui x, y, z, ..., vom obține un obiect determinat :

$$K_0 = \Psi_0(x_0, y_0, z_0, \ldots).$$

Dacă numai una din variabile nu e determinată, nu avem un individ matematic, ci o variabilă, ale cărei valori formează o mulțime sau o clasă.

Un concept matematic este o variabilă, funcție de alte variabile, care pot fi independente sau ele însele funcții de alte variabile. În el însuși el nu reprezintă schema generală a obiectelor, nici „arhetipul" obiectelor care intră în joc, care ar exista în cerul lui Platon sau ar fi esența comună tuturor indivizilor, sau ar exista numai în intelectul nostru, care îl formează prin extragerea caracterelor comune. *Definiția unui concept matematic nu este decît construcția unei funcții.*

Elipsa este locul geometric al punctelor care au suma distanțelor la două puncte date (focare), constante. Fie E elipsa, L locul geometric astfel definit, F, F', focarele variabile, S suma constantă a distanțelor

$$E = L\ (F, F', S).$$

Evident, variabilele, F, F' și S pot fi exprimate în diverse moduri.

Locul punctelor al căror produs al distanțelor la două puncte fixe este constant este o curbă, numită curba lui Cassini. Dacă procedăm ca mai înainte, putem scrie :

$$\text{Curba lui Cassini} = L(\overline{ME}, \overline{MF'}, p).$$

Dacă în această definiție luăm în mod liber produsul p egal cu patratul sumei distanțelor la punctele fixe, avem lemniscata lui Bernoulli:

$$\text{Lemniscata} = L(\overline{MF}, \overline{MF'}, p = \overline{MF} + \overline{MF'}^2).$$

Se vede că, oricare ar fi definiția, ea reprezintă o funcție, iar obiectul matematic definit de ea este o variabilă dependentă.

De aceea Wittgenstein, examinînd noțiunea de număr, a conchis că numărul este o variabilă. Într-adevăr, oricare ar fi definiția numărului, ea ar fi generală, a oricărui număr, deci ea va reprezenta o variabilă susceptibilă să devină de fiecare dată cînd determinările fixate de definiție sînt date, un număr cu adevărat.

Se vede astfel că afirmația făcută la începutul acestei comunicări este ilustrată de exemplele de mai sus, care arată că în concepția obișnuită se atribuie definiției un caracter filozofic, făcînd-o capabilă să definească un arhetip de triunghi, de cerc, de elipsă, de curbă a lui Cassini etc. etc., indiferent de concepția mai mult sau mai puțin definită, care stătea la baza acestei imagini vagi pe care o sugera.

În matematici s-a impus noțiunea de variabilă și funcție care a făcut de la început posibil progresul extraordinar al acestei științe. Noțiunile de variabilă și funcție au fost introduse prin însăși natura definițiilor, deși matematicienii nu au avut o idee clară despre lucrul acesta de la începutul cercetărilor matematice.

Întreaga matematică lucrează cu funcții, cu variabile, și acest fapt explică generalitatea lor.

Dar chiar în realitatea familiară, conceptul nu poate fi privit decît tot ca o funcție, din punct de vedere logic, ca o funcție propozițională.

„O funcție propozițională — scrie Russell — este de fapt o expresie conținînd unul sau mai mulți constituanți, așa că, atunci cînd valorile lor sînt date, expresia devine o propoziție ... Este un vas destinat să primească o semnificație, dar nu ceva reprezentînd deja o semnificație" [3]. Definițiile generale sînt astfel de funcții propoziționale și de aceea nu reprezintă ceva semnificativ, nici un obiect și nici arhietipul unei categorii de obiecte. Rezultă dar că nu se pot defini decît genurile și speţele prin funcții propoziționale, dacă e vorba să apelăm la noțiunile logicii clasice, și aici sîntem de acord cu Goblot cînd scrie : „On ne definit que des *espèces*" [4].

Un individ este indicat de o propoziție (nu de o funcție propozițională) care rezultă dintr-o definiție generală prin înlocuirea tuturor variabilelor prin constante date. Este imposibil să definim un individ prin genuri și speţe, fiindcă atunci l-am defini prin funcții propoziționale, adică nu l-am identifica.

Acum ne putem da seama de ce este posibil ca să avem mai multe definiții pentru aceeași entitate matematică.

Mai întîi, variabilele independente pot fi alese liber ca atare, ele fiind obligate să fie legate permanent și analitic de entitatea ce trebuie definită.

Aceasta se poate observa pe un caz oarecare, triunghiul.

El are trei laturi. El se poate defini și construi dacă ne dăm lungimea acestor laturi. Definiția generală a variabilei triunghi (funcția respectivă) a fost cu laturile x, y, z :

$$T = P_3(x, y, z).$$

Dacă luăm un triunghi dat și introducem prin definiție noțiunea de triunghi, atunci variabila T poate fi definită cu un unghi variabil și două laturi variabile care-l cuprind :

$$T = P^3(\hat{A}, y, z).$$

Sau încă putem defini variabila T cu două unghiuri variabile $\hat{A}$ și $\hat{B}$ și latura adiacentă z :

$$T = P_3(\hat{A}, \hat{B}, z).$$

Avem posibilitatea să fixăm în mod indefinit un individ T_0 prin diverse elemente definitorii, care apoi, fiind luate ca variabile, vor intra în construirea funcției propoziționale definitorii. Toate aceste definiții sînt echivalente, definind aceeași variabilă T.

$$P_3(x, y, z) = P_3(\hat{A}, y, z) = P_3(\hat{A}, \hat{B}, z) = \ldots$$

Să considerăm cercul. Elementul definitoriu fiind ρ = raza, avem

$$C = L(\rho).$$

Dar îl mai putem defini ca elipsă cu focarele confundate sau cu locul geometric rezultat din diverse probleme, unde elementele definitorii sînt altele.

---

[3] B. Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, trad. franç., Paris, 1926, p. 188—189.

[4] *Traité de logique*, ed. a VI-a, Paris, 1936, p. 143.

Astfel, în general, pentru un concept K se pot găsi elemente definitorii considerate ca variabile în mod nelimitat. Toate aceste definiţii vor fi echivalente, fiindcă reprezintă acelaşi concept matematic.

Aşadar, pentru K putem avea, în general, o serie de definiţii :

$$K = \Psi_1(x, y, z, \ldots),$$
$$K = \Psi_2(\alpha, \beta, \gamma, \ldots),$$
$$K = \Psi_3(\mu, \nu, \xi, \ldots).$$

Se capătă astfel funcţii propoziţionale echivalente, fiindcă definesc aceeaşi entitate matematică :

$$\Psi_1(x, y, z, \ldots) = \Psi_2(\alpha, \beta, \gamma, \ldots) = \Psi_3(\mu, \nu, \xi, \ldots) = \ldots$$

Fiind dată o definiţie generală a unui concept matematic $K = \Psi(x, y, z)$, dacă se acordă uneia sau unora din variabile o valoare constantă, avem definiţia unei clase particularizate a lui K ; aceasta se obţine prin substituirea în definiţia generală a valorii constante sau a particularizării variabile :

$$K' = \Psi(a, y, z, \ldots),$$
$$K'' = \Psi(x^2 + y^2, y, z, \ldots),$$
$$K'' = \Psi f(y), y, z, \ldots).$$

Aceste funcţii propoziţionale reprezintă echivalenţe parţiale cu definiţia K, fiindcă K', K'' K''' etc. nu e nici unul egal cu K, luat în totalitatea lui, şi, desigur, la acest lucru se gîndise Leibniz cînd vorbea de echivalenţe totale şi echivalenţe parţiale.

În primul caz, al echivalenţelor totale, toate definiţiile unei aceleiaşi variabile matematice K sînt substituibile fără nici o restricţie una alteia ; în cazul al doilea, al echivalenţelor parţiale, substituţia este valabilă, dar restrînsă la particularitatea impusă de definiţia care cuprinde acea particularitate.

Constatăm astfel că avem două libertăţi în a defini :

1. Libertatea de a alege elementele definitorii variabile ;

2. Libertatea de a impune condiţii arbitrare acestor elemente definitorii, cum a fost faptul că $x^2 = y^2 + z^2$ etc.

În cazul acesta, definiţia ne oferă o specie a conceptului K, şi trebuie să avem în vedere că astfel definiţia este o particularizare a definiţiei generale.

Echivalenţa subzistă şi în acest caz chiar numai în sfera acestei particularizări.

Se vede că mai cu seamă această a doua libertate definitorie conţine posibilitatea nelimitată de a imagina continuu alte condiţii şi particularizări. Într-adevăr, în expresia

$$K = \Psi(x, y, z, \ldots)$$

putem alege variabile independente x, y, z, ... în mod liber să fie funcţii oricît de complicate unele de altele sau de alte variabile :

$$x = f(\alpha, \beta, \ldots),$$
$$y = g(\lambda, \delta, \ldots),$$
$$z = h(\mu, \nu, \ldots).$$

Astfel, K devine

$$K = \Psi[f(\alpha, \beta, \ldots), g(\lambda\ \delta, \ldots.), h(\mu, \nu, \ldots) \ldots]$$

În această libertate stă bogăția invenției matematice.

★

Ideea că un același lucru poate fi definit în mai multe moduri a frapat pe unii gînditori, fără însă ca aceștia să-i atribuie vreo importanță, deși ea este fundamentală în explicarea întregului mecanism al demonstrației și cu aceasta a edificiului matematic.

Într-adevăr, Russell scrie : „Există totdeauna numeroase caracteristici diferite care permit să definim o clasă dată. Oamenii pot fi definiți ca bipezi, fără pene, sau ca animale dotate cu rațiune, sau, mai corect, prin trăsăturile prin care Swift a descris pe Yahaos"[5].

De altfel, logicianul Goblot a menționat lucrul acesta într-un mod clar în al său *Traité de logique* : „Există multe definiții reale ale unui aceluiași concept, toate egal de caracteristice, toate construite cu ajutorul unui gen și al unei diferențe. Există atîtea definiții cîte proprietăți reciproce are un concept. Cercul poate fi definit ; secțiunea unui cilindru sau a unui con printr-un plan perpendicular pe axă ; o elipsă de excentricitate nulă ; sau locul geometric al punctelor de unde se vede o dreaptă sub un unghi dat ; și în general, orice loc geometric care este un cerc este o definiție a cercului" [6].

Goblot nu a dat nici o importanță însă acestui fapt. El afirmă că toate aceste definiții ale unui aceluiași concept sînt logic dependente unele de altele, din care cauză ele pot fi aranjate într-un singur sau mai multe moduri, într-o ordine, așa fel ca fiecare să fie consecința acelora care o precedă și condiția acelora care o urmează. Există astfel o definiție *inițială*, sau *esențială*, care este o definiție nominală[7] . Ce determină însă această ordine ? Goblot o spune singur : „Diferența dintre o teorie penibilă, laborioasă, dificilă și o teorie simplă clară, elegantă, se datorește în general alegerii mai mult sau mai puțin fericite a definiției inițiale." Nu vreau să intru în discuția pe care o comportă afirmațiile lui Goblot, anume că prima definiție este o definiție esențială și nominală ; voi semnala numai că, dacă există mai multe moduri de a aranja definițiile, atunci diverse alte definiții pot trece în capul teoriilor ca definiții inițiale, cu care ocazie ele devin definiții esențiale și nominale. Așadar, toate definițiile unui aceluiași concept sînt esențiale și nominale. Mărturisesc că nu înțeleg prea bine ce vor să spună simultan termenii „esențială" și „nominală". Dar nu aceasta este interesant aici de discutat ; ne vom mărgini la constatarea foarte importantă pentru noi că un același concept poate fi definit în diverse moduri, constatare menționată de Goblot, dar căreia nu i-a dat nici o semnificație. Este surprinzător că un logician de talia lui Goblot nu a observat că, făcînd această constatare, el a înglobat în același timp toate teoremele, toate propozițiile demonstrate în grupa propozițiilor definitorii.

---

[5] *Introduction à la philosophie mathématique*, p. 26.

[6] *Traité de logique*, p. 135.

[7] *Ibidem*, p. 136.

Într-adevăr, cînd Goblot constată că una din definiţiile cercului este de exemplu, „locul geometric al punctelor de unde se vede o dreaptă dată sub un unghi dat", el nu observă că propoziţia aceasta este o teoremă, adică o propoziţie stabilită prin demonstraţii.

Fiind dată problema : care e locul punctelor de unde se vede o dreaptă sub un unghi dat, se demonstrează — şi cei care au practicat matematicile cunosc bine acest lucru — printr-o serie de raţionamente că acest loc geometric este un cerc.

Întrebarea care nu s-a ridicat pentru Goblot este însă cum e posibil ca o definiţie să devină o propoziţie demonstrată? Aceasta arată două lucruri : *că teoremele sînt definiţii şi că natura lor nu este deosebită de a propoziţiilor iniţiale.*

Ceea ce este interesant este că această concluzie a fost întrevăzută direct de Leibniz, fără să o poată explica în total. Într-adevăr, în capul teoriilor, el a pus definiţiile, la care se reduc, în ultima analiză, toate propoziţiile primitive. Arta de a demonstra, adică de a obţine propoziţii adevărate, consistă din două lucruri : arta de a defini, care este analiza şi arta de a combina definiţiile, care este sinteza[8]. De unde teza lui Leibniz că demonstraţia este un lanţ de definiţii : *demonstrationem esse catenam definitionum* [9]. Într-adevăr, în concepţia lui Leibniz demonstraţia se efectuează descompunînd fiecare termen în elementul lui, adică substituindu-i definiţia. Teza aceasta îi aparţine în întregime lui Hobbes : pentru Hobbes, ştiinţa începe de la definiţii nominale şi arbitrare adoptînd convenţii pentru a reprezenta şi a înlocui un grup de cuvinte ; demonstraţia, după el, consistă în a substitui totdeauna definiţia definitului ; şi cum demonstraţia nu este astfel decît un şir de definiţii, propoziţia demonstrată nu are decît o valoare verbală şi arbitrară, ca şi definiţia însăşi.

În general, o teorie pleacă de la definiţii mai simple, şi aici sîntem de acord cu Goblot că alegerea definiţiilor iniţiale uşurează şi face simplă o teorie, cu o observaţie însă : numai în partea primă a ei.

După aceasta însă, lucrurile se complică şi teoria poate deveni foarte laborioasă şi penibilă. Relativitatea alegerii definiţiei iniţiale a unui concept din o serie de definiţii posibile arată că din punct de vedere teoretic alegerea este liberă şi numai raţiuni de ordin practic sau metodologic impun alegerea unor definiţii simple. Această alegere liberă permite introducerea liberă a unui concept printr-o definiţie aleasă liber.

---

[8] Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 185.

[9] *Ibidem*, p. 184.

Leibniz revine tot timpul asupra acestei formule, pe care o explică astfel : *Ego semper putavi Demonstrationes nihil aliud esse quam catenam definitionum, vel pro definitionibus, propositionum jam ante ex definitionibus demonstratarum aut certe assumptarum. Analysis autem nihil aliud est quam resolutio definiti in definitiones, aut propositionis in suam demonstrationem".* Sau în altă parte : *Definitio autem ideae alicujus compositae în partes suas resolutio est, quemadomodum demonstratio nihil aliud quam in alias veritates jam notas resolutio est* (Couturat, *op. cit.*, p. 185) („Am crezut totdeauna că demonstraţia nu este nimic altceva decît un lanţ de definiţii sau, în vederea unor definiţii, din definiţiile unor propoziţii demonstrate deja înainte admise cu siguranţă. Analiza însă nu este altceva decît reducerea definitului la definiţia lui sau a propoziţiei la demonstraţia ei". Sau în altă parte : „Definiţia însă a unei idei compuse oarecare este reducerea ei la părţile ei, după cum demonstraţia nu este nimic altceva decît reducerea la alte adevăruri deja cunoscute").

Din această libertate derivă bogăția rezultatelor matematice. Kant menționează, în însemnările lui, această libertate pe care o are matematicianul de a defini cînd spune: „*Der Mathematiker in seiner Definition sagt: sic volo sic jubeo*"[10] (Matematicianul spune în definiția sa: așa vreau, așa ordon).

Să rezumăm rezultatele la care am ajuns:

1. O definiție este o funcție de una sau mai multe variabile, iar un obiect matematic este introdus liber printr-o definiție.

2. Această definiție se face în mod liber prin alegerea liberă a unui caracter sau combinații de caractere atașate obiectului introdus ca gen, caracter (sau combinații de caractere), capabile să individualizeze toate elementele (sau grupe de elemente) prin particularizarea caracterului ales (sau grupei de caractere).

3. Această libertate nelimitată pe care o avem de a defini o entitate matematică se traduce prin pluralitatea definițiilor aceleiași entități. Același obiect matematic poate fi definit prin definiții diferite, iar seria acestor definiții ale aceluiași obiect poate fi considerată ca nelimitată.

4. Demonstrația nu face decît să echivaleze diversele definiții ale unui același obiect matematic (variabil) sau ale unor elemente ale aceluiași obiect sau încă ale unor relații între elementele unui același obiect. Această echivalență este posibilă tocmai fiindcă definițiile aceluiași obiect (sau obiecte) sînt echivalente.

5. Toate teoremele sînt definiții. Dacă am putea inventa de la început toate caracterele (sau grupuri de caractere) definitorii, teoremele ar putea fi enunțate ca definiții, fără să mai fie nevoie de demonstrații. Deoarece validarea unui caracter definitoriu, ca atare, nu se poate face totdeauna de la început, prin examinarea lui directă, dificultatea constînd din a putea da seama dacă sau nu acesta este capabil să fie individualizat la fiecare individ al genului caracterizat (sau al unor grupuri de indivizi ale aceluiași gen), validarea lui se face pe cale de raționament[11].

CONCLUZII

Rezumînd problemele generale ale matematicilor, A. Mostowski scrie că ele se reduc la următoarele două;

1) natura noțiunilor considerate matematică;

2) natura demonstrației matematice.

---

[10] *Kant's gesammelte Schriften*, Band XVI, *Kant's handschriftlicher Nachlass*, Herausgegeben von der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, 1912, p. 579.

[11] Arnold Reymond a văzut în concept un „invariant funcțional", observînd, fără îndoială, că el este funcție de mai multe alte elemente, pe care însă nu le consideră variabile (*Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris, 1932, p. 79—81). Mai aproape încă, fără a descifra semnificația acestui fapt, se găsește A. Spaier, care, pentru a evita nominalismul unor logicieni și bazîndu-se pe terminologia lui Husserl, afirmă că conceptul este o imagine inseparabilă a două *intenționi*, adică a două funcții propoziționale desemnînd una indivizii și cealaltă calități. (*La pensée concrète*, Paris 1927, p. 148).

Mostowski adaugă : „Aceste probleme sînt de natură filozofică, şi nu putem spera să le rezolvăm în limitele exclusive ale matematicilor şi aplicînd numai metode matematice".[12]

Credem că am putut schiţa răspunsul la aceste două probleme prin ceea ce precedă. Răspunsul nostru arată că problema logică, şi prin aceasta matematică, a obiectelor matematice şi a raţionamentului matematic nu este o problemă filozofică. Bineînţeles, nu contestăm legitimitatea punerii unor astfel de probleme filozofice. Dar a pune problema obiectului şi a raţionamentului matematic într-un mod filozofic înseamnă a crea o problemă « *par surcroît* » şi, prin aceasta, teorii ca răspuns la această problemă, care nu sînt decît „epiteorii", epifenomen intelectual depărtat întrucîtva de procesul logico-matematic direct şi propriu-zis. Şi acesta a fost explicat, avem convingerea, prin analiza pur logică şi matematică făcută în expunerea noastră. Actul matematic are două aspecte : aspectul creator, prin care se introduce un nou „obiect" — definiţia unei funcţii ; aspectul demonstrativ prin care se stabilesc echivalenţele unor astfel de funcţii în corpul unei teorii. Astfel se găsesc împreună cele două arte : *ars inveniendi* şi *ars demonstrandi*, ca două feţe ale aceluiaşi proces care este procesul logico-matematic.

[12] *The present state of investigations on the foundations of Mathematics*, Polska Nauk Academy, Nauk-Instytut Matematyczny, 1955, p. 3.

ABSTRACȚIILE ȘTIINȚIFICE ȘI PROBLEMA FIINȚEI

DE

CRIZANTEMA JOJA

Teoria abstracției luată în sensul ei cel mai larg se reduce, pe plan general istorico-filozofic, la problema universalului. Această clasică problemă filozofică devine mereu vie, inedită atunci cînd este dezbătută din punctul de vedere al filozofiei și istoriei științei, atunci cînd este considerată deci ca o *teorie a abstracțiilor științifice*.

Care este valoarea obiectivă a conceptului, ce corespunde în realitate esențelor abstracte și universale pe care noi le gîndim? Iată obiectul interminabilelor discuții cu caracter pur speculativ cunoscute în evul mediu sub numele de „cearta universalelor".

Problema raportului dintre *esență* și *ființă* fusese însă ridicată de către Aristotel la nivelul *teoriei științei*, căreia epistemologia contemporană îi datorează, în linii mari, trăsăturile ei fundamentale. Teoria abstracțiilor, a universalului constituie prin excelență punctul central al criticii aristotelice aduse realismului Ideilor din doctrina lui Platon. Stagiritul rezolvă această problemă pe linia strînsei legături dintre teoria științei, logică și metafizică.

Distincția făcută de Aristotel între „ens in quantum ens" și „ens in quantum cogitans" determină constituirea logicii ca știință independentă și rolul său de „organon", de instrument în serviciul gîndirii științifice. Aristotel a reflectat îndelung asupra raportului dintre universal ca rezultat al abstracției și baza sa ontologică. Această posibilitate a gîndirii logice de a concepe realitatea cu ajutorul noțiunilor generale este studiată de Aristotel îndeosebi cu privire la biologie și matematici.

Noțiunea biologică de *specie*, de exemplu, se referă la formă, la *eidos*. Specia este un grup natural, o comunitate formată de un tip organic, un ansamblu de caractere sesizate în unitatea unei definiții. Principala aporie a filozofiei aristotelice: *Existentia est singularium, scientia est universalium* capătă următoarea rezolvare: individualul este obiect al științei numai în măsura în care este inteligibil, în care participă la universal și deci este capabil să fie sesizat prin abstracție. Universalitatea conceptului își găsește justificarea sa ultimă într-o anumită unitate reală a diversului.

Astfel pusă problema inteligibilității realului, recunoscînd deci incontestabila valoare epistemologică a abstracțiilor, în ce constă, în fond, semnificația lor ontologică?

A abstrage este a distinge universalul în individual. Elaborarea la nivel teoretic, abstract a rezultatelor empirice obținute prin observația naturii vii s-a bazat pe stabilirea unei ordini și clasificări a lumii organice. Explicația biologică tinde la stabilirea esențelor, studiind din punct de vedere structural, deci funcțional, pe bază de analogie, relațiile dintre elementele constituente ale diferitelor organe ale aceluiași animal, precum și, comparativ, la diferitele specii pe întreaga scară animală[1]. Explicarea biologică se bazează la Aristotel pe clasificare, în lumina raportului dintre individ și colectivitate. De aceea logica aristotelică a fost considerată o logică biologică [2].

Genul este un moment însemnat al mișcării de abstracție și generalizare a gîndirii. Stabilind deosebirea dintre specie și gen, noțiuni în același timp biologice și logice, Aristotel vizează, în ultimă instanță, studiul ființei. Deosebirea este nu numai de grad, ci și de natură. Genul nu este numai o abstracție de gradul doi, ci, în același timp, el reprezintă *unitatea* unei esențe [3].

Dar aceste cercetări biologice tind către o imagine de ansamblu asupra universului, în care natura vie organizată ierarhic se integrează armonios, omul ocupînd un loc de frunte. De aceea s-a vorbit de un presentiment al evoluționismului la Aristotel. Este în fond urmărirea unei linii inteligibile, progresive, a unei ordini raționale.

„Unitatea universului este deci reală, imanentă pentru Aristotel, dar implicînd o reală diversitate de elemente ierarhizate, o reală diversitate de mișcări ordonate"[4].

Facultatea de abstracție este o operație cognoscivă, o funcție a noos-ului. Cunoașterea prin abstracții dă posibilitatea de a aborda cunoașterea ființei prin studiul esențelor, pe calea discursivă a cunoașterii științifice, care este o funcție noetică, alături de funcția intuitivă, care aprofundează direct ființa Or, esențele sînt obiect imediat al cercetării științifice, în fundamentul lor metafizic, care e te studiul ființei.

„Despre orice gen există o știință, știință unică a unui gen unic"[5].

Matematicile, spune Aristotel, sînt științe abstracte prin excelență. Ele nu consideră decît cantitatea și continuul în spațiu, lăsînd la o parte

---

[1] „Astfel — spune Aristotel — trebuie să tratăm mai întîi despre funcțiunile comune tuturor, apoi despre cele care sînt proprii unui gen, apoi acele care sînt proprii unei specii" (Traité sur les parties des animaux, trad. franceză J. M. Le Blond, Paris, Aubier, 1945, I, 5, 645 b, 20).

[2] Léon Brunschvieg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3-e édition, Paris, P.U.F., 1947, p. 78.

Iar J. M. Le Blond arată: „Fie că procedează de la gen la specie, fie că merge de la întregul colectiv la părțile sale cantitative, silogismul presupune o clasificare a ființelor și nu are valoare decît în virtutea acestei clasificări; privit fie sub aspectul comprehensiunii, fie sub acel al extensiunii, el este considerat într-o perspectivă clasificatoare" (J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne, Paris, Vrin, 1939, p. 295.)

[3] „Gen, rasă, exprimă mai întîi generația neîntreruptă a ființelor având aceeași formă" (*Metafizica*, Δ 28, 1024, a, 30 trad. Tricot, Paris, Vrin, 1953).

[4] M. D. Philippe, O. P., *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1956, p. 71—72.

[5] Aristotel, *Metafizica*, Γ 2, 1003 b, 19.

toate celelalte calităţi ale obiectelor. Aristotel a marcat sensul realist, originea concretă a obiectului matematicii, dependenţa lui originară de lumea sensibilă. Dar de acest aspect al lucrurilor, apartenenţa lor la *materia sensibilă*, se ocupă fizica ; obiectul ei derivă din obiectul matematicii prin adiţiunea calităţilor sensibile. Matematica are o oarecare independenţă naţională, o anterioritate de ordin logic, dar ea este de asemenea ancorată în real. „Ştiinţele matematice nu sînt obiecte ale sensibilului — scrie Stagiritul —, dar pe de altă parte nu sînt nici ştiinţe ale unor obiecte separate de sensibil"[6].

În concluzie, ca şi celelalte ştiinţe, matematicile contribuie în mod egal la studiul fiinţei : „Putem de asemenea, cu toată rigoarea şi pe deplin întemeiat, să acordăm fiinţă obiectelor matematicii, cu acele caractere pe care le atribuie matematicianul"[7].

Matematicile sînt ştiinţe ale abstracţiei, dar ele nu sînt singurele ştiinţe care întrebuinţează abstracţia. Abstracţia este mersul însuşi al ştiinţei, metoda şi în acelaşi timp aparatul ei logic. Ea este facultatea intelectului de a raporta la real universalele logice de care dispune potenţial. Posibilitatea de a stabili abstracţii ştiinţifice marchează tendinţa către unitate, deschizînd diferitelor discipline perspectiva către ştiinţa cea mai abstractă şi universală ontologia — ramură a metafizicii.

Tradiţia filozofică a preluat încă din evul mediu distincţia dintre cele trei trepte ale procesului de abstracţie considerat în raport cu materia sensibilă :

a) *abstracţia fizică* din ştiinţele naturii prin care se lasă de o parte proprietăţile individuale ale materiei sensibile, tinzînd către stabilirea genului, a universalului ;

b) *abstracţia matematică*, prin care, cu ajutorul raţionamentului, sînt neglijate toate celelalte însuşiri în afară de cantitate. Tot în această categorie intră şi acele numite fiinţe de abstracţie, considerate fără nici o legătură fără condiţionare de materie ;

c) *abstracţia metafizică*, mai precis ontologică nu mai consideră nici cantitatea referindu-se numai la fiinţă [8].

„Astfel fiinţa şi atributele fiinţei, deşi se consideră în afara materiei, totuşi nu le repugnă să fie în materie : atît în corpuri (lucruri), cît şi în cantităţi. Şi prin aceasta abstracţiile sînt considerate *onta ex aphaireseos* (fiinţe în mod absolut) " [9].

Două tendinţe dominante în filozofia contemporană par a se îmbina armonios, confirmînd teza aristotelică despre unitatea dintre ontologie şi epistemologie, în perspectiva larg filozofică a teoriilor ştiinţifice contemporane :

A. Renaşterea metafizicii, în speţă a ontologiei, datorată gîndirii realiste a lui N. Hartmann şi a neotomiştilor, precum şi tezelor principale din ontologia lui Heidegger vizează, în ultimă instanţă, studiul lui „ens in

---

[6] Aristotel, M, 3, 1 078 a, 1—5.

[7] *Ibidem*, 1 077 b, 15—18.

[8] Am urmărit, în această expunere, foarte apropiat textul aparţinînd lui Johannes Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Photomechanischer Nachdruck, die zweite Auflage, Stettin, 1662, Stern-Verlag et Co., Düsseldorf, 1966, p. 8—9.

[9] *Ibidem*, p. 9.

quantum ens", socotind teoria cunoaşterii în genere şi epistemologia contemporană în special ca aspecte ale studiului lui „ens in quantum cogitans". Ele reclamă ştiinţelor naturii contribuţia lor preţioasă prin abordarea, la un nou nivel de abstractizare şi generalizare, a diferitelor domenii ale realului, prin elucidarea raportului dintre fundamentul metafizic, substratul ultim al realităţii exprimat în noţiunea de *fiinţă* şi *esenţa* studiată de diferitele ştiinţe.

Caracterul abstract al noţiunii de fiinţă nu are nimic comun cu aspectul pur speculativ, *abstrus* al multor meditaţii aride în care metafizica s-a rătăcit adesea.

B. Fizica, astronomia, matematica se îndreaptă azi către o generalizare a vechilor concepţii şi principii ale ştiinţei clasice. Utilizarea unor noţiuni din ce în ce mai generale şi mai abstracte, ca şi a unui aparat matematic formalizat deschide calea exploatării a noi domenii şi permite a stabili analogii şi unificări surprinzătoare între diferitele discipline.

Filozofia contemporană dezbate sub multiple aspecte problema *abstracţiei*. Există, pe de o parte, o tendinţă către concret, ca ecou a filozofiei bergsoniene, tendinţă remarcată de Em. Bréhier şi J. Laporte (*Le problème de l'abstraction*, 1940), care arată că ideea abstractă este o imposibilitate *in re*, deoarece proprietăţile există în obiecte strîns îmbinate între ele, cît şi o imposibilitate *in mente*, deoarece spiritul nu are puterea de a separa ceea ce în realitate este inseparabil, de a ajunge deci la esenţe, la forme. Subliniind „iluzia abstractivă", J. Laporte propune o dirijare directă a spiritului către concret, care nu este lipsit de un raport cu un transcendent de altă natură decît acest dat.

De remarcat, aşa cum precizează Em. Bréhier, că, în această nouă concepţie dialectică, modernă, concretul nu este identificat cu individualul, care este socotit mai degrabă abstract, el efectuînd o secţiune în procesul neîntrerupt al devenirii. „Pe de altă parte, concretul — spune Em. Bréhier — nu se opune generalului : viziunea concretă a lucrurilor rezultă din efortul de a nu separa în spirit ceea ce nu este separat în realitate" [10].

„Concretul — spune el în continuare — este o structură" [11].

Accepţia şi conţinutul plin de noi semnificaţii al categoriei de „concret" se întîlnesc cu o tendinţă de *critică a abstracţiilor*, prezentă în filozofia secolului al XX-lea. Abstractizarea crescîndă a ştiinţelor îngrijorează pe unii filozofi. Alfred North Whitehead atrage atenţia, în *Science and the Modern Wordl* (Cambridge, 1926), că sînt îndepărtate din cunoaşterea realităţii acele elemente care nu se văd integrate în schemele abstracte. De aceea o adevărată filozofie trebuie începută prin critica abstracţiilor, arătînd că din moduri de abordare a realităţii ele devin, prin ele însele, obiect de studiu. Construirea unui sistem filozofic trebuie să se sprijine pe intuiţii mai concrete decît celea admise de ştiinţe. Şi Whitehead rezolvă acest impas, această sărăcie a abstracţiilor, printr-o *filozofie organică* cu tendinţe biologizante, în care viaţa, forţa vitală, ocupă un loc preponderent : „O civilizaţie care nu

[10] Em. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, *La philosophie moderne*, 4, Paris, P.U.F., 1948, p. 1 145.

[11] *Ibidem*, p. 1 146.

poate sparge zidul abstracțiilor sale curente este sortită sterilității după o perioadă de progres foarte limitată" [12].

În numele filozofiei existenței, M. Heidegger neagă, de asemenea, posibilitatea gîndirii abstracte și a analizei discursive de a aborda problema ființei. Teza lui Heidegger despre adevărul antepredicativ ca mijloc de abordare a ființei se sprijină pe afirmarea inadecvării radicale a gîndirii abstracte de a atinge existența umană (*Dasein*).

„Conceptele care sînt la baza științei actuale nu ascund de loc în ele însele «autenticele» concepte ontologice ale ființei, care este pusă în discuție de către această știință" [13].

Și totuși Heidegger este acela care a atras atenția asupra problematicii ontologice, căzută în uitare timp de secole, de la întemeietorii ei : Platon și Aristotel [14]. El este acela care a făcut admirabila analiză a rădăcinii istorice, de origine prearistotelică, mai exact heracliteană, a sciziunii, în cadrul noțiunii de ființă, între *physis* și *logos*, conchizînd : „Toată concepția asupra ființei din tradiția occidentală și, în consecință, relația fundamentală cu ființa, care domină încă și astăzi, este redusă sub titlul «a fi și a gîndi»" [15].

În numele *realismului ființei*, după cum își caracterizează el însuși filozofia sa de orientare neotomistă, Et. Gilson procedează la o reactualizare a teoriei clasice a abstracțiilor. El critică tendința de a aborda studiul ființei ca ființă prin prisma esențelor, a abstracțiilor aparținînd unor anumite domenii ale științei. Ființa este considerată uneori noțiunea cea mai abstractă, de o generalitate vidă de conținut sau, alteori, ea este raportată direct la elemente individuale, concrete. Gilson propune luarea în considerație a existenței, în sens de *actus essendi*, adică a realității în toată plinătatea ei, ca trecere de la posibil la actual.

Numai astfel noțiunea abstractă și nedefinită de ființă va căpăta, spune Gilson, o nouă semnificație : „Esențele n-ar trebui să fie concepute ca obiecte ultime ale cunoașterii intelectuale, pentru că însăși natura lor le angajează în ființa reală, concretă. Abstrase din ființă, ele pretind a fi integrate în ea" [16]. Și mai departe : „Ființa nu este nici existența, nici esența, ci unitatea lor" [17].

Toate aceste orientări subliniază de asemenea contribuția vie, înnoitoare a științei secolului al XX-lea la reconsiderarea noțiunii de ființă. Folosirea abstracțiilor în știința contemporană se referă atît la aparatul logic, conceptual, cît și la formalismul matematic.

Abstracțiile corespund unității ontologice a realului, deși noțiunile științifice sînt, aparent, din ce în ce mai îndepărtate de lumea sensibilă. Ele traduc totuși, în termeni noi, substratul ultim și ordinea elementelor lumii fizice. Această construcție rațională pe bază de concepte se referă la esențele inteligibile ale realului. Crearea de forme logice noi, în care se traduc

---

[12] *Op. cit.*, ed. a II-a, Londra, 1938 ; *apud* Paul Ginestier, *La pensée anglo-saxone depuis 1900*, Paris, P.U.F., 1956, p. 68.

[13] *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1951, p. 57—58.

[14] *L'Être et le Temps*, traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 17.

[15] *Introduction à la métaphysique*, trad. de Gilbert Kahn, Paris, P.U.F., 1958, p. 220.

[16] Et. Gilson, *l'être et l'essence*, deuxième édition, Paris, Vrin, 1962, p. 209.

[17] *Ibidem*, p. 303.

rezultatele ştiinţei moderne, tinde să elaboreze o teorie a universului considerat în ansamblu, ca şi a structurii sale esenţiale.

„Conceptele fizice — spune A. Einstein — sînt creaţii libere ale spiritului uman şi nu sînt, aşa cum s-ar putea crede, determinate în mod unic de lumea exterioară ... Dar cercetătorul crede cu convingere că, pe măsură ce cunoştinţele sale vor creşte, imaginea sa asupra realităţii va deveni din ce în ce mai simplă şi va explica domenii din ce în ce mai întinse ale impresiilor sale sensibile. El va putea astfel să creadă în existenţa unei limite ideale a cunoaşterii, pe care spiritul uman poate să o atingă. El va putea numi această limită ideală adevăr obiectiv" [18].

Semnificaţia abstracţiilor, a construcţiilor logice, acele *êtres de raison* ale filozofiei clasice se referă, în cele din urmă, la realitatea obiectivă, vizînd noţiunea supremă de fiinţă : „Fiinţa este întotdeauna ceva care este construit mental pentru noi, ceva pe care noi îl postulăm liber (în sens logic)... Justificarea construcţiilor care reprezintă realitatea pentru noi rezidă numai în proprietăţile de a face inteligibil ceea ce este dat senzorial" [19].

Louis de Broglie subliniază de asemenea rolul abstracţiilor în cunoaşterea progresivă, din ce în ce mai subtilă şi profundă a lumii reale : „Dacă spiritul de fineţe este şi el necesar, atunci trebuie să ne avizeze fără încetare că realitatea este prea fluidă şi prea bogată pentru a fi în întregime conţinută în cadrul rigid şi schematic al reprezentărilor noastre. Desigur, acestea sînt idei familiare pentru toţi cei ce au meditat asupra progresului şi valorii cunoştinţelor umane" [20].

Ca şi celelalte noţiuni ştiinţifice şi filozofice, caracterul abstract al noţiunii de fiinţă îşi dezvăluie treptat semnificaţia. Noţiunea cea mai simplă, şi mai cuprinzătoare din punctul de vedere al cunoaşterii (a lui „ens in quantum cogitans") ea este cea mai tulburătoare din punct de vedere etic şi antropologic. (Pentru ce există mai degrabă fiinţa decît neantul, se întreabă, pe drept cuvînt, M. Heidegger). Dar ea este, în ultimă instanţă, fundamentul a tot ceea ce există în afară de noi şi independent de noi, avînd admirabila proprietate a inteligibilităţii, ca şi fundamentul existenţei umane, avînd admirabila funcţie a intelectului şi facultatea unică de a-şi pune întrebări [21].

În sfîrşit, fiinţa este fundament al tuturor noţiunilor, legilor şi categoriilor, de la cele mai special ştiinţifice la cele mai general filozofice, al abstractului, ca şi al concretului, al posibilităţii şi al realităţii, al existenţei şi al esenţei, într-un cuvînt : „ens in quantum ens".

---

[18] A. Einstein şi L. Infeld, *L'évolution des idées en physique*, trad. Solovin, Paris, Flammarion, 1948, p. 35—36.

[19] Albert Einstein, *Philosopher Scientist*, Arthur Schlipp, editor, the Library of Living Philosophers, New York, 1951, în *Panorama des idées contemporaines*, sous la direction de Gaeton Picon, Paris, Gallimard, 1957, p. 595.

[20] Louis de Broglie, *Matière et lumière*, Paris, Albin Michel, 1938, p. 315.

[21] „Acest fiind, care sîntem noi înşine şi care are, prin fiinţa sa, printre alte însuşiri, posibilita tea de a pune întrebări" (*L'Être et le Temps*, p. 22).

CU PRIVIRE LA RAPORTUL DINTRE LOGICĂ ŞI ŞTIINŢELE NATURII

DE

EMANOIL ANCUŢA

Deşi, în ceea ce priveşte esenţialul, logica aristotelică este nu numai valabilă şi astăzi, ci şi *fundamentul tuturor logicilor posibile* şi chiar *logica perennis*, Kant se înşela cînd scria că, de la crearea ei de către Stagirit, logica n-a făcut nici un pas înainte sau înapoi şi că, după toate aparenţele, este o ştiinţă „încheiată şi isprăvită"[1]. Susţinînd anistoricitatea logicii, Kant greşea, deoarece ştiinţa gîndirii este, ca oricare alta, o ştiinţă istorică, ştiinţa dezvoltării istorice a gîndirii omeneşti[2], care, de la Aristotel şi pînă astăzi, a rămas domeniul unor dispute violente.

Cu toate că încă de la crearea ei de către Aristotel logica a atins un înalt grad de perfecţiune, ea n-a încetat să se dezvolte, întrucît istoria logicii nu este exterioară celei a societăţii şi ştiinţei, ci este expresia concentrată, *sub specia universalitatis et essentiae*, a efortului uman de a înţelege material şi spiritual, adică de a cunoaşte şi domina natura înconjurătoare. Aşadar, logica este un produs istoric şi are o istorie, întrucît stadiul de dezvoltare a societăţii şi a ştiinţei este de o imensă însemnătate pentru apariţia şi dezvoltarea logicii, pentru apariţia succesivă a diferitelor viziuni logice: aristotelică, stoică, medievală, matematică. Logica matematică, spre exemplu, s-a născut ca urmare a dezvoltării impetuoase a matematicii moderne şi din nevoia matematicii de a dispune de un organon mai adecvat exigenţelor sale decît organonul aristotelic.

Deoarece dezvoltarea societăţii şi a ştiinţei determină şi direcţionează istoria logicii, aceasta din urmă „nu mai apare ca o galerie de portrete sau ca o expoziţie de doctrine şi sisteme, ci ca o istorie a raţiunii, care, în contact cu realitatea obiectivă şi sub presiunea practicii umane, creează formele logice care reflectă *activ* şi *specific* formele cele mai generale ale realului, *tautologiile logice* care ne permit să înţelegem şi să examinăm infinitatea şi diversitatea cunoştinţelor faptice" [3].

---

[1] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. a 2-a, prefaţă.

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 31.

[3] Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 123.

În ciuda uimitoarei incomprehensiuni față de logica aristotelică a unor mari logicieni contemporani (B. Russell, spre exemplu, consideră *Organonul* un *nonsens trivial* și un *șarlatanism solemn*, iar logica tradițională *o tradiție țesută cu absurdități*), afirmam în primul paragraf că logica lui Aristotel este *logica perennis*. De unde izvorăște acest caracter de perenitate? Considerăm că provine din faptul că logica a izvorît *din* și *în* cadrul practicii sociale și științifice, ca un auxiliar în efortul omului de a cunoaște și a stăpîni natura. Provine din complexitatea originii sale științifice: matematică, biologie, filozofie, retorică, gramatică, politică etc. din faptul că Stagiritul a elaborat *esențialul logicii formale* într-un spirit de pozitivitate și a analizat formele gîndirii logice ca un savant modern, din faptul că a studiat *in actu* funcționarea reală și esențială a gîndirii conceptuale [4]. Numai prin această origine complexă și prin contactul permanent cu știința a putut logica să devină canon și organon al științei în general. Particularizînd, am putea spune că *Elementele* lui Euclid sînt o dovadă irecuzabilă a necesității și a valorii gnoseologice și metodologice a logicii și a interdependenței dintre logică și celelalte științe, în special dintre logică și științele naturii.

Subliniem dublul aspect al raportului dintre logică și științele naturii: pe de o parte, acestea din urmă contribuie la apariția și la dezvoltarea logicii, pe de altă parte logica — instrument al științei — contribuie, prin indicarea mijloacelor și modalităților logice corecte pentru dobîndirea adevărului, la dezvoltarea și la fructificarea gîndirii științifice.

Ca știință, logica a fost dintotdeauna o logică a cunoașterii științifice, în sensul că sarcinile ei au constat, încă de la Aristotel, în examinarea formelor, legilor și metodelor (*methodos* „calea care duce la...") gîndirii și cunoașterii.

Formele logice apar și se explică numai ca un act de reflectare a modalităților și a formelor generalisime ale naturii. Ele exprimă ideal atribute și conexiuni de o extremă generalitate a fenomenelor naturale. Tocmai reflectarea *sub specia universalitatis* este cea care face originalitatea și totodată fidelitatea logicii față de realitatea obiectivă. Această transcripție eidetică a proceselor naturale explică totodată și eficacitatea teoretică și practică a logicii. Apărută în procesul muncii ca o unealtă noetică, dublînd, completînd și călăuzind unealta materială, logica dezvăluie trăsăturile esențiale ale realului și le reunește într-un organon. Or, deoarece logica (= gîndirea logică, a cărei esență o constituie capacitatea de a reflecta realul cu ajutorul formelor sale organizate în virtutea legilor specifice) este o condiție necesară a cunoașterii (= nu există cunoaștere științifică în afara logicii), urmează că logica (i.e. știința logicii) este condiție și instrument al științei [5]. Logica nu este numai un ansamblu de cunoștințe, ci este esențialmente un organon, un instrument de cunoaștere, de știință și de acțiune. Indicînd modul de exprimare logică a ideilor, demonstrînd necesitatea înlănțuirii tezelor științifice în scheme și structuri logice corecte în vederea obținerii de noi cunoștințe, logica formală se dovedește a avea semnificație de metodă a cunoașterii științifice. Logi-

[4] *Ibidem*, p. 115—159.

[5] *Ibidem*.

ca este metodă de cunoaştere şi de descoperire de noi adevăruri, întrucît, dacă în orice domeniu al ştiinţei sînt respectate legile şi normele logicii şi, bineînţeles, se porneşte de la premise juste, se ajunge la noi cunoştinţe adevărate. Subliniem această teză, deoarece chiar şi numai simpla depistare a unor erori — sofisme, paralogisme, rezultat al încălcării regulilor şi legilor logicii — ce se strecoară în raţionamentele unui om de ştiinţă are o imensă valoare teoretică şi practică.

Susţinînd că nu vede cum pur formal este posibil să extragi concluzii care să nu fie complet asemănătoare cu premisele, A. Ayer, ca şi alţi logicieni : Goblot, Mill, Lewis (Lewis scrie textual că „a considera silogismul ca indispensabil constituie apoteoza stupidităţii"), se situează pe poziţia că logica formală, în general, şi deducţia şi silogismul, în particular, nu ar aduce nici un spor de cunoaştere şi nu ar avea nici o valoare euristică. Totuşi logica n-are numai funcţia de explicare a formelor şi a schemelor logice ale cunoaşterii. Ea nu se limitează nici la sistematizarea şi la demonstrarea adevărului cunoştinţelor deja dobîndite. Logica participă efectiv la fructificarea gîndirii ştiinţifice, la trecerea de la cunoscut la necunoscut, la procesul de descoperire în ştiinţă. În legătură cu aceasta subliniem demonstrarea de către Ath. Joja — creatorul şcolii româneşti de logică — a tezei potrivit căreia fără silogism nu există nici deducţie şi nici inducţie şi că generalizarea nu este posibilă în afara silogismului, deşi silogismul însuşi nu generalizează. În trecerea de la deducţia silogistică la cea polisilogistică (deducţie *lato sensu*, care corespunde cu accepţia curentă a termenului), trecem de la particularizare la generalizare, păstrînd însă necesitatea concluziei silogistice, ceea ce face valoarea deducţiei polisilogistice (analitice sau sintetice) *fecundă ca inducţia şi necesară ca silogismul*. Deci funcţia silogismului nu se reduce numai la trecera de la general la particular ; silogismul, deşi, în sine, particularizator, este baza indispensabilă a generalizării necesare (deducţia) şi a celei probabile (inducţia). Logica formală este astfel fecundă, chiar cînd este vorba de silogism, care este forma perfectă a raţionamentului şi condiţia *sine qua non* a generalizării deductive. Deducţia sintetică, forma cea mai rodnică a deducţiei, ilustrează în cel mai înalt grad nu numai funcţia analitică, ci şi pe cea sintetică a logicii, aceea care ne conduce în mod deosebit la noi cunoştinţe. Specificul deducţiei sintetice constă în faptul că pune la un loc şi uneşte elemente din exterior cu elementele preformulate, operînd o identificare ce lărgeşte cunoştinţa. Fecunditatea ei provine din apelul la exterior, iar rigoarea şi necesitatea din absorbţia şi din asimilarea efectuată[6].

Deşi au existat încă de la apariţia ştiinţei formelor şi legilor gîndirii, legătura şi necesitatea legăturii dintre logică şi ştiinţele naturii au devenit mult mai evidente o dată cu apariţia logicii matematice. Această legătură a devenit mai puternică sub două aspecte : pe de o parte, logica matematică apare sub impulsul dezvoltării furtunoase a matematicilor şi a ştiinţelor matematizabile şi din necesitatea explicării fundamentelor matematicii, din nevoia adaptării logicii la matematică, apoi la fizică, mecanică etc., din nevoia creării unui organon al gîndirii matematice moderne ; pe de altă parte, logica matematică se dovedeşte a fi, într-adevăr, un organon al matematicii, ajungînd la fructificarea gîndirii matema-

[6] Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960, p. 119—171.

tice, la dezvoltarea ştiinţelor matematice. Cu alte cuvinte, logica matematică este o logică euristică, o metodă de dobîndire a noi rezultate în cunoaştere, de trecere de la cunoscut la necunoscut. O dată cu apariţia logicii matematice, logica poate contribui direct, prin rezolvarea sarcinilor formalizării, axiomatizării şi trecerii unor funcţii ale cunoaşterii umane maşinii, la dezvoltarea sistemelor cibernetice şi a tehnicii chiar. Logicile polivalente, calculele logice sau logoide, logicele neasociative, celelalte logici nearistotelice etc., care au dus la rezultate importante atît teoretice, cît şi practice, dovedesc că din aplicarea metodei simbolice în logică au avut de cîştigat atît ştiinţele naturii, cît şi logica. Evidenţierea tot mai puternică a interdependenţei dintre logică şi ştiinţele particulare ale naturii confirmă justeţea punctului de vedere baconian potrivit căruia logica invenţiei poate creşte o dată cu înseşi invenţiile şi descoperirile ştiinţifice [7].

Pe măsura dezvoltării ştiinţei moderne, logica evoluează şi ea în mod necesar, urmărind ca prin structurile, schemele şi calculele sale să reflecte şi să interpreteze fenomene obiective dintre cele mai variate.

Nefiind o ştiinţă „încheiată şi isprăvită", logica se dezvoltă continuu, explicînd şi punînd în valoare, în funcţie de dezvoltarea ştiinţelor naturii şi ale societăţii, întreaga bogăţie a formelor de raţionament. Valoarea şi eficienţa logicii simbolice constau tocmai în această posibilitate de a se adapta la diferitele domenii ale ştiinţei şi realităţii. Ca urmare, ea tinde să ofere tipare logice adecvate pentru diferite teorii ştiinţifice (fizica cuantică, biologie, cibernetică etc.).

Ideea că orice ştiinţă e logică aplicată [8] se dovedeşte a fi tot mai actuală pe măsură ce ştiinţa, care se dezvoltă impetuos şi devine din ce în ce mai complexă, se apropie de gradul înalt de abstracţie al formalismului logic şi reclamă construirea unor sisteme formale adecvate şi eficiente unor domenii speciale. Aceasta este una dintre căile prin care naturaliştii înşişi abordează problemele metodei şi încearcă să transforme logica din *canon* în *organon* al cunoaşterii ştiinţifice în fiecare ştiinţă în parte. Mai mult decît atît : apar o serie de încercări de a construi logici specializate pentru diferite etape ale cercetării ştiinţifice (logica observaţiei, logica experimentului, logica ipotezei, logica punerii problemei ş.a.). Astfel spus, logica este înlocuită cu „logicile".

Dar dezvoltarea şi diversificarea teoriei logice, pluralitatea logicilor, apărute ca urmare a progresului continuu al ştiinţelor particulare, impun existenţa unei logici ca ştiinţă a legilor, formelor şi categoriilor gîndirii adevărate, ale gîndirii adaptate realului. Raporturile dintre diferitele logici, raporturile lor cu realul, precum şi clarificarea raportului lor cu logica filozofică, determină existenţa metalogicii [9].

Deşi există atîtea logici, nici una luată separat nu poate epuiza conceptul de logică şi nu poate să fie considerată organonul ştiinţei contemporane, de aceea se impune o nouă viziune logică şi metodologică. În legătură cu aceasta împărtăşim aprecierea lui G.A. Kursanov, conform căreia „savantul român Ath. Joja a denumit în mod fericit... problema elaborării logicii ştiinţei în materialismul dialectic drept crearea unui

[7] Fr. Bacon, *Noul Organon*, aforismul CXXX.

[8] G. W. Hegel, *Ştiinţa logicii*, trad. de D. D. Roşca, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 762.

[9] Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, p. 20.

novum organum dialecticum"[10]. Într-adevăr, Ath. Joja a demonstrat că știința modernă reclamă un nou organon, capabil să reflecte nu numai stări stabilite, ci procese, nu numai forma raționamentului, ci unitatea intimă și organică dintre formă și conținut. Logica formală clasică, logica simbolică cu multiplele ei sisteme și calcule logice și (meta)logica dialectică constituie tot atîtea orizonturi ale logicii unice, orizonturi care nu se contrapun, ci se completează, se presupun, se întregesc pentru a forma organonul, unealtă capabilă să dirijeze cunoașterea științifică a universului.

Conceput ca izvorînd din necesitățile practicii sociale și științifice, realizînd unitatea subiectivului și obiectivului, pornind de la inflexiunea formelor logice la obiect, acest nou organon are un fundament ontologic și științific obiectiv. Supunîndu-se obiectului și, ca atare, fiind susceptibil de continuă dezvoltare și aprofundare pe baza dezvoltării impetuoase a științei și practicii umane, *novum organum dialecticum* nu mai este „un discurs de circumstanță"[11], așa cum afirma G. Bachelard, despre orice concepție asupra metodei ci, dimpotrivă, se dovedește a avea suveranitate metodologică și logică, fiindcă are suveranitate ontologică și științifică.

[10] G. A. Kursanov, *O znacenii loghiceskih prințipov dlia razvitiia estestvenno-matematiceskih nauk*, în volumul *Dialektika i loghika naucinovo poznaniia*, Moscova, Edit. Nauka, 1966, p. 361.

[11] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1937, p. 135.

TEORIA SEMIOTICĂ A DEFINIŢIEI

DE

CORNEL POPA

0.1. Definiţia, operaţie logică menită să precizeze termenii pe care îi utilizăm, are ea însăşi nevoie de precizări. Termenul definiţiei este folosit în accepţii extrem de diferite : vorbire prin care se dezvăluie esenţa lucrurilor (Aristotel, Hegel) ; operaţie prin care se stabileşte semnificaţia unui termen sau numai propoziţia care redă rezultatul acestei operaţii (John Locke) ; operaţie prin care se stabileşte sensul unui termen sau expresii (G. Frege) ; regulă ce permite substituirea reciprocă a două expresii (R. Carnap) sau convenţie privind folosirea limbajului (H. B. Curry) ; regulă ce permite traducerea unei expresii dintr-un limbaj într-altul (L. Wittgenstein).

0.2. Nu există unitate de vederi nici în ceea ce priveşte felurile, clasificarea şi funcţiile definiţiei.

0.3. Presupunem cunoscute conceptele de semn, nume, semnificaţie, sens, sens eidetic şi sens operaţional, designat, denotat, subiect logic, dimensiuni semantică, sintactică, pragmatică ale semnului, limbaj, proces comunicativ etc.

1. 1. Definiţia este operaţia semiotică prin care se stabilesc dimensiunile semantică, sintactică şi pragmatică ale unui semn sau ale unei expresii. Orice definiţie se realizează în cadrul unui limbaj.

1.11. Definim semne, termeni sau expresii ataşînd acestora o semnificaţie sau un sens. Nici o definiţie nu poate reda un concept (în sens Frege) decît prin intermediul unor semne.

1.2. Semnul sau termenul definit, ca şi semnele prin care se defineşte, trebuie considerat simultan din trei puncte de vedere : al raporturilor cu obiectele extrasemiotice, al raporturilor cu alte semne şi, în sfîrşit, al raporturilor cu subiecţii logici.

1.3. Pentru acelaşi denotat se pot construi mai multe definiţii. Aici rezidă sursa multor confuzii în ştiinţe.

1.4. Scopul principal al unei definiţii este indicarea semnificaţiei şi a sensului unui termen.

1.5. Propoziţiile prin care se introduc definiţiile aparţin metalimbajului ; $D f d$ şi $D f n$ aparţin limbajului-obiect. De aceea, definiţiile pot fi

privite și ca *reguli* sau ca *metateoreme* privind utilizarea termenilor ($D\,f\,d$) în cadrul unui limbaj-obiect.

1.5. Definiția trebuie considerată dintr-o triplă perspectivă : logică, lingvistică, gnoseologică ; *logică* pentru că presupune un raport formal de identificare între termeni și expresii ; *lingvistică* pentru că se dă de fiecare dată în cadrul unui limbaj și vizează raporturi între semne și semnificații, *gnoseologică* pentru că se dă de către un subiect și pentru un subiect cunoscător, țelul ei fiind dobîndirea de cunoștințe noi în raport cu un subiect.

Ignorarea uneia dintre aceste perspective face teoria definiției unilaterală, lipsită de sens sau inoperantă.

1.6. Definiția se realizează în cadrul unui *proces comunicativ*, la care participă cel puțin doi subiecți logici (interpreți) : *subiectul logic emitent*, s_1 și *subiectul logic receptor*, s_2.

1.7. Definiția este deosebită de *traducere* sau codificare.

1.71. Traducerea poate fi concepută ca o operație sintactică de substituire strict *operațională* a unui termen prin altul.

1.72. Dimpotrivă, definiția presupune reconstituirea semnificației unui semn prin intermediul semnificației unei *combinații* de semne. Această operație constituie *dimensiunea semantică a unei definiții*. În traducere pot scrie cvasimecanic „red" = „rouge" ; în definiție spun „roșu = df. culoare fundamentală a spectrului solar produsă de radiații electromagnetice cu lungimi de undă între 6 300 și 7 600".

1.73. Definiția presupune intervenția în definitor (explicant) a mai multor semne și expresii *cunoscute* de s_2, subiectul logic receptor.

1.74. Semnele și expresiile elementare ale definitorului ($D\,f\,n$) sînt legate între ele prin unul sau mai mulți *operatori* logici (φ). Aceasta, împreună cu relația de identitate dintre $D\,f\,d$ și $D\,f\,n$, exprimată prin „=", reprezintă dimensiunea *sintactică a definiției*.

1.75. Traducerea implică în mod necesar limbi sau coduri diferite ; dimpotrivă, definiția se realizează în limitele aceluiași limbaj de bază ; ea reglementează deosebirile dintre limbajele individuale ale doi sau mai mulți interpreți.

1.76. Definiția și traducerea au în comun faptul că ambele contribuie la *înțelegerea* semnificației sau sensului unor termeni sau expresii și mijlocește comunicația între indivizi. Mijloacele prin care realizează fiecare acestea sînt diferite.

1.8. Definiția se distinge de *operația de denumire*.

1.81. „Definițiile ostensive" sînt operații de denumire, nu definiții în sens propriu. Definitorul în cazul acestora nu este un semn sau o expresie, ci un obiect sau un eveniment fizic. În consecință, semnificația definitului nu este reconstituită prin semnificația altor termeni.

1.82. Prin intermediul operației de denumire se introduce pentru un subiect logic un *nume* pentru un obiect individual sau o clasă de obiecte individuale.

1.83. „Definițiile ostensive", operația de atașare a unui nume pentru un eveniment sau o clasă de evenimente sînt o *condiție prealabilă* pentru introducerea unor definiții în sens propriu. De aceea pot fi numite *protodefiniții*.

1.9. Definiția reclamă cu necesitate și o abordare *pragmatică* și *gnoseologică*. Fără distincția dintre termeni sau expresii *cunoscute* și termeni sau expresii *necunoscute* în raport cu un subiect, definiția devine lipsită de sens.

1.91. Vom spune că un *termen* α *este cunoscut în raport cu un subiect* s_i atunci cînd producerea lui (ca sign vehicle) comunică lui s_i semnificația sau sensul acordat acestuia în limbajul considerat.

1.92. Similar că un *termen* α *este necunoscut* în raport cu un subiect s_i cînd producerea sa fizică nu determină în s_i reprezentarea semnificației sale acceptate în limbaj.

1.93. Din acest punct de vedere, definiția este un procedeu de reducere în raport cu un subiect (s_2 sau subiectul receptor) a necunoscutului (Dfd) la cunoscut (Dfn).

1.94. *Condiția gnoseologică* a unei definiții este existența unei deosebiri între limbajul și informația deținute de s_1 și s_2. Deținerea de către s_1 și s_2 a aceluiași sistem de semne și a aceluiași mod de a asocia semnelor semnificații face operația definiției inutilă.

1.95. Comunicarea — și definiția apare ca o comunicare, ca un proces de transmitere a informației de la un subiect la altul — nu are sens decît în condițiile existenței unei *diferențe informaționale* între subiecții care comunică.

1.96. Prin definiție nu se obține o informație nouă, ci se *socializează* informația dobîndită de un subiect cunoscător.

2.0. Mecanismul operației de definire poate fi înțeles numai dacă se ține seama de cele trei dimensiuni ale utilizării semnelor și de procesul comunicativ care se stabilește între subiectul emitent și subiectul receptor.

2.1. Presupunem că operația de definire se desfășoară într-un limbaj L, care conține un vocabular finit W, cu un număr de termeni T și relații R și, desigur, o gramatică G. Vom distinge în limbajul L mulțimea F a frazelor corect construite, alcătuită din șirurile finite ce concordă cu sistemul de reguli dat de G. Toate expresiile din F au un sens sintactic sau operațional (din aceasta nu rezultă însă că au și un sens eidetic). Distingem în F o submulțime S a expresiilor care au, în afară de sensul sintactic, operațional, și un sens eidetic, adică furnizează unui subiect logic o informație despre alte obiecte decît ele însele. În sfîrșit, vom distinge în S o subclasă V a expresiilor care, în afară de faptul că au un sens eidetic, descriu enunțuri *cunoscute ca adevărate*.

Din aceasta rezultă că enunțurile cunoscute ca adevărate sînt enunțuri cu sens eidetic și sînt descrise formal de expresii ce se supun regulilor gramaticale. Extensional, acesta revine la afirmația că între clasele V, S, F are loc relația $V \subset S \subset F$. Fiecare dintre subiecții logici posedă limbaje proprii, respectiv Ls_1 și Ls_2 care aparțin limbajului L. Se înțelege, vom putea distinge, corespunzător, la nivelul limbajului fiecăruia, clase de expresii cu un sens eidetic sau semnificative, respectiv Ss_1 și Ss_2 și în cadrul acestora subclasele Vs_1 și Vs_2, reprezentînd propoziții cunoscute ca adevărate

de s_1, respectiv s_2. Clasa F va fi aceeaşi pentru ambii subiecţii, întrucît admitem că folosesc aceeaşi gramatică.

2.2. Putem acum prescrie condiţiile de ordin semiotic ale unei definiţii corecte şi reconsidera operaţia de definire prin prisma teoriei procesului comunicativ. Vom spune că un subiect logic s_1 defineşte pentru un subiect logic s_2 un termen α ($\alpha \in Dfd$) prin expresia $\varphi(\beta, \gamma)$, unde $\varphi(\beta, \gamma) \in Dfn$ într-un limbaj L dacă şi numai dacă :

1) $Ls_1, Ls_2 \subset L$
2) $0 < Ls_1 \cap Ls_2 < 1$
3) $\alpha \in Ls_1$; $\alpha \notin Ls_2$
4) $\beta, \gamma, \varphi, \in Ls_1$; $\beta, \gamma, \varphi \in Ls_2$
5) $\alpha \rightleftharpoons \varphi(\beta, \gamma)$ în Ls_1, Ls_2, L.

2.21. Condiţiile 1) şi 2) precizează raporturile care trebuie să existe între limbajul utilizat de subiectul emiţător şi cel utilizat de subiectul receptor : ambele trebuie să fie sublimbaje ale aceleiaşi limbi, astfel încît intersecţia lor să fie mai mare decît clasa vidă şi nici într-un caz totală. Dacă $Ls_1 \cap Ls_2 = 0$, atunci cei doi subiecţi nu pot comunica ; dacă $Ls_1 \cap Ls_2 = 1$ şi presupunînd că semnelor le sînt asociate aceleaşi semnificaţii, atunci cei doi subiecţi nu au *ce* îşi comunica. Nu am formulat condiţia 2) sub forma $Ls_2 \subset Ls_1$ deoarece aceasta este o condiţie mai puternică decît cea strict necesară, şi anume : vocabularul subiectului emiţător trebuie să conţină termenul de definit şi pe cei prin care se defineşte respectiv pe α şi φ, β, γ, iar vocabularul subiectului-receptor să conţină termenii prin care se defineşte, respectiv φ, β, γ. Aceste cerinţe sînt formulate de altfel în condiţiile 3) şi 4). Menţionăm că φ nu reprezintă un nume propriu, ci o funcţie.

2.22. Condiţia 5) stabileşte posibilitatea înlocuirii definitului prin definitor şi invers. Aceasta este o condiţie de ordin sintactic. Relaţiile 1) — 5) reprezintă condiţii generale ale operaţiei de definire, valabile deopotrivă pentru definiţiile semantice, sintactice, reale şi nominale.

2.3. Pentru definiţiile semantice în condiţiile 2) — 4) se substituie S lui L, iar pentru cele reale se substituie V lui L. În cazul acestora se mai adaugă condiţia :

6) $\alpha \equiv \varphi(\beta, \gamma)$ ceea ce înseamnă că expresiilor α şi $\varphi(\beta, \gamma)$ le corespund în planul realităţii aceeaşi clasă de obiecte (*denotata*), ceea ce poate fi exprimat prin formula :

$$\forall x\, [(x \varepsilon \alpha \rightarrow x \varepsilon \varphi(\beta, \gamma)) \cdot (x \varepsilon \varphi(\beta, \gamma) \rightarrow x \in \alpha)].$$

2.4. Definiţiile reale comportă, în afara propoziţiei care leagă pe Dfd şi Dfn, o propoziţie care afirmă existenţa unui denotat pentru aceasta.

2.5. Operaţia de definire, raporturile dintre subiecţii logici în cadrul acesteia şi cele trei dimensiuni ale semnelor pot fi schematizate astfel: (Fig. 1).

Într-o definiţie s_1 reconstruieşte pentru s_2 sensul sau semnificaţia termenului α, utilizînd pentru aceasta termenii β, γ şi operaţia φ existente în vocabularul lui s_2. Dimensiunea sintactică simbolizată prin „$\rightleftharpoons$" prescrie posibilitatea substituirii reciproce a lui α cu $\varphi(\beta, \gamma)$. Reise clar că o operaţie sintactică intervine şi la nivelul definitorului exprimată aici prin φ. Dimensiunea semantică simbolizată prin „$\underline{\circ}$" arată înţelesul identic al termenului α şi al expresiei $\varphi(\beta, \gamma)$, faptul că ambele funcţionează

ca nume pentru aceeaşi clasă de obiecte (interpretare extensională) sau ca nume pentru acelaşi conţinut informaţional sau sens (interpretare comprehensivistă). Dimensiunea pragmatică marcată grafic prin" —— " precizează de către ce subiect logic este cunoscut un termen sau altul. Definiţia ca operaţie curentă utilizată în cercetarea ştiinţifică presupune luarea în considerare a tuturor acestor condiţii.

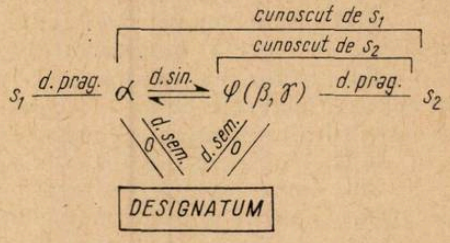


Fig. 1

2.6. Sînt momente ale cunoaşterii cînd poate trece pe prim plan una sau alta dintre dimensiuni. În cazul instituirii unui *nume* pentru o semnificaţie sau sens oarecare, definiţiile poartă denumirea de *definiţii nominale.*

Cînd subiectul receptor posedă în vocabularul său numele α, $\alpha \in Dfd$ doar ca semn vehicol şi nu deţine pentru acesta un sens sau o semnificaţie determinată atunci s_1 construieşte pentru s_2 un astfel de sens sau semnificaţie. Acest tip de definiţie îl numim *definiţie semantică.* Prin intermediul ei s_2 trece de la nume la sensul sau semnificaţia acestuia. Cînd prevalează posibilitatea înlocuirii lui Dfd cu Dfn sau invers şi definiţia serveşte ca *regulă de calcul*, atunci trece pe prim plan dimensiunea sintactică (ca atare definiţiile se numesc *sintactice*). Dimensiunea pragmatică, respectiv necesitatea raportării oricăror termeni sau expresii supuse definirii la subiecţi sau clase de subiecţi determinaţi, nu poate fi niciodată anihilată. Scopul oricărei definiţii este fie înlesnirea prelucrării cunoştinţelor, fie transmiterea lor de la un subiect la altul. Ca atare, definiţia trebuie privită permanent ca un instrument de cunoaştere.

2.7. Definiţiile reale şi cele nominale pot trece în condiţii determinate una în alta.

2.71. Prin formalizarea limbajului unei ştiinţe, definiţiile reale din cadrul acesteia devin definiţii nominale; ele comunică subiectului logic că o expresie $\alpha \in Dfd$ poate fi substituită prin φ (β, γ), unde φ (β, γ) $\in Dfn$.

2.72. Prin interpretarea unui sistem formal într-un domeniu de obiecte (construirea unui model), definiţiile nominale pot deveni definiţii reale.

2.73. Clasificarea definiţiilor în reale şi nominale are un caracter relativ şi în raport cu subiecţii logici care emit sau recepţionează definiţiile. O definiţie care pentru un neiniţiat apare ca nominală, pentru specialist într-o ştiinţă oarecare poate să apară ca reală, deoarece el deţine pentru termenii din definitor β, γ şi sensuri eidetice ce-i furnizează informaţii despre domeniul obiectelor.

3. O definiţie îndeplineşte următoarele funcţii: *explicativă*, de *prescurtare*, *introducere* sau *eliminare* a unui termen, *sintactică* sau *calculatorie* şi *comunicativă*.

3.1. Funcţiile definiţiei apar diferite din perspectiva celor doi subiecţi logici. Pentru s_2, subiectul receptor, definiţia este cu prioritate explicativă, deoarece reduce semnificaţia sau sensul unui termen unic α,

necunoscut de acesta, la semnificații sau sensuri ce-i sînt cunoscute. Pentru s_1, cel care emite definiția, aceasta are o prioritate cu funcție de prescurtare, deoarece se introduce pentru o semnificație sau un sens de care acesta a luat cunoștință, printr-o experiență de cunoaștere nemijlocită sau prin procese comunicative anterioare, un nume sau un termen nou, α.

3.11. Este surprinzător cum teoria actuală a explicației ignorează definiția ca formă fundamentală de explicare.

3.2. Definițiile operează atît în limbajul natural și cu atît mai mult în cel artificial (simbolic) ca *reguli de deducție* ce mijlocesc raționamentul și calculul (de exemplu, în reducerea funcțiilor logice).

3.21. Unii autori înclină spre o abordare exclusiv sintactică a definiției.

3.3. Definiția este un instrument eficient de transmitere către clasa de subiecți logici a performanțelor unui subiect logic.

3.31. Definiția înlesnește acreditarea unei semnificații și unui sens unic pentru un semn în raport cu o clasă de subiecți logici.

3.32. Definițiile stipulative sînt o formă curentă de extindere a limbajului în științele moderne.

4. Definiția are o valoare metodologică comparabilă cu cea a sistemelor axiomatice.

4.1 Condiția introducerii metodelor formalizării și axiomatizării în științe o reprezintă analiza conceptelor și limbajului acestora. Ori în realizarea acestui scop, un rol esențial are definiția.

4.11. Numim *reducție prin definiție* metoda de analiză a conceptelor unei științe în care termenii complecși sînt reduși succesiv la un număr restrîns de termeni simpli cu sens extrem de elementar și adesea existînd posibilitatea de a li se da o interpretare intuitivă.

4.2. Utilizarea definiției ca metodă este pîndită de două pericole: cercul vicios și regresul la infinit.

4.21. Ieșirea din impas o poate asigura numai admiterea unor termeni primitivi, adică nedefiniți în limitele limbajului considerat.

4.22. În justificarea acestora intervin elemente ale cunoașterii prelingvistice, percepții, reprezentări etc. și, mai ales, experiența practică multiseculară a omenirii.

5. Dezvoltarea teoriei moderne a definiției prezintă interes practic și metodologic pentru perfecționarea limbajului științelor, pentru științele pedagogice și teoria învățării, pentru gnoseologie.

5.1. Fiind la confluența dintre logică, lingvistică și gnoseologie, teoria definiției reclamă conlucrarea specialiștilor din aceste trei domenii.

5.11. Un rol important pot juca în dezvoltarea teoriei definiției semantica logică, teoria algoritmilor, lingvistica matematică, precum și cercetările concrete privind limbajul științelor și îndeosebi studiul utilizării definițiilor în științe.

5.12. Nivelul și precizia teoriei definiției depind în mod hotărîtor de înțelegerea unor concepte ale semanticii logice cum sînt cele de semnificație, sens, denotat, „a se referi", „a însemna" etc.

5.2. Punctul de vedere integrator trebuia să-l asigure însă, după opinia noastră, semiotica.

NOTĂ

Următoarele comunicări, prezente de asemenea la cel de-al XIV-lea Congres Internațional de filozofie de la Viena (septembrie 1968), au apărut între timp în diferite publicații periodice :

— I. ALUAȘ, *Sociologie și istorie* ;
— D. BĂDĂRĂU, *Despre tabelul categoriilor în opera lui Aristotel* ;
— N. BELLU, *Sensul prospectiv al filozofiei* ;
— C. DUMITRIU, *Ideologie și știință* ;
— I. IRIMIE, *Cauzalitate și informație* ;
— N. KALLOȘ, *Sistemul de valori și alegerea preferențială* ;
— C. MARE, *Raportul dintre obiect și subiect în experimentarea contemporană* ;
— P. PÎNZARU, *Filozofia socială și sociologia* ;
— D.D. ROȘCA, *Unele considerații asupra structurii conceptului dialectic la Hegel* ;
— A. ROTH, *Om, fericire, valoare* ;
— V. TONOIU, *Idoneismul și metodologia științei*.

STELA CERNEA

Nu avea decît 35 de ani. S-a născut în Bucureşti la 23 decembrie 1933. După terminarea liceului şi a Facultăţii de filozofie în 1955, a fost numită asistentă. A urmat aspirantura la Universitatea „Lomonosov" din Moscova, obţinînd în 1961 titlul de doctor în filozofie cu o teză privind *Sociologia burgheză contemporană şi problema claselor*, editată ulterior în limba rusă la Soţeghiz şi în limba română la Editura politică. A ţinut cursul de filozofie generală la Facultatea de limbă şi literatură română şi la Institutul de limbi străine, iar în ultimii ani şi-a dedicat toate forţele elaborării unui curs nou de *Istoria teoriilor sociologice* (din antichitate pînă în zilele noastre) la Facultatea de filozofie. Era o bună profesoară, se consacra cu pasiune muncii didactice, a condus cercuri ştiinţifice studenţeşti şi s-a preocupat îndeaproape de îndrumarea studenţilor care o iubeau pentru competenţa, dar şi pentru căldura sufletului său. Aceleaşi calităţi intelectuale şi sufleteşti făceau din ea o foarte apreciată propagandistă a învăţăturii marxist-leniniste în diversele forme ale învăţămîntului ideologic şi ale universităţilor populare. A fost utecistă încă din liceu şi membră de partid din 1956.

Stela Cernea era totodată o pasionată cercetătoare ştiinţifică, fiind îndeosebi o bună cunoscătoare a sociologiei franceze contemporane şi a celei americane. În afara tezei de doctorat, a publicat numeroase studii şi articole privind determinismul şi legitatea în viaţa socială, structura socială, probleme sociologice ale relaţiilor umane, sociologie industrială (microsociologie), progresul social, concepţiile sociologice ale lui Parsons şi R.K. Merton etc. Hemoragia cerebrală deosebit de violentă care i-a provocat moartea a surprins-o cînd lucra la ultimele capitole ale unei noi cărţi — *Structuralismul funcţionalist în sociologia americană*, cunoscută parţial dintr-o serie de studii publicate în ultimii ani. Alături de învăţămînt, cercetarea ştiinţifică pierde pe unul dintre neobosiţii şi talentaţii săi slujitori. Era mamă şi soţie, prietenă şi colegă, profesor şi om de ştiinţă. Acum a murit, lăsînd un gol apăsător şi dureros pe măsura atît de bogatei sale personalităţi.

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XV 1968

INDEX ALFABETIC

MATERIALISM ISTORIC ŞI SOCIOLOGIE

	Nr.	Pag.
BADEA M., NICULAE V., Ideea desăvîrşirii statului naţional unitar în teoria şi practica mişcării socialiste din România	12	1363
BĂDINA OVIDIU, Reflecţii în legătură cu obiectul sociologiei	4	395
CERNEA MIHAIL, Tendinţe şi orientări actuale în sociologia franceză	6	705
CULEA H., Criteriul logic-gnoseologic al enunţului sociologic	4	405
FLOREA ION, Aspecte ale raportului dintre teoretic şi spontan în cunoaşterea filozofică	2	137
FLOREA ION, Socialism, democraţie şi umanism	10	1123
GHERAN ELENA, Mişcarea de eliberare naţională a Românilor din Transilvania pînă la unirea Transilvaniei cu România	12	1395
GULIAN C.I., Filozofia în faţa mitului	1	5
GULIAN C.I., Structura, situaţia şi sensul persoanei	9	1001
PÎNZARU PETRE, Generalul şi particularul în construcţia socialismului	9	1011
PUNI SIMION, Dezvoltarea unităţii poporului român în procesul desăvîrşirii construcţiei socialiste	3	257
RADOVAN PAUL, Consideraţii privind factorii care generează creşterea rolului conducător al partidului şi caracterul acestora	7	825
RĂCEANU ILEANA, Psihosomatica şi omul concret	8	907
STAHL H.H., Sociologie concretă şi istorie	4	379
TIBERIAN I., Unitate şi continuitate în dezvoltarea social-economică a Ţărilor române	12	1381
Comunicări		
MICU MARIA, Comparaţia sociologică	1	83
HEUSCH LUC DE (Bruxelles), Crudul şi coptul în domeniul Bantú	11	1297
TRANDAFIR GH., Direcţii de definire a conceptului sociologic „mod de trai"	8	915
Discuţii		
BĂRBAT AL., Cu privire la obiecul statisticii	11	1285
GAVRILĂ ANA, Conceptul de conştiinţă naţională	9	1067
MIHALACHE PETREA, Conceptul de filozofie	8	939

ETICĂ

BELLU NICULAE, Marxismul şi esenţa umană	1	17

Comunicări

	Nr.	Pag.
BELLU NICULAE, Conceptul în cunoaşterea eticului	9	1083

ESTETICĂ

BREAZU MARCEL, Cunoaştere artistică şi limbaj artistic	9	1021
CÎMPEANU PAVEL, Radioteleviziunea şi arta	8	895

Comunicări

IOSIFESCU SILVIAN, Critica şi literatura	6	735
MAŞEK ERNEST VICTOR, Entropia estetică şi viitorul artei	4	437

Discuţii

MAŞEK ERNEST VICTOR, Viitorul artei sau posibil şi neposibil în dezvoltarea limbajurilor artistice	7	845
NEGRU RADU (Iaşi), Probleme ale definirii stilului	2	203
RĂDULESCU ADRIAN, Figurativ şi nonfigurativ	2	207

MATERIALISM DIALECTIC, GNOSEOLOGIE ŞI PROBLEME FILOZOFICE ALE ŞTIINŢELOR NATURII

APOSTOL PAVEL, Elemente pentru o epistemologie a ştiinţelor tehnice	4	427
BĂNCILĂ OCTAVIAN, CAZACU T., Cauzalitatea fizico-geografică	2	171
* * * Discuţii la sesiunea ştiinţifică pe tema „Filozofie şi ştiinţă"	7	784
DUMITRU S. NICOLAE, Filozofie şi ştiinţă	7	769
FLONTA MIRCEA, Întîmplarea şi determinismul concret	6	679
KLEIN R., FENYVES A., Mutaţiile — mecanisme şi implicaţii dialectice ale mutagenezei la microorganisme	7	811
ÖFFENBERGER NILS, Cu privire la secvenţa silogistică necesară	9	1053
PODGOREANU TR., POPESCU GH., ŞECLAMAN M., Actualismul — modalitate de cunoaştere a relaţiei cauzale în geologie	9	1041
POPESCU STELIAN, Filozofie şi ştiinţă	7	769
TOMIN UROŞ, Filozofie şi ştiinţă	7	769
TOTH IMRE, Matematica şi fenomenologia spiritului	12	1419
TUDOSESCU ION, Clasificarea şi sistemul ştiinţelor	3	307
WALD HENRI, Filozofie şi ştiinţă	7	769

Comunicări

KOPNIN P.V. (U.R.S.S.), Cunoştinţa ştiinţifică în raport cu celelalte forme ale conştiinţei	9	1075
MORARU ION, Premise pentru fundamentarea teoriei reflectării	12	1453
PERELMAN CH. (Belgia), Raţionamentul practic	3	323
POPESCU STELIAN, Problema reducerii teoretice a sistemelor complexe la sisteme simple	12	1447

	Nr.	Pag.
STOICHIȚĂ RADU, Fetișismul mărfii și analiza rădăcinilor logic-gnoseologice ale idealismului	2	185
TOMIN UROȘ, Despre modalitatea extrasenzorială de cunoaștere	10	1191
WITTICH DIETER (R.D.G.), Problema și corelatul ei obiectiv	10	1185

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ANDREI PETRE, Despre ideal (Text inedit)	2	189
BUȘ GH. (Cluj), Atitudine și cugetare la Vasile Pîrvan	8	927
CAZAN GH., Conceptul de metafizică și semnificația lui în opera lui Mircea Florian	12	1427
CIURDARIU MIHAI, Pentru o ediție critică a textelor filozofice eminesciene	6	719
FLORIAN MIRCEA, Elemente viabile în filozofia lui Kant (Text inedit) (I)	3	329
FLORIAN MIRCEA, Elemente viabile în filozofia lui Kant (II) (Text inedit)	7	835
GOGONEAȚĂ N., Sistemul filozofic al lui C. Rădulescu-Motru	4	453
GÖLLNER CAROL, (Sibiu) Critica unor concepții fideiste în revista „Klingsor" din Brașov (1928—1934)	9	1097
HĂLĂȘAN GEORGETA, Ideea de progres în scrierile social-politice ale lui C. Dobrogeanu-Gherea	12	1437
ISAR NICOLAE, Trăsături iluministe în gîndirea și activitatea lui Veniamin Costachi	4	445
MARICA M. GEORGE (Cluj), O discuție sociologică-filozofică în „Foaie pentru minte, inimă și literatură"	9	1089
NIȚU-CANTACUZINO GEORGE, Heliade și Hegel	11	1315
SUTĂ-SELEJAN SULTANA, Umanismul și patriotismul în publicistica lui Mihail Eminescu	10	1211
VLĂDUȚESCU GH., Începuturile filozofice ale lui Lucian Blaga	1	75

FILOZOFIE UNIVERSALĂ ȘI ANALIZA CRITICĂ A CURENTELOR FILOZOFICE CONTEMPORANE

BAGDASAR N., N. Berdiaev — filozof al istoriei	3	297
BANU ION, Istoria filozofiei, istoriografia filozofiei și istoriologia filozofiei	10	1163
BOBOC AL., Estetica neokantianismului	11	1261
DAN CLARA, Intenționalitatea la Husserl	11	1271
GHIȚĂ SIMION, Universal și național în dezvoltarea științei (I)	6	655
GHIȚĂ SIMION, Universal și național în dezvoltarea științei (II)	8	881
GULIAN C.I., Existențialism și axiologie	12	1409
HORODINCĂ GEORGETA, Camus, între mit și istorie	7	8053
KATZ ANA, Problema libertății în gîndirea marxistă și la Sartre	2	163
MOISIL Gr. C., Omagiindu-l de două ori pe Leibniz	2	125
NEAGOE FLORICA, Despre condițiile începuturilor moderne ale sociologiei	1	31
NEAGOE FLORICA, Însemnări despre gîndirea dialectică ignorată a lui L. Feuerbach	11	1233
PAPADOPOL T., Începuturile ideologiei democratice antice	10	1149
PIȘCOCI MIHAIL, Hegel — conceptul devenirii în *Știința logicii*	6	691
POPA CORNEL ,Teoria definiției la Frege		45

	Nr.	Pag.
SIMA EUGEN, Teme şi dezvoltări în filozofia lui Heidegger	3	285
STROE MAGDA, Sartre şi marxismul	2	147
STAHOVSKI NADEJDA, Contribuţia lui Hegel la problema esenţei umane	11	1245
TRĂSNEA OVIDIU, Conceptul de ştiinţă politică în antichitate şi în evul mediu	3	271
TRĂSNEA OVIDIU, Conceptul de ştiinţă politică în secolele XVI-XVIII	6	665
TRĂSNEA OVIDIU, Conceptul de ştiinţă politică în secolul al XIX-lea	10	1137
VIERU SORIN, Însemnări despre ontologia lui Frege	1	55
ZAMFIRESCU VASILE, Optimismul lui Albert Camus	4	417

Comunicări

GULIAN C. I., Pascal şi existenţialismul	10	1177
POSESCU AL., Istoria filozofiei ca modalitate de cunoaştere	11	1309
POSESCU AL., Sören Kierkegaard despre pluralitatea stadiilor existenţei	8	921

Discuţii

BOBOC AL., În jurul semnificaţiei istorice a criticismului	1	69

150 de ani de la naşterea lui

KARL MARX

BELLU NICULAE, Note despre conceptul de om real la Marx	5	531
BÎRZESCU ILONA (Timişoara), Conceptul de înstrăinare în gîndirea lui Marx	5	587
CERNEA I., Un ideal nobil de umanitate	5	521
CHEŢAN OCTAVIAN, Adnotări la un text controversat	5	543
CULEA H., Marx şi sociologia modernă a cunoaşterii	5	635
DUMITRU S. NICOLAE, Geneza şi specificul concepţiei marxiste asupra esenţei umane	5	509
GHERAN ELENA, Aspecte din procesul răspîndirii marxismului în mişcarea muncitorească din Transilvania (1867—1918)	5	617
GOGONEAŢĂ NICOLAE, Probleme ale filozofiei marxiste în România între cele două războaie mondiale	5	607
GULIAN C.I., Marx şi fundamentarea teoriei culturii	5	495
NEGRU RADU (Iaşi), Estetica implicită în doctrina lui Karl Marx	5	627
POP TRAIAN (Cluj), Probleme de materialism istoric în „Manuscrisele economico-filozofice din 1844"	5	575
SÎRBU ION (Galaţi), Unele aspecte ale teoriei marxiste cu privire la conţinutul conceptului de înstrăinare	5	597
STAHOVSKI NADEJDA, Natura şi ponderea influenţei operei lui Feuerbach asupra tînărului Marx		561

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

LIICEANU GABRIEL, Ghilgameş sau ipostaza metafizică a conştiinţei	2	217
NOICA CONSTANTIN, Semnificaţia culturală a categoriilor la Aristotel	1	83

	Nr.	Pag.
OROVEANU SANDA, Mesajul operei lui Saint-Exupéry	7	855
TOTH IMRE, Gîndire şi existenţă — conştiinţă şi creaţie	3	339
VIERU SORIN, Jocul şi joaca	2	213

CRONICA IDEILOR

BĂDĂRĂU DAN, Logos şi ethos	6	745
BELLU NICULAE, Avatarele omului unidimensional	11	1329
CAZAN GH., Reflecţii despre o carte	2	221
CERNEA MIHAIL, Congresul mondial de sociologie rurală : bilanţ, idei, perspective	12	1457
CERNEA STELA, Sociologia ştiinţei şi „efectul Mathew"	8	965
CERNEA STELA Motivaţia muncii în teoria sociologică a lui Fr. Hertzberg despre natura umană	4	459
CHEŢAN OCTAVIAN, „Sacrul" şi ipostazele sale teoretice	3	357
FLONTA MIRCEA, Problemele epistemologiei în perspectiva dezvoltării actuale a gîndirii biologice	10	1197
NISTOR OCTAVIAN, Aspecte din gîndirea sociologică a lui Ernst Topitsch	8	853
PETRIŞOR MARCEL, Tehnica şi problema întoarcerii la M. Heidegger sau despre esenţa fiinţei şi relevarea ei prin artă	11	1321
POPA CORNEL, Este semiotica o metodă de cercetare ?	9	1103

LECŢII ŞI CONSULTAŢII

BREAZU MARCEL. Direcţii în estetica contemporană	4	471
CERNEA STELA, La izvoarele sociologiei : concepţia despre societate a lui Montesquieu	11	1345
STAHOVSKI NADEJDA, Originile conceptului de esenţă umană în filozofia modernă. Contribuţia lui Hobbes şi Spinoza	2	233

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

ALEXANDRU GHEORGHE, A.D. Xenopol din nou în atenţia comentatorilor şi a editorilor	8	974
BIELTZ PETRE, Logos şi ethos : ordinea gîndurilor şi împlinirea ţelurilor umanului	6	757
BRUCĂR MIANA, Necesitatea artei	5	647
BRUCĂR MIANA, O carte de antropologie politică	8	971
CERNEA MIHAIL, Sociologia rurală în faţa „sfîrşitului" ţărănimii	7	870
DANIEL CONSTANTIN, Începuturile gîndirii filozofice în Orient	1	111
DRĂGAN ION, Vasile Conta — Opere filozofice	6	761
GRIGORESCU POMPILIU, Sociometria în faţa ecuaţiilor existenţei sociale	3	371
MIHĂILESCU EUGEN, Pe marginea unei lucrări recente de logică matematică	4	487
PASCADI ION, Istoria esteticii sau istoria literaturii ?	9	1115

	Nr.	Pag.
POPOVICI PAUL, Conceptul de "unitate socialistă a poporului"	11	1355
SEMENIUC ION (Cluj), Modelarea şi filozofia	2	243
TĂNASE AL., O lucrare monografică despre statul socialist	7	865
VLĂDUŢESCU GH., Filozofia praxis-ului	5	645
WALD HENRI, Structuralismul în concepţia lui Jean Piaget	12	1467
ZAMFIRESCU VASILE, Etica cercetării ştiinţifice	10	1227

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DUMITRESCU VICTORIA, Aplicarea cercetărilor sociologice	8	988
FERARIU ELENA, Manualul de materialism istoric. Masa rotundă din Institutul de filozofie	8	979
MARE CĂLINA (Cluj), Al III-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţei	2	249
VOICULESCU MARIN, Afirmarea intensă a ştiinţei politice. În legătură cu cel de-al 7-lea Congres de ştiinţă politică al A.I.S.P.	1	117

NOTE

ENESCU GH., Cu privire la o recenzie	7	875
* * * Necrolog	8	993

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.

Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40, —

Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX,

Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.
AUGUSTE COMTE, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note, de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 1968, 562 p., 37 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1968, 382 p., 20 lei.
* * *, **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.

ECONOMIE

* * *, **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
* * *, **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * *, **Utilizarea forței de muncă. Factori caracteristici, tendințe în România**, „Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.
* * *, **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**, 1968, 360 p., 21 lei.
GH. D. BISTRICEANU, **Sistemul asigurărilor sociale din România**, 1968, 481 p., 26 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 45 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu.

ECONOMIE

G. IACOBOVICI-BOLDIȘOR, **Probleme de prețuri în economia socialistă**.

PSIHOLOGIE

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**.

REV. FILOZ., 16, 1, P. 1–156, BUCUREȘTI, 1969

I.P.I. – c. 5166

43.503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7948

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR

PROGRESUL MORAL ȘI DINSTINCȚIILE DE SENS ALE CONCEPTULUI SĂU
NICULAE BELLU

PROBLEMELE ȘI SITUAȚIA AXIOLOGIEI
MARIAN VAROSS (Cehoslovacia)

LECTURA CA PROCES SOCIAL
EUGENIU SPERANȚIA

CORELATE STRUCTURALE ÎN GÎNDIREA LUI MICHEL FOCAULT
MARCEL PETRIȘOR

2

B.A

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1969

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1969.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7948

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 2 1969

UEL 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

● ELENA FLOREA, Continuitate şi discontinuitate în evoluţia socialistă a naţiunii române 161

● SILVIAN IOSIFESCU, Literar şi nonliterar 175

● MARIA NEGUŢ, Sensul „umanist" al doctrinei pragmatiste a lui F. C. S. Schiller 187

COMUNICĂRI

● NICULAE BELLU, Progresul moral şi distincţiile de sens ale conceptului său 199

DISCUŢII

● MARIAN VAROSS (Cehoslovacia), Problemele şi situaţia axiologiei. 205

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

● OVIDIU TRĂSNEA, Concepţii despre statutul ştiinţei politice în România perioadei interbelice 219

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● EUGENIU SPERANŢIA, Lectura ca proces social 233

CRONICA IDEILOR

● MARCEL PETRIŞOR, Corelate structurale în gîndirea lui Michel Foucault . . 247

LECŢII ŞI CONSULTAŢII

● LAURENŢIU POP, Cu privire la raportul dintre munca fizică şi munca intelectuală 261

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

● D. D. ROŞCA, *Însemnări despre Hegel* (*Traian Pop* — Cluj); Sociologie şi etică (*Stelian Stoica*) 269

NOTE

● Note pe marginea unui studiu apărut în „Magyar filozofiai szemle" (*Nils Öffenberger*) 277

Rev. filoz., *16*, 2, p. 157 — 280, Bucureşti, 1969

10859

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 2** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ **Стр.**

● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Непрерывность и прерывность в социалистическом развитии румынской нации 161
● СИЛЬВИАН ИОСИФЕСКУ, Лутературное и нелитературное 175
● МАРИЯ НЕГУЦ, «Гуманистический» смысл прогматической доктрины Ф. К. С. Шиллера 187

СООБЩЕНИЯ

● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Духовный прогресс и смысловые различия в понятии о нем 199

ДИСКУССИИ

● МАРИАН ВАРОС (Чехословакия), Проблемы и ситуация аксиологии . . . 205

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Понятия о статуте политической науки в Румынии между двумя мировыми войнами 219

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ЕУДЖЕНИЯ СПЕРАНЦИА, Чтение как социальный прогресс 233

ХРОНИКА ИДЕЙ

● МАРЧЕЛ ПЕТРИШОР, Структурные корреляты в мышлении Мишеля Фуко 247

ЛЕКЦИИ И КОНСУЛЬТАЦИИ

● ЛАУРЕНЦИУ ПОП, О соотношении между физическим и умственным трудом 261

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Д. Д. РОШКА, Însemnări despre Hegel (*Заметки о Гегеле*) (*Траян Поп* — Клуж); *Sociologie şi etică* (Социология и этика) (*Стелиан Стойка*) 269

ЗАМЕТКИ

● Заметки по поводу одной работы, опубликованной в «Magyar filozofiai szemle» («Мадьярский философский журнал») (*Ниль Оффенбергер*) 277

Rev. filoz., *16*, 2, p. 157—280. Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 2 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page.

- ELENA FLOREA, Continuité et discontinuité dans l'évolution socialiste de la nation roumaine 161
- SILVIAN IOSIFESCU, Littéraire et non-littéraire 175
- MARIA NEGUȚ, Le sens « humaniste » de la doctrine pragmatiste de F. C. S. Schiller 187

COMMUNICATIONS

- NICULAE BELLU, Le progrès moral et les différences de sens de son concept 199

DISCUSSIONS

- MARIAN VAROSS (Tchécoslovaquie), Les problèmes et la situation de l'axiologie 205

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- OVIDIU TRĂSNEA, Les conceptions sur le statut de la science politique en Roumanie, dans la période de l'entre-deux-guerres 219

NOTES PHILOSOPHIQUES

- EUGENIU SPERANȚIA, La lecture en tant que processus social 233

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- MARCEL PETRIȘOR, Corrélatifs structurels dans la pensée de Michel Foucault 247

LEÇONS ET CONSULTATIONS

- LAURENȚIU POP, Sur le rapport entre le travail physique et le travail intellectuel 261

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel* (*Traian Pop*—Cluj); *Sociologie și etică* (*Stelian Stoica*) 269

NOTES

- Notes en marge d'une étude parue dans « Magyar filozofiai szemle » (*Nils Öffenberger*) 277

Rev. filoz., *16*, 2, p. 157—280, București, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

CONTINUITATE ŞI DISCONTINUITATE ÎN EVOLUŢIA SOCIALISTĂ A NAŢIUNII ROMÂNE (I)

DE

ELENA FLOREA

Procesul construirii şi desăvîrşirii construcţiei socialiste în ţara noastră a generat o gamă largă de transformări în multiplele articulaţii ale vieţii naţionale şi la nivelul tuturor elementelor ce caracterizează comunitatea naţională.

Aceste transformări constituie aspecte esenţiale de profundă diferenţiere între nivelul de progres general la care se afla naţiunea română în trecut şi acela la care ea a ajuns în prezent.

Acest nivel nu se poate exprima prin simpla juxtapunere a elementelor ce caracterizează comunitatea noastră naţională, ci prin analiza *conţinutului* dobîndit de fiecare dintre ele, prin sublinierea *aspectelor noi* pe care ele le manifestă în contextul social dat, prin sublinierea *unităţii continuităţii şi a discontinuităţii* procesului transformator prin care aceste elemente au trecut o dată cu aşezarea naţiunii române pe baze socialiste. Pentru că, fără îndoială, acest proces transformator a cuprins, *diferenţiat şi specific*, *toate* trăsăturile obiective şi subiective ale naţiunii noastre, chiar dacă unele dintre ele, la prima vedere, par a fi de o mai mare stabilitate.

În literatura de specialitate, încă cu mulţi ani în urmă, s-a lansat ideea că în ansamblul trăsăturilor generale ale naţiunii unele elemente sînt, prin natura lor, de o mare stabilitate, manifestă o izbitoare „îndărătnicie la evoluţie", fapt pentru care procesul revoluţionar de trecere de la naţiunea burgheză la cea socialistă nu le-ar atinge. Ele ar trece deci, „ca atare", neschimbate de la naţiunea burgheză la cea socialistă. De aceea unii autori nici nu le consideră *caracteristici* ale naţiunii, ci *condiţii* fizice ale ei, aşa cum pentru om, indiferent dacă-l privim filozofic, sociologic sau antropologic, inspiraţia oxigenului este o condiţie fizică a existenţei lui, şi nu un element ce-l caracterizează ca om.

Rev. filoz., *16*, 2, p. 161—174, Bucureşti, 1969

Pentru națiune, astfel de „condiții fizice" ale existenței naționale ar fi teritoriul și limba, care ar trece, ca *atare*, de la națiunea burgheză la cea socialistă, fără schimbări esențiale de formă și conținut [1].

Un asemenea punct de vedere ar fi pe de-a-ntregul valabil numai dacă comunitatea de teritoriu și de limbă ar fi luate în înțelesul unor entități strict fizice: teritoriul ca suprafață delimitată geografic prin anumite particularități de relief, climă etc., pe care se găsește localizată o anumită comunitate națională, iar limba ca simplu complex fonic de comunicare între membrii respectivei comunități. Teritoriul național însă, ca și limba unei națiuni, are în primul rînd, un specific etnic, socio-economic, politic și spiritual, înțelegerea lor ca entități fizico-naturale avînd un rol secundar în caracterizarea comunității naționale. De aceea, atunci cînd, pe bună dreptate, se constată, prin trecerea de la națiunea burgheză la cea socialistă, un reviriment și o schimbare de conținut și de rol ale *tuturor* trăsăturilor ce caracterizează națiunea ca atare (deci și a comunității de teritoriu și de limbă), avem în vedere tocmai asemenea semnificații ale acestor elemente, și nu simplul atribut de entități fizico-naturale.

De altfel, în spiritualitatea epocii noastre și-a făcut loc și a dobîndit prestigiu ideea că geografia se întîlnește cu sociologia și că, în această confluență, teritoriul ocupat de o anumită populație este o entitate cît se poate de complexă. El este, firește, un fragment din suprafața planetei cu particularități fizice, climatice, topografice etc. și sub acest aspect el intră în competența *geografiei fizice*. Teritoriul național este, în același timp, un spațiu fizico-natural în care comunitatea respectivă își desfășoară viața economică proprie și servește, prin bogățiile solului și ale subsolului, la întreținerea acestei vieți economice și la dezvoltarea ei; sub acest aspect, teritoriul respectiv este studiat de *geografia economică*. El poartă, totodată, amprenta unui ansamblu de trăsături umane (sociale și spirituale), care, împreună cu cele naturale, îi dau o anumită individualitate, îl fac să nu fie riguros identic cu nici un altul; sub acest aspect, el face obiectul *etnopsihologiei*. De asemenea, teritoriul național este spațiul în care își exercită suveranitatea puterea politică a comunității respective, „fiind exclusă posibilitatea exercitării supremației a două puteri de stat în aceleași limite teritoriale" [2] fără ca comunitatea națională să nu se fi dezmembrat din punct de vedere politic. Sub acest aspect, el intră în competența *politologiei*, drept pentru care specialiștii în antropologie politică inserează „cadrul teritorial" în rîndul elementelor ce definesc organizarea politică a unei comunități sau a unei societăți date [3]. În sfîrșit, teritoriul național, fiind spațiul în care-și desfășoară existența și activitatea cel mai cuprinzător macrogrup social, este și „un spațiu de relații" macro și microgrupale [4] și reprezintă o *localizare* a unor grupuri de populație cu anumite caracteristici: socio-profesionale, etnice, rural-urbane, culturale, religioase etc. Sub aceste aspecte el intră în competența *sociologiei*.

[1] Vezi, în acest sens, *Soțialisticeskie nații v S.S.S.R.*, Moscova, Gosud. izd. polit. lit., 1955, p. 65.

[2] C. Vlad și D. Mazilu, *Dezvoltarea statului și înflorirea națiunii socialiste române. Suveranitatea de stat*, în volumul *Stat-națiune-progres social*, București, Edit. politică, 1968, p. 36.

[3] Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967, p. 32—33.

[4] Pentru înțelegerea aspectelor sub care teritoriul național intră în competența sociologiei, vezi Pierre George, *Sociologie et géographie*, Paris, P.U.F., 1966.

Teritoriul este deci un atribut al națiunii sub toate aceste aspecte conjugate, și nu luate separat. Concepînd astfel teritoriul național, se poate înțelege „în ce măsură un grup social, familie, clan, trib, se judecă pe el însuși în raport cu un loc, cu o topografie, cu o regiune sau cu un fragment de spațiu" [5], poate fi găsită o explicație a tenacității „cu care grupurile umane se agață de același loc în decursul timpurilor" [6] și un raport social și cauzal între societatea umană și faptul că grupele de oameni s-au dezvoltat întotdeauna „în limitele unui anumit *cadru* natural, ocupînd întotdeauna un *loc* precis pe glob și avînd întotdeauna nevoie, pentru a se hrăni, a subzista și pentru a crește, de un anumit spațiu" [7].

Teritoriul național, fiind o entitate complexă, cu atribute fizico-naturale, economice, politice, cultural-umane, nu este un aspect de realitate încremenit sau, în orice caz, care evoluează foarte greu. Dimpotrivă, dacă sub unele aspecte se schimbă mai lent, sub alte aspecte el se transformă o dată cu trecerea epocilor istorice și a orînduirilor social-economice. „Îndărătnicia" lui este cît se poate de relativă. Devenind un atribut al națiunii socialiste, teritoriul național nu conservă din vechea calitate (aceea de caracteristică a națiunii burgheze) decît puține elemente (în special pe cele fizico-naturale), în rest suferind profunde schimbări sub aspect economic, politic, social-cultural etc. Datorită acestor schimbări, teritoriul național nu rămîne același în procesul trecerii de la națiunea burgheză la națiunea socialistă.

Teritoriul nostru național, așa cum se prezintă în anii noștri, se deosebește din multe puncte de vedere de ceea ce era el în cadrul națiunii burgheze.

Împrejurările istorice au făcut ca teritoriul nostru național să nu poată fi preluat ca *atare* de la vechiul regim burghezo-moșieresc. Odată stabilite granițele și ratificate prin tratatele internaționale, teritoriul a continuat să-și modifice fizionomia în funcție de idealurile politice, sociale, naționale, general-umane ale clasei muncitoare, ale partidului său marxist-leninist, ale întregului nostru popor. În felul acesta, legătura tradițională, seculară și intimă dintre națiunea română și teritoriul ei a continuat să se cimenteze multilateral și reciproc, constituind baza unității dintre trecut, prezent și viitor, dintre continuitate și discontinuitate.

În această congruență dintre trecut, prezent și viitor, teritoriul național s-a modificat nu ca entitate fizico-naturală, ci sub aspect administrativ, economic, social-cultural. În anii construcției socialiste, națiunea română și-a *fertilizat* din punct de vedere economic teritoriul său și a făcut din el un mediu profund umanizat, cu un aspect nou, în multe privințe modificat prin construirea diferitelor unități industriale, amenajări hidrografice și topografice, prin deschiderea vastelor șantiere de construcții, prin așezarea agriculturii pe bazele științei și ale tehnicii moderne.

---

[5] Maximilien Sorre, *Rencontres de la géographie et de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1967, p. 18.

[6] *Ibidem*, p. 37.

[7] Jean Brunhes, *Géographie humaine. Essai de classification positive, Principes et exemples*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1912, p. 41.

Teritoriul nostru național și-a schimbat structura și înfățișarea cel puțin sub trei aspecte principale: 1) *resursele naturale*; 2) *regiunile economice*; 3) *împărțirea administrativ-teritorială*.

Resursele naturale sînt un bun moștenit de la comunitățile anterioare. Ele capătă însă o importanță economică, politică și națională numai atunci cînd devin, cum spunea K. Marx [8], *o bogăție reală*, adică numai atunci cînd sînt folosite de către societate în procesul muncii. Atît timp cît ele nu sînt cunoscute sau sînt cunoscute dar folosite nerațional și cu o eficiență mică, importanța lor economică și de altă natură este diminuată, iar influența asupra măririi și diversității bogăției reale a națiunii este redusă.

Una dintre schimbările importante pe care profilul socialist al națiunii române a adus-o asupra teritoriului pe care ea își desfășoară existența constă în faptul că resursele naturale de care dispunem, devenind un bun al întregului popor, o avuție a întregii națiuni, sînt *modificate* în procesul muncii și utilizate conștient și planificat pentru a mări și diversifica avuția națională a poporului nostru.

Țara noastră a avut dintotdeauna bogății naturale variate. Subsolul ei adăpostește zăcăminte de petrol, gaz metan, cărbune, rezerve de minereuri feroase și neferoase, minereuri de metale ușoare, minerale utile nemetalifere, zăcăminte de sare, roci utile, industriale și de construcție, lungimi apreciabile de cursuri de apă (22 500 km), un important fond forestier (6,4 mil. ha), care acoperă aproximativ 27% din suprafața țării etc. [9].

Valorificarea superioară a resurselor naturale înseamnă, în primul rînd, atragerea resurselor naturale în circuitul economic. În acest scop, națiunea română a depus serioase eforturi materiale și umane, obținîndu-se în prezent ca producția de minereu de fier să fie în 1965 de aproape 18 ori mai mare decît cea din 1938, a minereurilor complexe să crească de 16 ori, a celor cuprifere de 137 de ori, a gazelor de sondă (brute) de 2,5 ori, a gazului metan de aproape 43 de ori [10]. De asemenea s-au depus mari străduințe pentru creșterea ponderii cărbunelui în balanța de energie primară, a producției de lignit, a producției de huilă spălată pentru cocs și semicocs, a rezervelor de substanțe minerale nemetalifere (dolomite, baritină, bentonite, sulf etc.), ca și pentru creșterea masei lemnoase în scopuri industriale prin atragerea în circuitul economic a importante cantități de stuf și de alte plante anuale.

Atragerea resurselor naturale în circuitul economic este conjugată cu folosirea lor *intensivă*, adică cu tendința de a obține din una și aceeași substanță naturală atrasă în procesul de producție noi valori de întrebuințare. Aceasta duce atît la creșterea masei, cît și a diversificării bunurilor produse din aceeași cantitate de materie primă, ceea ce dovedește marea importanță pe care o au pentru progresul general al națiunii folosirea tuturor posibilităților ei interne, mobilizarea intensă a propriilor ei bunuri materiale, maxima valorificare a resurselor sale naturale.

---

[8] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 15.

[9] Cifrele sînt date după C. Lazăr, *Influența valorificării superioare a resurselor naturale asupra ritmului dezvoltării industriei*, în „Probleme economice", 1966, nr. 5, p. 3.

[10] Cifrele sînt date după C. Lazăr, *art. cit.*, p. 5.

Toate acestea au drept consecință transformarea neîncetată și tot mai largă a bogățiilor naturale din resurse *potențiale* oferite de natură în condiții intrinseci ale dezvoltării socialiste a forțelor de producție. Acesta este un aspect important care evidențiază că teritoriul național, în condițiile socialismului, își schimbă, sub unele aspecte, nu numai înfățișarea, ci și *rolul* și *funcțiile* sale : prin resursele sale naturale și prin modul cum sînt ele folosite, el devine un element indispensabil al dezvoltării forțelor de producție și totodată un factor de progres general.

Teritoriul nostru național a suferit schimbări în anii construcției socialiste nu numai sub aspectul bogățiilor naturale, ci și în ce privește *dezvoltarea tuturor regiunilor din care el este alcătuit.*

Națiunea socialistă română posedă un teritoriu care nu se mai prezintă, ca în trecut, inegal dezvoltat din punct de vedere economic și social-cultural, ci un teritoriu în cadrul căruia diferitele sale regiuni au cunoscut o dezvoltare susținută, astfel încît să se ajungă la lichidarea înapoierii economice, a lîncezelii și patriarhalismului, a subcivilizației și a inculturii.

Este știut că România burghezo-moșierească se caracteriza atît printr-o insuficientă dezvoltare a industriei, cît și printr-o repartiție teritorială a acesteia. „Datele sînt elocvente : din producția industrială a României antebelice, circa 70% era concentrată în șase centre mai importante : București, Ploiești, Brașov, Hunedoara, Timișoara, Reșița. Provinciile istorice — Moldova, Oltenia, Dobrogea — , care dețineau 38% din numărul total al populației țării și dispuneau de bogate resurse naturale, contribuiau numai cu 12% la producția industrială. De aici, disparități însemnate între regiuni și raioane în ce privește nivelul productivității muncii sociale, al veniturilor și al consumului, cu toate repercusiunile negative asupra economiei în ansamblu " [11].

Orînduirea socialistă a împins spre o activitate intensă toate unitățile teritoriale ale țării, creînd centre urbane acolo unde erau doar mici cătune, zone industriale pe locuri considerate aride, hidrocentrale și lacuri de acumulare acolo unde apele își făceau mendrele, holde bogate acolo unde trona sărăcia. În felul acesta, multe localități au fost antrenate într-un proces rapid de dezvoltare, schimbîndu-și astfel înfățișarea și rolul în structura de ansamblu a teritoriului nostru național.

Înfăptuirea politicii de industrializare socialistă a țării și îmbunătățirea repartizării teritoriale a forțelor de producție au făcut ca „unele regiuni în trecut rămase în urmă să înregistreze în acești ani ritmuri superioare de dezvoltare industrială" [12], ajungîndu-se la crearea unui *echilibru* economic între diferitele unități teritoriale, fără mari disproporții și inegalități. Căci, dacă este adevărat că o țară fără industrie este decapitată sau, cum spunea marele nostru istoric din secolul trecut, A. D. Xenopol, condamnată la „belșugul" pe care-l pot asigura firimiturile ce cad de la masa țărilor civilizate, nu este mai puțin adevărat, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la întîlnirea cu activul

[11] Aurel Iancu, *Îmbunătățirea repartizării teritoriale a industriei*, în „Lupta de clasă", 1966, nr. 10, p. 12.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român, decembrie 1967*, București, Edit. politică, 1967, p. 13.

de partid din regiunea Argeș, că o regiune din cuprinsul unui stat industrial, lipsită de industrie, va rămîne în urmă din punctul de vedere al nivelului economic și al nivelului vieții sociale, al dezvoltării științei și culturii.

Experiența multor țări avansate industrial arată că ridicarea economică a regiunilor este numai primul pas pe calea civilizației. Pasul următor este ridicarea potențialului economic al națiunii prin crearea *zonelor industriale*, formate prin amplasarea compactă a unor întreprinderi de diferite dimensiuni, cu un grad cît mai ridicat de cooperare și cu condiții propice de infrastructură fizică și administrativă.

Analiza condițiilor concrete existente în țara noastră a pus în lumină necesitatea și posibilitatea creării zonelor industriale. Pînă în prezent s-au constituit circa 30 de mari zone industriale, în cadrul cărora au fost amplasate mai mult de 100 de uzine și fabrici [13].

Avînd în vedere toate aceste procese, putem conchide că, în anii construcției socialiste, unitățile din care este alcătuit teritoriul nostru național au suferit profunde schimbări în ce privește *structura*, *rolul* și *nivelul* dezvoltării lor economice și social-culturale, constituind un complex geo-fizic și social-economic unitar și echilibrat. În regimul trecut, ceea ce caracteriza teritoriul nostru național era înapoierea generală social-economică și culturală, iar în cadrul acestei înapoieri, mari disproporții și inegalități între diferitele sale articulații. De aceea, teritoriul națiunii socialiste române este, figurat vorbind, „altul" decît acela care era în urmă cu 2—3 decenii, înnoit și structural transformat, cu funcții și utilități specifice sistemului de relații social-economice și politice pe care se întemeiază națiunea română în etapa actuală.

Aceste schimbări înnoitoare sînt deosebit de vizibile și în ce privește *împărțirea administrativ-teritorială* a suprafeței pe care o ocupă națiunea și statul nostru socialist.

Dacă în prima etapă a construcției socialiste în țara noastră condiții specifice au necesitat o organizare administrativ-teritorială cu două trepte intermediare între centru și unitățile de bază și cu o mulțime de unități teritoriale mici, în etapa actuală a desăvîrșirii construcției socialiste un asemenea sistem de împărțire administrativă a teritoriului țării s-a dovedit că nu mai corespunde pe deplin. Acest fapt a determinat conducerea de partid și de stat să inițieze și să cheme poporul la adoptarea unui nou mod de organizare și sistematizare administrativ-teritorială, menit să răspundă cît mai bine condițiilor specifice acestei etape și să constituie un cadru mai favorabil pentru repartizarea rațională a forțelor de producție pe teritoriul țării, pentru o judicioasă amplasare a obiectivelor economice, pentru ridicarea mai rapidă a unor regiuni insuficient dezvoltate, pentru dezvoltarea multilaterală a agriculturii socialiste, pentru creșterea armonioasă a tuturor localităților în zonele patriei noastre.

Industrializarea socialistă a țării și intensificarea vieții social-culturale în anii construcției socialiste au determinat creșterea continuă a gradului de urbanizare, dezvoltarea puternică a orașelor țării noastre, apariția și dezvoltarea de noi centre urbane în regiuni care în trecut

[13] Cifrele sînt date de Aurel Iancu, *art. cit.*, p. 20.

erau lipsite complet sau aproape complet de industrie. Structura rețelei urbane, rezultată dintr-un îndelungat proces social-economic specific țării noastre, este în continuă formare și denotă, pe de o parte, tendința de dezvoltare a orașelor care ca număr de locuitori sînt mijlocii (50 000 la 100 000 de oameni), iar ca profil au funcții mixte sau o funcție predominantă, în special industrială, iar pe de altă parte o dinamică incertă și o dezvoltare lentă a fostelor tîrguri, orașe mici, cu profil agricol [14]. În același timp, dezvoltarea de ansamblu a națiunii a generat evoluția nu numai a orașelor, ci și a satelor, în direcția diversificării funcțiilor economice ale localităților cu caracter predominant agricol, a creșterii numărului de localități rurale cu funcții industriale, a apariției și răspîndirii localităților rurale cu funcții mixte. Această evoluție a orașelor și satelor noastre pune în lumină faptul că ele au capacitatea de a rezolva problemele dezvoltării lor social-economice, de a satisface multiplele cerințe ale locuitorilor, că poate fi înlăturată fărîmițarea unora dintre ele, rezultată din condițiile istorice în care s-au format, prin antrenarea lor tot mai activă în circuitul vieții țării, printr-o sistematizare judicioasă, care să permită valorificarea intensă a resurselor materiale și umane și o pătrundere mai viguroasă și mai rapidă a elementelor de civilizație modernă.

Noua organizare administrativ-teritorială, centrată pe *județ* — ca unitate complexă din punct de vedere economic și social cultural, pe care să se sprijine nemijlocit conducerea centrală a partidului și statului în aplicarea politicii de desăvîrșire a construcției socialiste — și pe *unitățile de bază* — comune și orașe — , care să fie capabile de un ridicat potențial economic și social-cultural, de a exercita funcții politice și administrative, precum și o puternică influență economică și organizatorică asupra zonei înconjurătoare, reprezintă un mod de administrare a teritoriului nostru național corespunzător dezvoltării actuale a vieții social-economice, politice și spirituale a întregii națiuni, în strînsă legătură cu direcțiile evoluției în perspectivă. Ea a izvorît *„din necesitatea punerii de acord a organizării administrativ-teritoriale cu schimbările calitative intervenite în dezvoltarea forțelor de producție și în repartizarea lor geografică, în dezvoltarea societății, cu modificările ce s-au produs în structura populației, în profilul, dimensiunile și condițiile de viață ale orașelor, comunelor și satelor de pe întreg cuprinsul țării"* [15], știut fiind că „progresul general al societății este indisolubil legat de organizarea judicioasă a teritoriului și a administrației locale..." [16].

Așadar, teritoriul național nu rămîne indiferent la prefacerile generale care au loc în ansamblul vieții națiunii, nu constituie, după cum se vede, un element *pasiv*, care „suportă" doar toate prefacerile mari și mici prin care trece națiunea, fără a trece și el, într-un fel sau altul,

---

[14] Referitor la asemenea tendințe de dezvoltare a orașelor patriei noastre, vezi V. Cucu și V. Urucu, *Creșterea orașelor din Republica Socialistă România în ultimul deceniu*, în „Revista de statistică", 1967, nr. 5.

[15] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, p. 90.

[16] *Expunerea în Marea Adunare Națională a tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la îmbunătățirea organizării administrative a teritoriului Republicii Socialiste România*, în „Scînteia" nr. 7 615 din 16 februarie 1968.

prin ele. Teritoriul național *se integrează* în ansamblul acestor prefaceri, *se pune de acord* sub diferite aspecte, se armonizează cu ele, dovedindu-se nu „rezistent" la schimbare, ci apt de a primi amprenta marilor prefaceri pe care socialismul le-a adus în evoluția națiunii române.

Limba națională este considerată, ca și teritoriul, un al doilea element „îndărătnic" la evoluție, preluat „ca atare" de la națiunea burgheză și continuînd „să rămînă ea însăși" și în condițiile orînduirii socialiste.

Desigur, limba noastră națională, prin trecerea de la capitalism la socialism, a rămas *ea însăși*. Socialismul nu a înlăturat limba pe care poporul nostru o vorbește de veacuri și nu și-a creat o limbă nouă, specifică, întrucît „limba, ca și moneda, este un simbol...", „o măsură a etalonului valorii comune a membrilor unei comunități date" [17]. Sau, cum spunea J. B. Fichte în celebrul său discurs către națiunea germană, „limba este intermediara și interpreta omului" [18]. Limba nu are caracter de clasă și nu se schimbă o dată cu trecerea orînduirilor social-politice, așa cum, spre pildă, suprastructura politică se schimbă o dată cu baza economică pe care se întemeiază. Aceasta nu înseamnă însă că, de-a lungul evoluției formațiunilor sociale, limba nu evoluează, că în societatea socialistă limba noastră națională a stat pe loc, a suferit un proces de stagnare sau de involuție. Dimpotrivă, în anii socialismului, limba națiunii române a evoluat progresiv, dar în mod specific, în funcție de natura proprie pe care o are acest fenomen social.

Nu caracterul de clasă și nu conținutul puterii politice au determinat *în mod direct* evoluția limbii. Limba unui popor evoluează, pe de o parte, „prin jocul forțelor ei interne, prin acțiunile și reacțiunile între diferitele ei părți componente care, la rîndul lor, suferă influența transformărilor în felul de viață al oamenilor care o vorbesc..." [19]. Totodată, în procesul continuu de evoluție a limbii intervine într-o măsură însemnată influența limbilor vecine și de circulație internațională.

Pe de altă parte însă, evoluția unei limbi nu poate fi cercetată în sine, ruptă de viața care a creat-o, de oamenii care o vorbesc și de contextul social și politic în care se desfășoară această evoluție. Toți acești factori intervin *activ* în procesul de evoluție a limbii prin lărgirea sau, dimpotrivă, îngustarea nivelului de cultură a poporului care vorbește limba respectivă, prin modul cum stimulează sau frînează dezvoltarea științei, a artei și a literaturii, prin măsura în care permite sau nu dezvoltarea și înflorirea multilaterală a personalității umane, prin nivelul de instruire și educare a membrilor națiunii respective, prin dezvoltarea învățămîntului etc. Anchilozarea spirituală și culturală a unui popor își are reflex în evoluția extrem de lentă a limbii sale, în procesul foarte încet de constituire și dezvoltare a *limbii literare*, după cum înflorirea lui spirituală se reflectă și în evoluția accelerată a limbii, în procesul rapid de formare și dezvoltare a limbii literare, a limbii culte.

În consecință, caracterul de clasă și conținutul puterii politice a națiunii socialiste române, forța politică conducătoare în societatea noas-

---

[17] Jean Pucelle, *Etudes sur la valeur. Le règne des fins*, Paris, 1959, p. 181.

[18] J.B.Fichte, *Discours à la nation allemande*, Aubier, Paris, Editions Montaigne, 1952, p. 111.

[19] Al. Graur, *De ce și cum se schimbă limba*, București, „Universul", 1948, p. 8.

tră, prin revoluția culturală organizată și desfășurată la nivelul țării, prin propășirea economică, socială și culturală a întregii națiuni, au influențat *evoluția accelerată* a limbii ca element important al culturii și ca mijloc esențial de comunicare între oameni. De aceea, dacă este adevărat că limba națională nu are caracter de clasă și nu este direct și univoc determinată de natura orînduirii social-politice, nu mai este tot atît de adevărat și că evoluția limbii naționale este absolut independentă de orînduirea socială, că aceasta din urmă nu-și lasă amprenta și nu influențează în nici un fel structura, atribuțiile și funcțiile sociale ale limbii națiunii respective, ritmul ei de evoluție.

În anii construcției socialismului la noi în țară, limba noastră națională a evoluat atît *structural*, cît și *dialectal* și *funcțional*.

Fără a intra în analiza de amănunt privind schimbările survenite în *structura* limbii naționale (cercetările de specialitate analizează aceste modificări), subliniem numai că transformările multiple pe care orînduirea socialistă le-a adus în întreaga viață social-spirituală a națiunii au obligat limba să le exprime și deci să-și îmbogățească lexicul cu cuvintele corespunzătoare, să-și lărgească fondul principal de cuvinte, să-și perfecteze structura gramaticală. Totodată, dezvoltarea științei, a culturii în general în aceste 2—3 decenii a impus nu numai dezvoltarea limbajului științific, ci și extrapolarea calităților acestui limbaj (coerență, concizie, claritate) asupra vorbirii și a limbii în ansamblu. Toate acestea au făcut ca limba noastră națională să se perfecționeze ca instrument eficace de gîndire, să-și sporească capacitatea de a exprima orice idee, la nivelul concepțiilor celor mai moderne, să devină mai clară, mai suplă și mai simplă.

Nivelul de dezvoltare la care a ajuns în ultimul secol și în special în ultimele decenii îi permite să-și exercite plenar toate *funcțiile sociale* care revin comunicării pe calea limbajului, servind de vehicul unei literaturi înfloritoare, fiind aptă să exprime cercetările și rezultatele cercetărilor științifice, ideile, concluziile și noțiunile de orice grad de abstractizare și generalizare, orice subtilitate a gîndirii umane, permițînd participarea, în limba noastră națională, la marea confruntare de idei și concepții din zilele noastre, utilizîndu-se în administrația de stat, în școală și învățămînt, în relațiile internaționale, în comerț și industrie, în întreaga viață socială, politică și cultural-spirituală a națiunii.

În sfîrșit, schimbări esențiale s-au petrecut și în ce privește *raportul dintre limba națională și diferitele graiuri* care se vorbesc în cuprinsul țării. Lingviștii constată un proces de *unificare* a limbii naționale, care este de lungă durată istorică și care, în zilele noastre, apare tot mai bine conturat.

S-ar părea că, în raport cu limba și cu teritoriul național, *viața economică* ca element definitoriu al națiunii se schimbă radical prin trecerea de la națiunea burgheză la cea socialistă, că această caracteristică a națiunii nu mai păstrează nimic sau aproape nimic de la vechea orînduire, că deci națiunea socialistă, în această latură a sa, a rupt total cu trecutul, fiind un rezultat al prezentului și o premisă a viitorului. Înțelegînd în felul acesta lucrurile, nu am face însă decît să sărim de la o extremă la cealaltă. Un asemenea punct de vedere nu ar fi decît

un alt mod de a înțelege greșit și unilateral raportul dintre continuitate și discontinuitate.

Viața economică, înțeleasă atît ca *sistem de raporturi sociale* între oameni, cît și ca *sistem economic* ce cuprinde ramuri economice, organismul economic propriu, experiența de producție, condițiile producției materiale etc., este elementul fundamental care suferă transformări radicale o dată cu trecerea de la capitalism la socialism și care determină în ultimă instanță, schimbarea conținutului și a rolului tuturor celorlalte trăsături generale ale națiunii. Aceste două laturi esențiale ale vieții economice nu evoluează în același fel prin trecerea de la națiunea burgheză la cea socialistă : sistemul economic propriu, cu ramurile și condițiile producției materiale, este *moștenit* și preluat de către națiunea socialistă de la cea burgheză, dezvoltîndu-l în continuare în funcție de scopurile sociale și naționale ale comunității respective și ale societății în ansamblul ei, în timp ce sistemul de raporturi sociale, baza economică a națiunii burgheze este *lichidată*, națiunea socialistă întemeindu-se pe o bază economică proprie, caracteristică modului de producție socialist.

Dar și procesul de formare a relațiilor de producție socialiste trebuie înțeles complex, deoarece și aici se stabilește un raport specific între *continuitate* și *discontinuitate*. Se creează, desigur, relații de producție de tip nou, cu un conținut superior, radical deosebit și opus vechilor relații de producție pe care se întemeia națiunea burgheză. În interiorul acestui proces însă, unele relații (de proprietate, de repartiție etc.) sînt în mod necesar și inevitabil *total* înlăturate, creîndu-se relații cu totul noi, cu un alt conținut și cu o altă natură ; altele, cum sînt relațiile derivate din diviziunea muncii, structura economică și organizarea socială a producției, relațiile de schimb și cooperare etc., sînt preluate, restructurate și dezvoltate ulterior în strînsă dependență cu dezvoltarea vieții economice a națiunii în ansamblu.

Ca urmare, comunitatea de viață economică a națiunii noastre este discontinuă în ce privește esența ei socialistă, dar continuă, ca bază materială și umană, sub multe aspecte purtînd specificul înțelepciunii, al hărniciei și al eforturilor poporului român.

Viața economică a națiunii noastre socialiste se caracterizează printr-un proces complex de *industrializare socialistă*, prin *economie unitară și echilibrată*, bazată pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție.

„Istoria civilizației omenești reliefează rolul primordial pe care l-a jucat și îl joacă industria în dezvoltarea bazei tehnice-materiale a societății, în înflorirea multilaterală a economiei, a științei și culturii, în ridicarea nivelului de trai al poporului, în apărarea și consolidarea independenței naționale a fiecărui stat, în asigurarea participării active a fiecărui popor la progresul general al umanității, la schimbul de bunuri materiale și spirituale pe plan mondial" [20]. Pornind de la aceste învățăminte ale istoriei, ca și de la concepția materialistă care arată că factorul hotărîtor al progresului social, al înfloririi economiei naționale și al ridicării nivelului de trai al poporului îl constituie dezvoltarea susținută a forțelor de producție, partidul nostru a concentrat toate efortu-

[20] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, p. 11.

rile și resursele națiunii în direcția industrializării socialiste, schimbîndu-se în felul acesta cantitativ și calitativ structura economică a națiunii.

Industria a devenit ramura conducătoare a economiei, avînd o pondere însemnată în creșterea venitului național și ritmuri înalte de dezvoltare. Ea se înscrie ca factor hotărîtor al creșterii și perfecționării forțelor de producție, ca element de dinamizare a întregii economii naționale. Industria noastră este modalitatea majoră de asigurare a elementelor materiale ale progresului tehnic și de introducere sistematică a acestuia în toate ramurile economiei naționale. Ea determină economisirea muncii sociale prin schimbarea structurii producției sociale și prin asigurarea condițiilor unei productivități ridicate a muncii sociale. Industria contribuie la înflorirea orașelor și asigură creșterea premiselor pentru lichidarea rămînerii în urmă a satului față de oraș, avînd o structură adecvată, cu o diversificare și o proporționalitate rațională. Industria noastră socialistă se bucură de un nivel tehnic corespunzător, fiind așezată pe bazele științei moderne și amplasată judicios pe teritoriul național [21]. Toate aceste atribute ale industriei României socialiste pun în lumină faptul că industrializarea socialistă a țării a corespuns *necesității interne* profunde de a asigura baza progresului întregii economii, dezvoltarea multilaterală a societății socialiste, elementul hotărîtor al asigurării independenței și suveranității naționale. În același timp, modificările substanțiale care au avut loc în structura industriei „atestă cu toată claritatea tendința de apropiere a României de structura economică specifică unei producții sociale moderne" [22], reducîndu-se decalajul economic dintre țara noastră și țările avansate industrial.

Dezvoltarea industriei a avut loc însă pe fundalul general al dezvoltării tuturor ramurilor economiei naționale, acestea schimbîndu-și locul pe care-l aveau în structura producției sociale în condițiile națiunii burgheze. Astfel, *agricultura*, ramură esențială a economiei noastre naționale, cu structura ei arhaică, cu nivelul ei scăzut de dezvoltare, cu producții foarte coborîte la hectar, a cunoscut profunde transformări înnoitoare, determinate de dezvoltarea forțelor ei de producție și de reorganizarea ei pe baze socialiste. Înzestrarea cu utilaj tehnic modern, dezvoltarea mecanizării și chimizării, măsurile luate pentru lărgirea irigațiilor și îmbunătățirilor funciare, ca și pentru perfecționarea cadrului social-organizatoric constituie principalele direcții de modernizare a agriculturii și de dezvoltare a ei în pas cu progresul general al economiei naționale.

Creșteri susținute și transformări importante au avut loc și în celelalte ramuri ale economiei naționale, cum sînt construcțiile, transporturile, comerțul interior și exterior. Rezultatele obținute în aceste domenii atestă că sporesc obiectivele noastre industriale și social-culturale, mișcarea produselor pe întregul teritoriu al națiunii, că își amplifică valențele pe piața noastră internă, că cresc accesul și competitivitatea mărfurilor românești pe piața mondială.

---

[21] Referitor la atributele fundamentale ale industriei noastre socialiste vezi dr. Constantin Ionescu, *Industria — ramură determinantă a economiei naționale*, în „Probleme economice", 1967, nr. 12, p. 107.

[22] Idem, *Economia românească pe făgașul înnoirilor structurale*, în „Scînteia" nr. 7 572 din 1 ianuarie 1968.

Dezvoltarea industriei, a agriculturii și a tuturor celorlalte ramuri ale economiei naționale a făcut ca în etapa actuală economia națiunii române să constituie un *tot unitar, armonios și echilibrat*, cu perspective largi de dezvoltare viitoare.

Aceste perspective sînt deschise și asigurate de *proprietatea socialistă*, fundamentul trainic pe care se întemeiază viața economică a națiunii noastre, care permite desfășurarea unui efort coordonat și eficient în vederea propășirii națiunii, ridicării ei pe trepte tot mai înalte de civilizație.

Dezvoltarea economiei naționale înseamnă de fapt dezvoltarea proprietății socialiste sub două aspecte esențiale: *obiectul proprietății* și *relațiile* dintre oameni față de obiectul proprietății.

Obiectul proprietății este constituit din întreprinderi, utilaje, produse materii prime și prelucrate, semifabricate etc., într-un cuvînt din totalitatea mijloacelor de producție. Dezvoltarea obiectului proprietății este atît *cantitativă* — creșterea numărului de întreprinderi, îmbogățirea și diversificarea obiectului muncii, sporirea capacităților de producție — , cît și *calitativă*, concretizată în nivelul tehnic ridicat, contribuția sporită la creșterea producției sociale și a venitului național, creșterea rentabilității, a eficienței economice și a fondurilor fixe de producție etc. Sub ambele aspecte, obiectul proprietății noastre socialiste a evoluat, în anii construcției socialiste totalitatea forțelor de producție ale țării cunoscînd o dinamică ascendentă.

În strînsă legătură și interdependență cu obiectul proprietății au evoluat și *relațiile de proprietate*. O direcție importantă de dezvoltare a relațiilor de proprietate este creșterea gradului de socializare și concentrare a producției și a muncii. Analizele economice-statistice pun în evidență acest lucru, constatînd că în perioada 1959—1965 numărul întreprinderilor din industria socialistă a scăzut de la 1 809 la 1 572, cu toate că în acești ani au fost construite o serie de întreprinderi noi. Incontestabil este și faptul că în această perioadă numărul întreprinderilor din industria republicană cu peste 5 000 de muncitori a crescut de la 18 în 1959 la 23 la sfîrșitul anului 1965. Acest proces de accentuare a concentrării producției este un atribut al industriei moderne și favorizează dezvoltarea și introducerea tehnicii noi, creează condiții mai bune pentru organizarea producției de serie, de înaltă productivitate, cu un preț de cost scăzut și cu o calitate superioară a produselor [23]. Date fiind aceste posibilități pe care le oferă procesul de concentrare a producției, hotărîrile Conferinței naționale a partidului din decembrie 1967 prevăd măsuri eficace necesare continuării și dezvoltării acestui proces pe calea unirii *„mai multor întreprinderi în mari unități economice de sine stătătoare, capabile să rezolve la un nivel superior o serie de probleme esențiale ale economiei moderne, ale organizării științifice a producției și circulației bunurilor materiale, să asigure încadrarea armonioasă a întreprinderilor industriale în mecanismul economiei naționale"* [24].

---

[23] Cifrele sînt date de I. Răvar și J. Niculescu, *Dezvoltarea proprietății socialiste în R.S.R.*, în „Revista de statistică", 1967, nr. 2, p. 12.

[24] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, p. 42—43.

Un alt aspect sub care relațiile de proprietate au cunoscut schimbări importante în evoluția economiei noastre naționale este *adîncirea cooperării și specializării producției* și, legat de aceasta, perfecționarea relațiilor dintre stat și unitățile sale economice și dintre acestea ca atare. Un rol deosebit în acest sens îl au hotărîrile Conferinței naționale a P. C. R. din decembrie 1967, care au consfințit un complex de măsuri necesare măririi drepturilor întreprinderilor de a dispune de fondurile și mijloacele aflate la dispoziția lor, în limitele rezultatelor pe care le obțin, lărgirii posibilităților de a utiliza credite pentru lucrări cu eficacitate economică, de a-și spori aportul în mai buna cunoaștere a necesităților producției și a posibilităților de creștere cantitativă și calitativă a acesteia, de a-și dezvolta relațiile cu alte unități economice, cu instituții financiare și de credit. Totodată, simplificarea relațiilor contractuale, stabilirea pe baze științifice de legături de lungă durată între întreprinderi, perfecționarea formelor și metodelor de planificare și conducere a economiei naționale și întărirea principiului muncii colective sînt de natură să contribuie nemijlocit la dezvoltarea legăturilor dintre oameni în procesul de producție, la îmbunătățirea relațiilor dintre unitățile economice, dintre acestea și stat, la perfecționarea, în conformitate cu cerințele dezvoltării economice, a proprietății socialiste în ansamblu.

Toate aceste transformări structurale prin care a trecut viața economică a națiunii noastre se înscriu în procesul amplu de înfăptuiri economice și sociale corespunzătoare aspirațiilor profunde ale poporului nostru, ale întregii noastre națiuni. Ele atestă că națiunea română, întemeiată pe orînduirea socialistă, a reușit să scoată economia din înapoierea și starea de latență în care se găsea în vechiul regim, să accelereze dezvoltarea forțelor de producție și să creeze elementele necesare bazei tehnice-materiale care să permită înflorirea multilaterală a vieții sociale și spirituale a poporului nostru.

Toate acestea nu s-au produs în mod spontan, de la sine. „*Realizarea deplină a avantajelor orînduirii socialiste depinde, într-o măsură hotărîtoare, de promovarea unei politici juste, științific fundamentate, corespunzătoare condițiilor și particularităților fiecărei etape de dezvoltare a societății*" [25]. Politica partidului nostru de industrializare a țării și de dezvoltare a economiei naționale se bazează pe studierea profundă, științifică a realităților naționale în dialectica devenirii lor, constituind de fapt un vast program de reconstrucție, construcție și dezvoltare a țării, realizat și urmărit etapă cu etapă. Obiectivele stabilite de partid pentru cincinalul în curs urmăresc să fructifice mai intens potențialul tehnic, economic, uman și spiritual al națiunii, marchează o nouă etapă importantă pe calea diminuării distanțării de națiunile puternic dezvoltate, bogate și civilizate. Mai sînt multe greutăți de învins, trepte ce trebuie urcate pentru ca economia noastră națională să ajungă la nivelul celor mai moderne și mai avansate țări, să constituie una din pistele pe care națiunea română se angajează în dialogul cu lumea și cu timpul.

Lichidarea înapoierii economice și dezvoltarea industrială, pe baze moderne, a economiei naționale a constituit și constituie un *înalt ideal*

[25] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, p. 31.

național, pentru realizarea căruia națiunea română își încordează forțele, resursele și energiile. Ea își încordează aceste forțe tocmai pentru că dobîndirea unei vieți economice moderne și dezvoltate este o cale sigură de progres și prosperitate, de independență și libertate, de prestigiu, mîndrie și suveranitate, de cooperare și conlucrare cu alte state, națiuni și popoare, de lichidare a decalajului care ne mai desparte de țările cele mai dezvoltate ale lumii.

Eforturile pentru așezarea economiei naționale pe baze moderne și pe traiectorii înalte de dezvoltare se încadrează în procesul complex al progresului economic și social, progres care este, prin însăși natura sa, continuu și discontinuu în același timp. Este continuu, întrucît el valorifică toate realizările și potențele materiale, spirituale și umane ale trecutului; discontinuu, deoarece se creează valori noi, specifice acestei orînduiri și în slujba supremului ideal național al poporului nostru: făurirea socialismului și comunismului în România.

LITERAR ȘI NONLITERAR

DE

SILVIAN IOSIFESCU

Existența unei „țări a nimănui" între literatură și regiunile eterogene ale înregistrării istorice, observației științifice, meditației filozofice sau, mai bine zis, existența unor regiuni guvernate în același timp de literatură și de o altă sau de alte activități culturale pretinde o delimitare, chiar schițată a literarului. Toate tipurile amintite de scrieri postulează un coeficient de imprecizie a conceptului de literatură. Dar, oricît de aproximative ar fi analogiile geografice în domeniul activităților spirituale, trebuie amintit că hărțile rămîn necesare chiar dacă frontierele sînt neprecise. Mai potrivit se poate aplica problemei acesteia a specificului literar observația făcută de un contemporan englez al lui Lessing, lordul Kames, care în *Elements of Criticism* (1762) scria cu privire la diferențele dintre genurile literare: „Compoziţiile literare se amestecă unele cu altele întocmai ca și culorile: valorile intense (*strong tints*) sînt ușor de deosebit; dar se întîlnește atîta varietate, se întîlnesc forme atît de diverse, încît niciodată nu putem spune unde se sfîrșește o specie și unde începe alta" [1].

Observația are o aplicabilitate mult mai largă decît cea pe care i-a dat-o Kames; e valabilă pentru toate domeniile culturii. E evident valabilă pentru încercările de a distinge literarul de nonliterar. Teritoriile de tranziție, unde culorile se amestecă de nerecunoscut, implică și puncte de maximă intensitate. O estetică a literarului, așa cum a încercat-o Roman Ingarden [2] prin aplicarea metodei fenomenologice, ar pretinde dezvoltări de dimensiunile unui volum. Să ne mulțumim a propune cîteva coordonate pentru conceptul de literatură în raport cu soluțiile parțial convergente și frecvent divergente ale esteticii literare contemporane.

---

[1] *Apud* R. Wellek, *A History of Modern Criticism*, Londra, Jonathan Cape, 1961, p. 115—116.

[2] Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1965.

Rev. filoz., *16*, 2, p. 175—185, București, 1969

Cele mai multe texte consacrate specificului literar încep prin a constata dificultatea problemei. O fac cu surpriza uşor iritată cu care descoperim că noţiunile fundamentale şi de circulaţie curentă tind spre indefinisabil. „Dar ce e literatura? — se întreabă Croce în primul capitol din *La poesia*. — Care îi sînt definiţia şi natura, modul de formare şi geneza în spiritul uman şi, prin aceasta, care îi este funcţia? Am căutat în multe cărţi şi în mai toate cele de estetică, de poetică şi de retorică şi (poate pentru că nu am căutat bine) nu am găsit răspunsul sau nu mi s-a părut satisfăcător : mi-am dat singur seama, de atîta timp de cînd studiez poezia şi literatura şi folosesc această distincţie, că nu m-am hotărît niciodată să aprofundez şi să devin în stare a răspunde la dificultăţile şi la obiecţiile pe care le constat" [3].

Fără subtextul polemic şi ironic al lui Croce, Ingarden constată aceeaşi situaţie paradoxală : „Ne aflăm în faţa unui fapt ciudat. Aproape zilnic ne ocupăm de opere literare. Le citim, ne lovim de ele, ne farmecă sau ne displac, le apreciem, emitem diferite judecăţi asupra lor, purtăm discuţii, scriem studii despre unele opere, le studiem istoria, devin aproape atmosfera în care trăim. S-ar părea că cunoaştem deplin şi exhaustiv obiectul acestor preocupări şi totuşi, dacă cineva ne pune întrebarea : ce e de fapt o operă literară, trebuie să constatăm cu o anumită surprindere că nu găsim nici un răspuns corect şi mulţumitor"[4].

Dificultatea e semnalată unanim şi nu se referă numai la caracterul indefinisabil, ci şi la incertitudinea frontierelor : „Şi totuşi, trebuie să înţelegem cît de incertă este distincţia dintre artă şi nonartă, dintre literatură şi expresia lingvistică nonliterară. Funcţia estetică se poate extinde la mesaje lingvistice de cea mai variată natură, căci am avea o concepţie prea rigidă asupra literaturii dacă, de exemplu, am exclude din sfera ei orice artă cu ţel propagandistic sau poezia didactică şi satirică. Trebuie să recunoaştem existenţa unor forme de tranziţie cum sînt eseul, biografia şi o mare parte din literatura retorică" [5].

Dificultatea separării artei de nonartă există pretutindeni, dar se intensifică în literatură. La nivelul uman, muzica serveşte în minimă măsură ca un sistem de comunicare nonartistic. Echivalentul cîntecului păsărilor e oferit de unele situaţii în care sunetul natural sau artificial capătă funcţie de semn, cu accentul pus pe semnificat şi cu estomparea semnificantului. Melodiile pe care le fluieră ca semn de recunoaştere membrii unui grup de adolescenţi, semnalele de la radio din ce în ce mai diferenţiate după diferitele emisiuni, sunetele trompetelor militare sînt interesante pentru cercetarea semiologică. În raport cu muzica, constituie situaţii excepţionale şi nu comportă interferenţe reale, condominii care să facă dificilă delimitarea muzicalului de nonmuzical. Situaţii similare ne oferă plastica în ceea ce priveşte semnalizările optice, reclama luminoasă şi reclama în genere, afişul. Schematizate şi convenţionale, scrierile ideografice şi pictografice nu mai au teritoriu comun cu artistul plastic.

Northrop Frye constată şi el dificultatea iniţială întîmpinată de critică atunci cînd se întreabă : ce e literatura? „Nu avem criterii eficace

---

[3] Benedetto Croce, *La poesia, Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, II-a ed. reved., Bari, Laterza e figli, 1937, p. 1—2.

[4] Roman Ingarden, *op. cit.*, p. 1.

[5] R. Wallek şi A. Warren, *Theory of Literature*, Harcourt and Brace, 1953.

să distingem o structură verbală literară de una neliterară şi nu avem idee de ceea ce trebuie să facem cu vasta penumbră a cărţilor care pot fi proclamate literatură pentru că sînt scrise cu «stil» sau sînt utile ca «fundal» (*background*), sau au pătruns într-un curs universitar în calitate de „cărţi de seamă"[6].

Dificultatea delimitărilor a dus la soluţii opuse : la ocolirea problemei sau la încercarea de a separa domeniul poeziei de literatura poluată de amestecuri şi impurităţi.

În primul caz, literatura e luată în înţelesul foarte general, etimologic de „lingvistic fixat prin scris"[7], după formularea lui W. Kayser, care, de altfel, nu acceptă rămînerea la acest sens. Dar Wellek şi Warren amintesc în *Teoria literaturii*[8] de cîţiva autori care lasă la o parte sensul artistic al conceptului şi rămîn, mai mult sau mai puţin consecvent, la o formulă de tipul „lingvisticului transcris grafic". Pentru Greenlaw (*The Province of Literary History*), literarul se identifică într-adevăr cu tipăritul şi cuprinde scrieri din secolul al XIV-lea despre medicină, altele despre vrăjitorie în vechea şi Noua Anglie. Pentru Henry Hallam (*Introduction to the Literary History of the Fifteenth, Sixteenth and Seventeenth Centuries*), cîmpul se restrînge la operele de seamă, „indiferent de cuprins", interesante pentru „forma şi expresia lor literară", recte pentru valorile stilistice. Criteriul estetic se iveşte aici timid, întovărăşit de cel al valorii intelectuale şi culturale.

În asemenea cazuri — şi mai ales în ceea ce-l priveşte pe Greenlaw, mai consecvent — , problema e evitată datorită unei confuzii terminologice, situaţie frecventă în estetica literară. Disciplină veche prin preocupări şi relativ recentă prin cercetări sistematice, studiul teoretic al literaturii n-a încercat să-şi delimiteze categoriile şi terminologia decît tîrziu şi în unele sectoare speciale. A făcut-o astfel structuralismul pentru domeniul stilului, între altele, ca o reacţie faţă de imprecizia instrumentelor şi termenilor. Terminologia a rămas tributară limbajului comun, deşi s-au făcut simţite periodic încercări de a o delimita şi sistematiza. Pluralitatea de sensuri persistă — uneori pînă la incertitudine — la termeni fundamentali : gen, stil, curent. Persistă şi la termenul principal. Determinările sau formele speciale ce desemnează arta literară (Schöne Literatur, Belles lettres, beletristică) sînt mai rar folosite, par a avea — pe drept sau nu — un iz pedant.

Croce a încercat să salveze esenţa poeziei pornind de la modalitatea originală a expresiei poetice pe care o distinge de cea sentimentală sau imediată, de cea prozaică şi de cea oratorică. Expresia sentimentală are ca „celulă", ca „forma cea mai simplă şi mai elementară" interjecţia. Confuzia dintre expresia sentimentală şi cea poetică, confuzie identificată şi în poezia (Byron, Musset şi în teoria romantică), este combătută cu vehemenţă. În expresia poetică, „sentimentul nu mai e formă, ci materie". Poezia nu poate copia sau imita sentimentul, pentru că acesta, „avînd formă în sine, în sfera sa, nu are formă în raport cu ea. În raport cu ea nu e nimic determinat, e haosul . . . Ca orice altă activitate spirituală, poezia creează o dată cu soluţia şi problema, o dată cu forma, conţinutul care nu e materie infor-

[6] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, 1957, p. 13.
[7] W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, p. 12.
[8] Cf. R. Wellek şi A. Warren, *Theory of Literature*, p. 20—22.

mă, ci formată"[9]. Expresia poetică e definită prin capacitatea de a lega particularul de universal într-un tot. Contrastul devine armonie, părțile capătă extensiunea infinitului"[10]. Pentru a evita restrîngerea poeticului la un anumit tip de poezie, Croce adaugă că „universalitatea și variata sinonimie care o întovărășește constituie, pur și simplu, umanitatea întreagă și indivizibilă a viziunii ei". „Expresia prozaică nu se distinge în alt mod de cea poetică decît cum se distinge fantezia de gîndire, activitatea poetică de cea filozofică"[11]. E reluată observația aristotelică după care criteriul versului nu e în stare să caracterizeze poezia, un text istoric putînd fi versificat fără a deveni poezie. Domeniul prozei e conceptual. Purismul crocian se manifestă și prin respingerea apropierii istoriei de poezie. Expresia oratorică are drept „celulă" formulele imperative de tip : hai ! repede ! pleacă ! jos ! „Expresia oratorică, practică în alcătuirea ei intimă, se distinge doar empiric de celelalte modalități practice"[12].

În sistemul expresiv construit astfel n-a intrat expresia literară : „Într-adevăr, nu era posibil să o întîlnim pentru că expresia literară aparține altui plan spiritual și nu acestor forme fundamentale"[13]. Expresie a culturii (*civiltà*) și a educației, ea aparține unui ordin deosebit de cel al poeziei. Corectînd în 1935 „radicalismul juvenil" cu care în *Estetica* lui din 1902 respinsese ideea formei ca „veșmînt", ca „ornament" al frumosului, Croce consideră literatura drept „locul unde ceea ce e incompatibil în poezie nu mai este incompatibil"[14]. În expresia literară, proza, sentimentul, oratoria împrumută formele poeziei. Împrumutul nu poate justifica identificarea. „E indispensabilă limitarea reciprocă și indisolubilitatea celor două momente, care fac cu neputință să consideri vreodată separat forma literară și să o guști ca poezie, pentru că în orice cuvînt, în orice frază, în orice ritm, în orice inflexiune forma aceea trădează prezența motivului realist și rostul ei constă în această relație"[15]. „Realist" e luat aici în sensul de limitat istoric și de contingent, în opoziție cu universalitatea poeziei.

Încercarea lui Croce de a separa modurile de expresie, îngrădind teritoriul poeticului și ferindu-l de imixtiuni și impurități, are o grandoare sprijinită, ca în toate textele lui, pe claritatea nuanțată a distincțiilor. Are și caracterul donchișotesc pe care-l capătă eforturile de a exprima inefabilul și de a separa componentele aliajelor. Definirea poeziei prin legarea particularului de universal, dacă e înțeleasă ca sinteză a individualității și semnificației, se aplică operei de artă în genere și nu se vede suficient în ce măsură operează particularitățile comunicării verbale. Caracterizările susținute liric, transformate în elogiul poeticului, reiau străvechi formule estetice (armonia contrariilor) sau romanticul infinit în finit, formule acumulate surprinzător de istoricul ironic și sever al esteticii. Observațiile referitoare la fiecare expresie sînt mereu prețioase, astfel acelea cu privire la raportul dintre sentiment și expresia poetică. Dar barierele dintre tipurile de expresie sau separația de esență dintre poezie și literatură sînt artificiale, ca și expulzările propuse (Byron, Musset, Voltaire, romanele lui Hugo ar

[9] Benedetto Croce, *La poesia*, p. 6—7.
[10] Benedetto Croce, *La poesia*, p. 9.
[11] *Ibidem*, p. 10.
[12] *Ibidem*, p. 20.
[13] *Ibidem*, p. 31.
[14] *Ibidem*, p. 33.
[15] *Ibidem*, p. 37.

aparţine literaturii sentimentale sau oratorice şi nu poeziei). E o cale pe care principalele direcţii din estetica literară contemporană nu o mai urmează. Implicit sau explicit, poeticul e considerat ca potenţarea mai intensă a modalităţii literare de comunicare.

Dintre coordonatele diverse, propuse pentru situarea literaturii, două principale sînt particularizări ale condiţiei esteticului. Croce introdusese „fantezia creatoare" printre caracteristicile poeziei. Plăsmuirea de ficţiuni aparţine în sens larg şi limbajului artistic nonfigurativ, creează în muzică sau arhitectură configurări de semne, cărora ar fi naiv să le căutăm modele naturale, potrivit unei înţelegeri mimetice. În limbajurile figurative, ficţiunea poate crea sau refuza iluzia mimetică , coborînd o scară ce merge de la portret pînă la regiunile nonmimetice ale artei abstracte, în literatură de la romanul naturalist la experimentele lui Butor, fără a se mulţumi vreodată cu dublarea zadarnică a realului prin cuvinte.

Sintezele de teorie literară precizează că funcţia fanteziei creatoare nu implică neapărat imaginea şi de asemenea că „imaginea poetică nu trebuie confundată cu cea concretă, senzuală, vizualizată"[16]. Este mai mult capacitatea combinatorie de a crea structuri originale — de la aspectul fonic la complicaţiile arhitectonice ale romanului sau poemului — , capacitatea de a individualiza semnificaţia prin această inventivitate care capătă sens estetic cînd ne dă impresia necesităţii. Limbajul critic foloseşte disociat termeni ca virtuozitate şi fantezie pentru a sublinia subordonarea fanteziei şi inventivităţii la comunicare.

Astfel înţeleasă, ficţiunea aparţine unei ordini care, participînd la real şi la ideal, e distinctă de ambele. Demonstraţia pe care o face W. Kayser cu privire la enunţul „Trübe Wolken, Herbstenluft" şi la diferenţele pe care le comportă integrarea acestor cuvinte într-o judecată de existenţă (o constatare meteorologică) sau într-o poezie de Lenau sprijină afirmaţia : „Semnificaţiile nu se mai raportează la fapte reale. Faptele (*Sachverhalte*) au mai curînd ceva ciudat de ireal, în orice caz, o existenţă proprie care e fundamental deosebită de realitate"[17]. „Fundamental deosebită" e o expresie cu posibile interpretări echivoce. Dar de la „posibilul" aristotelic, prima caracterizare a ficţiunii poetice, şi pînă la formulările contemporane, s-a postulat existenţa proprie a poeziei ca o ordine corelată cu realul, în stare să-l interpreteze fără a se mulţumi să-l copieze.

Frye clasifică structurile verbale după „direcţia semnificaţiei" — exterioară sau interioară. Structura îndreptată în afară ar corespunde pe plan logic judecăţii de existenţă, în sensul că poate fi adevărată, falsă ori tautologică, cînd nu conectează semnul verbal la fenomen, şi rămîne doar „o structură pur verbală" „ce nu poate să se depăşească" (*come out of itself*).

„În toate structurile verbale literare, direcţia finală a semnificaţiei e interioară. În literatură, criteriile semnificaţiei externe sînt secundare pentru că operele literare nu pretind să descrie sau să enunţe şi de aceea nu sînt nici adevărate, nici false, nu sînt nici tautologice, nici măcar în sensul în care este tautologie o aserţiune ca «bunul e mai bun decît răul ». Poate că semnificaţia literară poate fi cel mai bine caracterizată drept «ipotetică »

---

[16] R. Wellek şi A. Warren, *Theory of Literature*, Harcourt and Brace, 1953, p. 26 .
[17] W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*.

și o relație ipotetică sau presupusă cu lumea externă constituie o parte din ceea ce înțelegem de obicei prin cuvîntul «imaginată» [18].

Eul liric pe care Vianu[19] îl distinge de cel empiric ilustrează acest raport între planul poetic și planul realului. Separația poate fi discutată. Istoria lirismului comportă situații — mai frecvente în poezia contemporană — în care comunicarea lirică se apropie de cea direct autobiografică, ca o curbă ce șerpuiește în jurul unei drepte fără a se identifica niciodată pe deplin cu ea. Distincția se susține totuși. Lirismul tinde uneori spre confesiuni directe, ce îl irită pe Croce, dar care nu dobîndesc localizarea istorică și personală a autobiografiei. Textul lui Vianu păstrează corelația dintre planul afectiv și cel personal, eul liric filtrînd și decantînd stările și gîndurile eului empiric.

Culoarea afectivă proprie comunicării literare poate fi discutată în termeni similari. Distincția făcută de Croce între expresia poetică și expresia sentimentală e necesară și nu se aplică numai lirismului în care emoția e materia poeziei. Calitatea deosebită a emoției e intrinsecă oricărei comunicări artistice, în speță oricărei comunicări literare. Diferența față de comunicarea practică și științifico-filozofică nu constă neapărat în intensitate. Dacă ne raportăm la receptare, este evident că alta e capacitatea literaturii de a trezi emoții în cititor sau auditor. Intensitatea e mult superioară în raport cu euforia acceptării intelectuale sau cu iritația neadeziunii pe care le pot naște textele filozofice sau științifice. Dar comunicarea practică are adesea o intensitate emotivă, pe care cea artistică nu o atinge. Pentru că sentimentul ficțiunii stăruie în subtextul comunicării poetice, oricîte subterfugii s-ar folosi, chiar dacă autorul încearcă să ne convingă că „aceasta nu e literatură", că e „document omenesc".

Diferențierea foarte mare și de un tip propriu e și ea specifică pentru emoția literară. Stările afective create de contactul cu lucrarea filozofică ori cu problema matematică nu se diferențiază după sursă. Adeziunea provoacă euforie intelectuală, indiferent de conținutul particular al comunicării, este rezultatul exercitării unei operații intelectuale neutre. Nu avem alt tip de satisfacție intelectuală la lectura lui Kant, altul la lectura lui Hegel. Născute din sistemele diverse și alternante care se unifică într-o operă de artă, reacțiile sentimentale capătă diversitatea reverberațiilor operei. Și comunicarea practică are diferențierea caleidoscopică a situațiilor nenumărate ce o provoacă, poate fi pură expresie de emoție variabilă, fără semnificație literară, cum se întîmplă în cazul amintit de Wellek și Warren, al convorbirilor între îndrăgostiți [20]. În comunicarea practică, emoția e univocă, exprimă o stare de conștiință. Emoția literară e plurivocă, cuprinde un contrapunct adesea contrastant. Croce a remarcat cu subtilitate că „poezia reunește durerea și plăcerea, depășindu-le în aceeași măsură"[21]. Într-un roman al lui Aldous Huxley, un personaj constată după audiția unui cvintet de Mozart : „E o muzică tristă și mă face fericită"[22]. În poezie și în roman, emoția generată de conținutul parțial al comunicării coexistă cu sentimentul totalității și legității interioare a operei, cu senti-

[18] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 74.
[19] Tudor Vianu, *Figuri și forme literare*, București, Casa școalelor, 1946, p. 13—21.
[20] R. Wellek și A. Warren, *Theory of Literature*, p. 22.
[21] Benedetto Croce, *La poesia*, p. 9.
[22] A. Huxley, *Autre May, The Albatross*, 1932, p. 161.

mentul tonic al valorii. Vocile diverse cu care acelaşi text glăsuieşte simultan — constatare frecvent întîlnită în critică — se referă metaforic şi la pluralitatea de sensuri luminate diferit, comunicate sau sugerate şi la contrapunctul emotiv.

În raport cu teritoriile literare de tranziţie şi cu observaţia lui Kames, se constată mai net prezenţa acestor caractere specifice în zonele centrale ale fanteziei şi afectului.Memoralistica ne oferă o „literatură fără ficţiune". Croce s-a grăbit s-o izgonească din teritoriul poeticului împreună cu istoria. Situaţia este însă mai puţin simplă. Textele memoralistice convingătoare literar nu-şi pierd calitatea de documente istorice, de consemnări ale realului, ale efectiv întîmplatului, a „ceea ce a făcut sau a spus Alcibiade". Dar e semnificativ că într-una dintre cele mai des pomenite texte din *Memorii*, Saint-Simon vorbeşte de „spectacolul" de la Versailles. Desemnează astfel reacţiile curţii la moartea prinţului moştenitor, fiul lui Ludovic al XIV-lea. Ar fi grotesc să interpretăm termenul ca o intenţie de a estetiza existenţa, în înţelesul potrivit pentru Wilde sau Huysmans. Dar pasiunea observatorului îl face pe memoralist să dozeze, să insiste, să-şi compună tablourile. Realul nu devine ficţiune, capătă însă organizare semnificativă. Reprezentarea lui se realizează prin efecte arhitectonice care pun în contrast sau potenţează. (La Saint-Simon un asemenea rost îl are înfăţişarea soldatului elveţian continuîndu-şi somnul beţiei în mijlocul tumultului pasiunilor imperfect deghizate de măşti şi *bienséance*). Sentimentele trezite devin şi ele plurivoce. Sarcasmul cu care a descris spectacolul de la Versailles e însoţit la lectură de încîntarea produsă de puterea observaţiei şi analizei.

Direcţiile contemporane caută specificul comunicării literare în domeniul faptelor de limbă. Stiliştii sau esteticienii acceptă acest adevăr elementar, care presupune însă dezvoltarea lingvisticii contemporane. Accentele şi formulările diferă. Vianu distinge intenţia „reflexivă" de cea „transitivă". „Considerat în dubla sa intenţie, se poate spune că faptul lingvistic este în aceeaşi vreme «reflexiv » şi «transitiv ». Se reflectă în el omul care îl produce şi sînt atinşi, prin el, toţi oamenii care îl cunosc. În manifestările limbii radiază un focar interior de viaţă şi primeşte căldură şi lumină o comunitate omenească oarecare"[23]. Alţi lingvişti disting între funcţia noţională a comunicării, cea impresivă şi cea expresivă. Ultima ar fi „mai mult sau mai puţin inconştientă, o socio-psiho-fiziologie a expresiei" ; a doua comportă o intenţie „naturală" sau „imitată", cea a artistului ori a actorului [24].

Stilistica structuralistă a examinat mai de aproape diferenţele dintre folosirea literară şi nonliterară a limbii. Pornind de la raporturile semnificantului cu semnificatul, Roland Barthes consideră, într-o paranteză, literatura drept „un sistem conotat". „Vom spune deci că un sistem conotat este un sistem al cărui plan de expresie însuşi e constituit de un sistem de semnificaţii. Cazurile curente de conotaţie vor fi evident constituite din sisteme complexe, în care limbajul articulat formează primul sistem. (Ca, de exemplu, literatura)"[25]. Roman Jakobson porneşte din alt punct, identificînd o funcţie poetică a cărei sferă nu se suprapune cu cea a „artei

[23] Tudor Vianu, *Arta prozatorilor români*, Edit. contemporană, 1941, p. 15.
[24] P. Guiraud, *La stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 47.
[25] Roland Barthes, *Eléments de sémiologie*, în *Le degré zéro de l'écriture, Médiation*, Gonthier, 1964, p. 163—164.

verbale", în sensul că, pe de o parte, „arta verbală, recte literatura, comportă şi alte funcţii, iar studiul lingvistic al funcţiunii poetice depăşeşte limitele poeziei. «Atitudinea faţă de mesaj » în sine (*Einstellung*) centrarea asupra mesajului ca atare, reprezintă funcţia poetică a limbajului"[26].

Căile diferite ale stilisticii spitzeriene şi ale celei structuraliste concordă în considerarea literarului drept o particularizare a limbajului care capătă funcţii noi. Nu mai e nevoie să accentuăm necesitatea acestei direcţii în măsura în care nu păstrează iluzia că poate investiga întreg cîmpul esteticii literare. Spiritele dotate cu sensibilitate literară şi cu cumpănire critică se feresc să absolutizeze diferenţele. „În expresia literară, tranzitivul e prezent alături de intenţia reflexivă. Cu aceeaşi dreptate se poate spune că expresia literară se organizează pe linia de demarcaţie a celor două intenţii ale limbii"[27], scrie Vianu. Acelaşi sens îl au precizările lui Jakobson cu privire la existenţa în arta verbală a altor funcţii decît cea poetică.

Dar, pe lîngă aceste precizări necesare, trebuie constatat că analiza stilistică nu epuizează domeniul propriu literaturii. Structuralismul poate face investigaţii fertile în operaţiile critice sau poate propune categorii şi relaţii în activitatea teoretică, dar e silit să depăşească stratul strict verbal, planul strict lingvistic.

În sens larg, e limpede că nu poate exista problematică literară în afară de limbă, materialul fundamental de expresie. Există o deosebire însă cînd intră în dezbatere folosirea categoriilor gramaticale la Hogaş, Caragiale şi Sadoveanu şi, să zicem, modul de prezenţă a peisajului la aceiaşi scriitori.

Fără a diminua rolul hotărîtor al lingvisticii în delimitarea literarului, să constatăm existenţa unor planuri care depăşesc posibilităţile lingvisticii. Pe căi diferite, esteticienii literari ajung la ideea de structuri care nu sînt cele ale lingvisticii saussuriene, dar care li se par indispensabile pentru definirea literaturii. Ar fi exagerat să vorbim despre o structuralistică nonlingvistică ca despre o tendinţă definită. Termenul are sensuri diferite la Frye, Kayser sau Ingarden. Se percepe însă la toţi preocuparea pentru modalitatea de organizare proprie operei literare, depăşind stratul lingvistic-gramatical. „Am dobîndit astfel două criterii pentru a delimita în sens larg un perimetru propriu literaturii — scrie W. Kayser. Capacitatea specială a unei astfel de limbi literare de a genera un obiect (un mod de a fi) propriu şi caracterul structural al limbii prin care tot ceea ce e „evocat în operă capătă unitate"[28]. Ingarden discută mai multe straturi ale operei literare : stratul formaţiilor sonore (*Lautgebilde*), al unităţilor semnificative (*Bedeutungseinheiten*), al realităţilor reprezentate (*dargestellte Gegenstandlichkeiten*), al opiniilor schematizate (*schematisierte Ansichten*). Ultimul are un aspect dublu, ceea ce i-a făcut pe Wellek şi Warren să vorbească de cinci straturi ale structurii la Ingarden şi a provocat o precizare polemică a acestuia în prefaţa la a treia ediţie din *Das literarische Kunstwerk*[29].

Discuţia straturilor lingvistice şi extralingvistice ar pretinde dezvoltări ce depăşesc rostul acestor pagini, probleme minuţioase de arhitectură a operei literare. Pentru coordonatele pe care le căutăm, e mai utilă discu-

---

[26] R. Jakobson, *Lingvistică şi poetică*, în volumul *Probleme de stilistică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 93.

[27] Tudor Vianu, *Arta prozatorilor români*, p. 19.

[28] W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, p. 14.

[29] R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, p. XX.

tarea diferenţelor de modalitate arhitectonică[30]. În ce măsură se desemnează o modalitate proprie de organizare a operei literare, aplicabilă la atîtea tipuri de compoziţie existente în lirică, epică sau dramaturgie, aplicabilă la diversitatea pe care o comportă arhitectura fiecărei opere. În ce măsură modalitatea aceasta arhitectonică — foarte general concepută — se distinge de cea a comunicării ştiinţifice sau filozofice, precum şi de comunicarea practică.

În ultimul caz, solicitată de caleidoscopul situaţiilor şi al impresiilor cotidiene, comunicarea nu are organizare propriu-zisă, şerpuieşte de-a lungul stimulilor care o provoacă. Lăsăm la o parte situaţia oratoriei, care nu e simplă comunicare practică, se interferează cu literatura şi cu argumentarea teoretică şi s-a caracterizat de la începuturile ei prin rigoarea construcţiei.

Înăuntrul domeniului pestriţ pe care-l alcătuieşte literatura în sensul general de „verbal consemnat scriptic", scrierile ştiinţifice sau filozofice cunosc o organizare riguroasă impusă de o metodologie tot atît de riguroasă inductivă sau deductivă. Verigile se înlănţuie, clarificîndu-se pe rînd, fără posibile intervertiri sau omisiuni. Elevul care se plîngea că a fost nedreptăţit la notarea tezei pentru că sărise doar un rînd dintr-o demonstraţie matematică învăţată pe de rost ignora această particularitate. Rigoarea arhitectonică a demonstraţiei matematice e un caz limită. În alte sectoare ştiinţifice, în tot domeniul filozofiei, cu excepţia *Eticii* lui Spinoza, „more geometrico demonstrata", există diverse moduri posibile de organizare a comunicării. Toate urmăresc însă optima argumentare şi demonstraţie, perfecta tranzitivitate.

Dincolo de diversitatea scrierilor, procedeele comunicării literare converg spre construcţia unei individualităţi semnificative, a unui „sistem de sisteme".

Poetica aristotelică oferă primul enunţ al modului propriu de a construi „unitatea poetică". „Aşa precum în celelalte arte imitative imitaţia e una ori de cîte ori obiectul ei e unul, tot aşa şi subiectul (tragediei. — *n. n.*), întrucît imitaţia unei acţiuni cată să fie imitaţia unei acţiuni unice şi întregi, iar părţile aşa fel îmbinate ca, prin mutarea din loc a uneia ori prin suprimarea ei, întregul tot să rezulte schimbat ori tulburat. Căci nu poate fi socotit parte a unui întreg ceea ce — fie că e, fie că nu e — n-aduce cu sine o deosebire vizibilă"[31]. Cele două milenii de literatură şi de reflecţie asupra literaturii au nuanţat şi corectat enunţul aristotelic. Au corectat semnificaţia organicistă, asupra căreia a pedalat estetica romantică germană. Referitor la subiect, la stil sau la alte laturi ale operei literare, destule exemple şi foarte ilustre au arătat posibilitatea imperfecţiei de detaliu, care nu modifică semnificaţia şi valoarea totului. Textul rămîne săpat în piatră şi ca atîtea alte pasaje din *Poetica* justifică atitudinea unui Northhrop Frye, care descoperă în *Poetica* formulări şi puncte de pornire pentru propria lui poziţie estetică. Componentele operei literare sînt sisteme ierarhi-

---

[30] Kenneth Burke, (*The Philosophy of Literary Form*, New York, Vintage Books, 1957), foloseşte altă terminologie. Caracterizarea operelor „critice" şi „imaginative" ca „răspunsuri *strategice* şi stilizate la diferite situaţii" se integrează însă în acest sens mai larg al structurii literare.

[31] Aristotel, *Poetica* (ed. Pippidi), Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 65.

zate — cîmpuri fertile de cercetare pentru analiza structurală. Există o subordonare și o convergență a sistemelor parțiale spre unitatea semnificativă și complexă pe care o constituie opera. Gradul de necesitate al acestor relații interioare e variabil. Diferența dintre roman, mai stăpînit de contingentul exterior, și drama cu evenimente progresînd spre un punct de maximă tensiune a fost interpretată de A. W. Schlegel în mod tranșant. Formații de tranziție, interferențe epice și dramatice (romanul construit dramatic, de care au vorbit și Thibaudet și Muir, drama construită epic, ca o succesiune de tablouri, fără nod și deznodămînt) corectează din absolutul separației. Altfel se nuanțează sensul necesității în organizarea succesiunii lirice într-o odă horațiană, într-o meditație romantică sau în cristalele perfect șlefuite ale unui poem de Mallarmé sau Barbu. Rigoarea explicitată a poeziei antice, apoi mișcarea mai liberă, apoi noua rigoare cerută de distilarea și de eliminarea prozaicului sînt atitudini care s-au înlocuit și s-au concurat. Convergența spre crearea unei individualități semnificative nu trebuie confundată cu sensul special al unei anumite modalități arhitectonice, cu acea epică în care, după cum s-a spus, momentele sînt orientate ca spițele unei roți sau, în genere, cu modurile riguroase de construcție : tragedia, romanul-dramă, poemul mallarmean. Un roman picaresc cu construcție laxă, în care peripețiile se pot reduce sau multiplica, e convergent în raport cu scrierea științifică sau filozofică, în sensul că aceste episoade mai slab înseilate sînt orientate toate spre raportul dintre un personaj amorf și o diversitate de medii.

Organizarea literară e prin excelență dinamică, nu e reductibilă la scheme geometrice care pot oferi, în cel mai bun caz, analogii simplificatoare. Școala „formaliștilor" ruși a stăruit mai mult asupra acestei laturi : „Unitatea operei nu e o entitate simetrică și închisă, ci o integralitate dinamică, care posedă propria ei desfășurare ; elementele ei nu sînt legate printr-un semn de egalitate și de adițiune, ci printr-un semn dinamic de corelație și integrare"[32].

Nici intenționalitatea nu e un corolar al acestei modalități de organizare. Subordonînd efectele fonice și prozodice sau imaginile unei dialectici a gîndului și a afectului, lirica romantică păstrează frecvent iluzia spontaneității. Rousseau își propune o confesiune fără artificii, dar construiește tablourile, pregătește episoadele. În diversitatea de situații persistă arhitectura individualității complexe, pe care o reprezintă opera literară, chiar cînd diversitatea se accentuează deconcertant, ca în zilele noastre, și caută discontinuul, aparența amorfă ori, dimpotrivă, adoptă o ordine neutră. (*Mobile*, cartea lui Roland Barthes despre America e construită în ordinea alfabetică a unui dicționar). Preocupările cu privire la arhitectonică au sporit progresiv în ultima jumătate de secol și termenul de „structură" e luat în sensul lui direct lingvistic sau, cum procedează Walzel, Ingarden, Wellek, Frye, în sens mai larg arhitectonic.

---

[32] J. Tynianov, *Noțiunea de construcție*, în *Théorie de la littérature*, Textes des formalistes russes réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, Ed. du Seuil, 1965, p. 117.

La frontiera literarului devine incertă şi această coordonată. Jurnalul intim e construit caleidoscopic din faptele, impresiile şi reflecţiile solicitate de ocazii infinit de variate. Impresia de unitate complexă se iveşte cînd recunoaştem individualitatea răspunsului şi a modului de a gîndi, o imagine într-un anumit mod colorată a memorialistului şi a lumii : neliniştea de om rămas în afară a lui Kafka, autoanaliza lui Stendhal, orgoliul scriitoricesc al fraţilor Goncourt. Termenul de „individualitate complexă" păstrează în aceste cazuri o margine de aproximaţie. Şi această coordonată actualizează observaţia lordului Kames. Esenţa literarului se reliefează în centru, se estompează în zonele periferice.

SENSUL „UMANIST" AL DOCTRINEI PRAGMATISTE A LUI F. C. S. SCHILLER *

DE

MARIA NEGUȚ

Dintre diverse și destul de ambigue conotații date termenului de umanism, aceea care definește doctrina pragmatistă a lui F. C. S. Schiller (1864—1937) are un conținut oarecum aparte. Pragmatismul și umanismul în sensul dat de Schiller se află împreună prin virtuțile lor metodologice. Ca teorie genetică a adevărului, pragmatismul este acceptat de Schiller în forma pe care i-o dăduse William James. Teza lui Ch. Peirce că adevărul trebuie să aibă consecințe practice este completată de James în aceea că adevărul constă chiar în aceste consecințe, și anume în calitatea lui de a fi bun (util).

Această ultimă precizare deține trăsătura esențială a „umanismului" lui Schiller : valorile bine-rău atașate valorilor logice adevăr-fals. De fapt, pragmatismul și umanismul lui Schiller sînt același lucru. „Umanismul", ca nume dat întregii concepții, este „spiritul" foarte larg de înțelegere și aplicare a pragmatismului, care cere ca valorile logice să fie asimilate valorilor etice și adevărul să fie raportat permanent la scopurile acțiunii umane. „Umanismul" este în plus sublinierea exagerată a conținutului psihologic și biologic al spiritului nostru și a rolului său în cunoaștere.

Întrucît nu există intelect pur, acesta fiind doar o „ficțiune perpetuată în istoria filozofiei încă de la Platon, consideră Schiller, umanismul exprimă cerința de a explica intelectul uman cu mijloace reale, prin referința la valorile și scopurile umane. Umanismul „insistă în menținerea întregii bogății a spiritelor individuale în loc să le comprime într-un singur tip de spirit pretins unic și etern"[1].

---

* Ferdinand Canning Scott-Schiller, filozof englez, unul dintre fondatorii pragmatismului. Susține cu deosebită forță polemică ideile lui W. James. Profesor la Universitatea Oxford, iar apoi la Los Angeles. Lucrări principale : *Riddles of the Sphinx*, 1891, *Axioms as Postulates*, 1902, *Studies in Humanism*, 1902.

[1] F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, London, 1907, p. 13.

Rev. filoz., *16*, 2, p. 187—197, București, 1969

Reacția „umanismului" lui Schiller este antiabsolutistă pentru o determinare concretă a spiritului uman, însă este plasată într-un context pragmatic. Atenția acordată individului se transformă în cerința subordonării adevărului ca valoare cu necesitate obiectivă, care posedă universalitate, „adevărului individului". Celebra maximă a lui Protagoras „omul este măsura tuturor lucrurilor" este privită de Schiller drept formularea cea mai fericită a cerințelor „umanismului" său. „Umanismul" devine „faptul de a ține cont că problemele filozofice privesc ființele umane care încearcă să înțeleagă lumea experienței umane cu mijloacele spiritului uman"[2]. El se deosebește de pragmatism, întrucît cere aplicarea principiilor sale nu numai în logică, ci în toate domeniile cunoașterii umane.

„Umanismul" lui Schiller se definește astfel în esență ca metodologie și privește în principal logica și teoria cunoașterii, după cum declară însuși autorul în *Humanisms and Humanism*, publicat postum în revista „The personalist".

„Umanismul" său se concretizează în teoria construirii adevărului și realității, devenind o teorie genetică a adevărului care poartă nota „umanistă" a pragmatismului schillerian.

Scopul filozofiei, spune Schiller, este de a transforma realitatea conform intereselor și scopurilor superioare ale omului. A transforma realitatea conform intereselor omului înseamnă, după el, a armoniza viața infinit de complexă și contradictorie. Această armonizare este un ideal ce, vizînd omul și problemele lui concrete, este un „umanism".

În felul acesta, „umanismul" său încearcă să se depășească ca simplă metodologie, apropiindu-se de alte sensuri ale termenului și dîndu-ne dreptul la a califica „umanismul" schillerian drept o doctrină, o concepție filozofică, în esență pragmatistă.

Analizînd conținutul acestei doctrine, vom vedea în ce măsură aceasta îndreptățește sau nu forma pe care o îmbracă. Henri Bergson, în prefața unei lucrări aparținînd lui W. James, afirmă că de înțelegerea construirii realității depinde înțelegerea pragmatismului în general. Putem adăuga că de înțelegerea teoriei construirii genetice a adevărului depinde elucidarea sensului pe care îl capătă „realitatea" la Schiller și prin aceasta al „umanismului" său.

În critica ce o face idealismului absolut — această critică se îndreaptă de fapt împotriva raționalismului în general —, Schiller distinge două probleme de o importanță covîrșitoare pentru teoria cunoașterii. Răspunsul pe care îl va da la aceste două întrebări va constitui de fapt construirea genetică a adevărului și a realității. În fața cunoașterii, consideră Schiller, se ridică două probleme :

1) problema raportului dintre adevăr și fapt.

2) problema dificultății de a concepe faptul independent de cunoașterea noastră [3].

Apare însă o a treia problemă, și anume : cum este discriminat adevărul de eroare sau cum sînt validate pretențiile noastre la adevăr.

Principala carență a idealismului absolut, ca și a materialismului mecanicist, stă în postularea unui adevăr absolut, etern, imuabil. Acest

[2] *Ibidem*, p. 12.
[3] F. C.S. Schiller, *op. cit.*, p. 179 — 180.

absolut pare a fi ţinta principală a atacului pragmatismului. Spunem „pare", deoarece se va vedea că de fapt nu cu această absolutizare luptă Schiller în special şi pragmatismul în general, ci cu tot ce este raţionalism.

Conceperea adevărului ca fiind corespondenţa dintre o realitate independentă de noi şi predicaţiile noastre despre ea, corespondenţă realizată prin aproximări repetate şi adecvate, este decretată de Schiller o eroare. O eroare, deoarece logica şi absolutismul nu vor putea niciodată demonstra validitatea acestui raport. În privinţa faptului, a datului, idealismul obiectiv, ca de altfel şi materialismul recunosc independenţa şi obiectivitatea lui, fundamentînd astfel teoria cunoaşterii ca reflectare. Trecînd peste deosebirile ce separă idealismul de materialism în ce priveşte teoria cunoaşterii, amintim doar că de la Aristotel, care socotea „că e absurd să încerci să demonstrezi că existenţa există", independenţa şi obiectivitatea faptului a stat ca un postulat fundamental în filozofiile raţionaliste. Pragmatismul neagă acest postulat. Cum poate intra un adevăr etern, absolut, imuabil în raport cu faptul independent de noi, se întreabă Schiller, şi cum pot intra amîndouă în raport cu adevărul şi faptul aşa cum există pentru noi ? Cum pot intra, cu alte cuvinte, în corespondenţă două planuri exterioare unul altuia : cunoaşterea şi realitatea ; numai un miracol poate stabili corespondenţa lor.

Idealismul subiectiv proclamă realitatea drept o construcţie a conştiinţei, scăpînd astfel de problema raportului dintre adevăr şi fapt. Postulînd însă existenţa „lucrului în sine" drept o lume închisă cunoaşterii noastre, se ajunge la scepticism şi agnosticism, soluţii care nu pot fi acceptate de „umanism". A respinge orice fapt real, reducînd totul la eul cu senzaţiile lui, aşa cum procedează idealismul subiectiv consecvent, înseamnă a nega materialul cu care lucrăm şi a face, în consecinţă, imposibilă acţiunea. Orice formă ar îmbrăca metafizica tradiţională, fie postulînd o realitate obiectivă şi un adevăr ca pe un absolut, fie decretînd apriorismul raţiunii, totul ar fi dat, iar acţiunea umană ar fi imposibilă şi inutilă. Absolutul distruge orice urmă de obiect individual, face din lume ceva rigid şi încremenit, nelăsînd omului nici o speranţă. Iată, pe scurt, principalele acuzaţii pe care le aduce Schiller absolutismului şi, prin aceasta, raţionalismului. Deşi respinge absolutul filozofiei hegeliene, el recunoaşte marele merit al lui Hegel de a fi încercat legarea cunoaşterii şi a adevărului de realitate în cadrul unui proces unic, în care totalitatea concretă apare ca ceva ce se construieşte continuu. Construcţia adevărului la Hegel este în acelaşi timp şi construcţia realităţii, dar acest constructivism este privilegiul Ideii absolute, individul fiind un simplu instrument al ei. Individul este sacrificat universalului, şi cel puţin din acest punct de vedere pragmatismul are dreptate revendicînd drepturile individului.

Sesizînd natura speculativă a constructivismului hegelian, Schiller respinge şi dialectica. El consideră că Hegel nu a reuşit în tentativa sa, deoarece a hipostaziat ideea, făcînd din ea demiurgul realului. Încheierea criticii la adresa lui Hegel anunţă fondul soluţiei pragmatiste : „Hegel n-a observat că ele, categoriile în sine, nu înseamnă nimic şi că sensul unei categorii rezidă în scopul în care este folosită". Adevărul şi valoarea nu stau în logica internă a gîndirii, după Schiller, nici în vreo realitate independentă de noi, ci în caracterul funcţional al ideilor.

Prima problemă ridicată în fața gnoseologiei, aceea „cum adevărul este legat de fapt", e imposibilă, spune Schiller, și pentru pragmatism ea nu se pune ; este o falsă problemă. Cea de-a doua, referitoare la „cum pretențiile adevărate trebuie să fie făcute bune și cum adevărul trebuie să fie distins de eroare"[4], ridică problema construirii adevărului. Ea este socotită pragmatică și rezolvabilă prin acțiune, ducînd, în consecință, la construirea „adevărului uman" și a „realității noastre umane" sau pragmatice.

Teoria adevărului ca corespondență a ideilor noastre cu o realitate obiectivă și independentă de noi este socotită de pragmatism drept eroarea fundamentală a metafizicii și eșecul ei total. Din moment ce, logic, este imposibil să demonstrăm cum o realitate independentă de noi poate intra în raport de corespondență cu un adevăr absolut și imuabil și cum acestea pot intra în raporturi cu conștiința omenească și cu adevărul uman, și din moment ce experiența nu ne spune nimic în această privință, singura soluție posibilă și reală ar rămîne metoda pragmatistă.

Într-o primă aproximare, Schiller consideră că analiza logică cea mai departe dusă nu poate atinge principii certe și indiscutabile, care să poată servi ca bază efectivă și eficientă acțiunii noastre. Principiile logice, puncte de vedere ale rațiunii, nu pot constitui puncte de plecare în cunoaștere și activitate. Omul are nevoie de principii care să acționeze și să dea satisfacție scopului concret urmărit. Universalitatea logică nefolosindu-ne la nimic în experiența noastră curentă, individul cu determinațiile lui constituie punctul de plecare și centrul cunoașterii. Întrucît acțiunea încununată de succes a individului este singura ce-i poate procura o certitudine în infinitatea obiectelor individuale ce-l înconjoară și întrucît despre faptul individual aflăm ceva numai în această experiență a noastră, se poate spune cu certitudine : „adevărul este adevăr uman și nu poate căpăta existență fără efort și acțiune umană ; acțiunea umană este condiționată psihologic ; deoarece plenitudinea concretă a intereselor, dorințelor, emoțiilor, satisfacțiilor, scopurilor, dorințelor și temerilor umane este fundamentală pentru teoria cunoașterii și nu se poate face abstracție de ea"[5].

„. . . noțiunea fictivă a unui adevăr independent în mod real . . . trebuie abandonată. Dacă vrem să păstrăm cuvîntul, el nu mai trebuie să fie un nume pentru problema relației umanului cu nonumanul . . ."[6].

Problema adevărului și cea a realității devin chestiuni practice, mai corect spus pragmatice. Adevărul devine „un termen care deosebește anumite comportamente, distinge anumite aprecieri înăuntrul procesului cognitiv care implică și *adevărul*, și *faptul* pentru om"[7]. În această formulare succintă rezidă întreaga epistemologie pragmatistă a lui Schiller. Experiența nu este posibilă decît ca experiență a mea. Scopul acțiunii este determinat volitiv, concretizîndu-se ca încununare a credinței în succes. Adevărul e o construcție a individului și în această măsură devine „adevăr efectiv uman". Facem precizarea că la Schiller, ca și la toți pragmatiștii, nu există o întemeiere logică a aserțiunilor, validitatea lor fiind o chestiune pur pragmatică. Valoarea oricărei predicații ar fi subordonată consecințelor practice

[4] F. C. S. Schiller, *op. cit.*, p. 183.
[5] *Ibidem*, p. 182.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*

astfel definite. „Adevărul ideilor noastre constă în aptitudinea lor de a furniza un travaliu"[8]. În orice act de cunoaştere, ne-am servi de un spirit psihologic concret şi volitiv determinat, de un spirit care posedă un conţinut biopsihologic concret şi actual. Orice individ ar fi o realitate ancorată într-o lume infinit de diversă şi fragmentară, ar fi ancorat în lumea datului, în ceea ce Schiller numeşte „realitate primitivă".

De unde nevoia acestei „realităţi primitive"? Individul este ceea ce se face continuu, dar el nu apare, în lumea faptului, vid de orice conţinut. El apare cu un conţinut biopsihologic care îi determină acţiunile şi care cu siguranţă nu a fost făcut de el. Ca să acţioneze eficient prin intermediul scopului voluntar determinat, el are nevoie de o lume a faptului, a datului cosmic haotic, în care, acţionînd, săvîrşeşte o selecţie şi astfel o construcţie adevărată şi reală. Atît materialul brut cu care construieşte (faptul), cît şi determinaţiile subiective esenţiale cu care apare individul constituie ceea ce Schiller numeşte „realitate primitivă".

Alături de „adevărul uman" şi de „realitatea pentru noi" (făcută de noi, pragmatică), este păstrată această realitate primitivă, care vom vedea că duce la o viziune cosmică pluralistă.

Pentru a intra în posesiunea adevărului, „noi folosim în mod liber toate mijloacele pe care ni le sugerează întreaga noastră natură"[9]; atunci cînd aceste mijloace sînt atinse (acţiunea fiind încununată de succes), predicatele pe care le judecăm drept adevărate apar ca reale în experienţa noastră, şi prin aceasta ni se revelează adevărul realităţii noastre făcute de noi, pentru noi. Astfel, „adevărul şi realitatea cresc pentru noi împreună, precizează Schiller, într-un singur proces unic, care nu constă în a stabili raporturi de independenţă şi de corespondenţă între un spirit şi o realitate în mod fundamental străină lui, ci în a perfecţiona continuu un sistem deja existent"[10], pe care *noi* îl construim, reconstruindu-l astfel continuu. Astfel, „umanismul" ca metodă ar fi numai aplicarea instrumentală a procedurii naturale a spiritului nostru.

Cunoaşterea la Schiller nu are nimic comun cu sensul ei clasic tradiţional. Ea este o cunoaştere nefundamentată logic. Ea nu este nici un intenţionalism intelectualist, nici un intuiţionism de acest tip sau de tip bergsonian. Numai ceea ce este încununat de succes în experienţa curentă a individului este adevăr, cunoaştere, realitate. Individul, în acţiunea sa voluntară, este strict determinat numai de voinţă, de scopul şi credinţa în posibilitatea realizării. Orice act predicativ, orice judecată nu subzistă în ceva preexistent sau exterior şi independent de ceea ce ar întemeia-o, ci în consecinţele acţiunii. Aceste consecinţe sînt adevărul şi realitatea exterioară. Temeiul predicaţiei fiind strict funcţional-util, întregul sistem conceptual, spune Schiller, este arbitrar în selecţiile pe care le operează în lumea faptului. „Fiecare judecată este în mod esenţial un experiment care pentru a fi testat trebuie să acţioneze"[11]. Tot adevărul revenind faptului, predicaţia fiind doar împlinirea lui, cunoaşterea prin concept este înlăturată din teoria adevărului, lipsind universalitatea, necesitatea. În locul conştiinţei negate de o manieră categorică apare „organizarea biologică

[8] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, p. 240.
[9] F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, p. 185.
[10] *Ibidem*, p. 185 — 186.
[11] *Ibidem*, p. 192.

și teleologică și în ambele cazuri selectivă"[12] (a spiritului). Construcția adevărului apare ca „un proces continuu, progresiv și cumulativ, în care credințele, dorințele, ideile, voința noastră schimbă lumea".

Dacă adevărul și realitatea au fost astfel construite, problema ce se ridică în fața „umanismului" lui Schiller, întrucît întreaga construcție presupune elemente reale, este : care e statutul faptului brut ? Care e deci statutul „realității primitive" ? Individul construiește nu numai cu elementele sale biopsihologice care au un trecut, ci și cu elemente oarecum exterioare, deși nu independente de el, prin intermediul determinațiilor sale biopsihologice. A nega baza faptului, „a realității primitive" ar însemna afirmarea solipsismului. Individul construiește cu un material pe care îl găsește în lumea haotică a faptului brut. Independența sau neindependența acestuia este o altă problemă. Reală este problema statutului faptului, deoarece el nu este făcut de noi, ci găsit. Asupra acestei probleme, „umanismul" pragmatist trebuie să reflecteze îndelung, solipsismul ce ar urma negării realității faptului făcînd la fel de imposibilă și iluzorie acțiunea, ca și valoarea și finalitatea umanistă ce se degajă din sistemul schillerian. Direct, Schiller nu neagă faptul, care într-un sens este independent de noi. Admisă independența faptului, ar însemna că există o realitate nu numai neexperimentată, dar și absolut necunoscută, ceea ce ar conduce la formula agnostică : „există, dar nu putem cunoaște". Dat fiind însă că la Schiller cunoașterea nu este ceea ce se înțelege în mod tradițional prin acest termen, această problemă nu ni se impune ca o problemă logică. Așadar, „tot ce este obiect de experiență, tot ce implică acțiunea, imaginația, voința, iluziile, erorile și scopurile noastre poate fi definit ca fapt. Înțeles așa, faptul este anterior distincției aparență — realitate. Îl putem numi realitate primitivă. Existența sa apare ca o realitate de necontestat. Acesta e punctul de plecare, piatra de temelie a tuturor teoriilor noastre asupra realității, care au ca scop transformarea ei. Faptul nu este construit, ci găsit de noi. Însă cum se prezintă el, nu este satisfăcător și nu are sens pentru noi. Nu putem numi un fapt real ca adevărata realitate, căci așa cum se prezintă în experiența noastră imediată ca o materie brută este un haos fără sens, materie brută a cosmosului, grămada din care faptele reale sînt făcute"[13].

Acțiunea individuală prin transformare și selecție ar fi justificarea existenței omului. El transformă faptul în sens larg de „realitate primitivă" în fapt în sens restrîns „realitate exterioară sau pragmatică", cea care face obiectul real al științei și al discuțiilor științifice. Adevărul și eroarea, realul și aparența ca valori „umane" sînt aprecieri. Dacă fapt în sens larg este „realitatea primitivă", haosul în care intră și individul și toate determinațiile sale, numai după ce s-a operat asupra acestui dat prin intervenția individului apare distincția dintre aparență și realitate. Prin această operație, Schiller declară că aparență este tot ce nu este util, tot ce nu corespunde intereselor și scopurilor imediate. „Noțiunea comună că faptul este ceva independent de cunoașterea noastră cere o revizuire radicală . . . Trebuie

[12] *Ibidem*, p. 191.
[13] *Ibidem*, p. 187.

admis că, fără un proces de selecție operat de noi, nu există nici un fapt real pentru noi, și că acest infinit proces este într-o mare măsură arbitrar"[14].

„Realitatea primitivă" nefiind creația noastră, ce raporturi există între ea și construcția noastră?

„În ciuda faptului că această lume nu a fost făcută de noi, ea se poate dezvolta pe linia unor procese analoge cu procedeele noastre proprii . . . Dacă e așa, noi vom fi în stare să reunim în aceeași concepție construcția reală a realității și construcția *umană* a ei"[15].

În contextul metafizic, problema dacă construind „realitatea umană" noi construim și „realitatea reală" este o problemă insolubilă și fără sens, deoarece nu există nici un mijloc de verificare. „Pe plan epistemologic, construcția adevărului pare să recunoască anumite limite. Fiind incapabili de a urma subiectul în adîncurile lui metafizice, noi nu vom fi în stare să determinăm natura exactă a lor"[16].

După Schiller, în lume nu există determinism. Există numai obiecte individuale caracterizate printr-un indeterminism absolut, de unde decurge posibilitatea acțiunii, a plasticității, a construirii, caracteristică tuturor obiectelor ce se încadrează „realității umane" în sens restrîns și „realității reale" în sens larg. Dacă epistemologic nu se poate susține că prin construirea lumii pragmatice noi construim și „realitatea reală", se poate susține, spune el, cu destul temei, că „realitatea reală" este ceea ce se împlinește continuu, caracterizată prin plasticitate, activitate, și acționînd prin ea însăși, neconstrînsă de nimic. Nu există nimic făcut, actual, împlinit și absolut: totul se construiește. Fiecare lucru, însuflețit sau nu, prin plasticitatea sa posedă capacitatea practic infinită de a se construi. Această capacitate a fiecărui lucru de a se face, de a se realiza perpetuu, în cazul omului de a-și ameliora existența ar fi acel „agent" teleologic intern și fundamental existențelor individuale. Dacă, prin analogie cu subiectul, „realitatea primitivă" posedă aceeași capacitate de a se construi, avem de-a face cu o „construcție reală a realității", infinită prin infinitatea obiectelor individuale ce constituie „realitatea primitivă". „Dacă este așa, noi vom fi în stare să combinăm « construcția reală a realității » și « construcția umană a realității » în aceeași concepție"[17].

Construirea realității pragmatice este echivalentă, epistemologic, cu construirea realității reale. Această viziune cosmică a unei pluralități infinite de individualități ce se construiesc continuu conferă pragmatismului schillerian caracterul unui pluralism epistemologic și ontologic. Natura comună a tuturor individualităților ce pot exista este dată de acest constructivism, fiecare obiect fiind propriul său univers. Jean Wahl apreciază această viziune ca fiind la Schiller o tentativă de a întemeia un monism specific pragmatist, concretizat într-o așa-zisă armonie a experienței totale. La Schiller, „ideea de unitate capătă o consistență mai reală, ea se transformă în ideea unei coerențe intrinsece a experienței și, în loc de a fi pură posibilitate de pluralism, ea pare a deveni o posibilitate de monism"[18].

---

[14] *Ibidem*, p. 188.
[15] *Ibidem*, p. 203.
[16] *Ibidem*, p. 426.
[17] *Ibidem*, p. 203.
[18] Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Alcan, 1920, p. 189 — 190.

Se pot desprinde de pe acum cîteva concluzii. Teoria schilleriană a construirii adevărului nu poate fi opusă teoriei tradiționale a adevărului și cunoașterii, nici analizată prin mijloace logice, deoarece, așa cum s-a văzut, ea este cu totul altceva. Modul în care a construit adevărul și realitatea pragmatică, bazat numai pe determinațiile biologice și psihologice prin care individul acționează în lumea faptului, operînd selecții practic utile, precum și maniera în care leagă acest adevăr și realitate pragmatică de realitatea reală, ca o pluralitate de individualități ce se fac continuu, duc la afirmarea unei libertăți de acțiune nelimitată. În lume nu ar exista decît lucruri individuale, care acționează în afara oricărui determinism. Din indeterminismul teleologic universal și din capacitatea omului de a construi realitatea decurge ideea transformării lumii, a acțiunii și eficienței acțiunii umane.

Faptul că există o infinitate de lumi a infinității obiectelor individuale, ce se construiesc continuu alături de cea a omului și la fel de reală ca aceea a lui îl fac pe Jean Wahl să conchidă, pe bună dreptate, că avem de-a face mai curînd cu un antropomorfism epistemologic decît cu un umanism.

Desprinzînd aceste caracteristici generale ale filozofiei schilleriene, putem continua analiza problemei libertății la Schiller și a modului specific în care din construirea adevărului face o valoare etică, justificînd astfel numele de „umanism" dat pragmatismului său.

Indeterminismul a dus la imaginea unui pluralism ontologic, a unei realități care evoluează și nu este încă completă. În acest univers astfel definit se înscriu libertatea umană și limitele ei. Indeterminismul, putința practic nelimitată de a construi un adevăr și o realitate pentru noi (pragmatică) formează esența libertății noastre. Omul ar construi de o manieră universală și perfectă, însă numai propria lui lume, și nu lumea în general, care este în sine o pluralitate analogă celei pragmatice : apar astfel limitele libertății noastre, care sînt de fapt limitele realității pragmatice. Ele ar fi însă relative în lumea noastră. Întrucît aceasta este acțiunea noastră, practic libertatea noastră ar fi nelimitată, dînd putința ameliorării experienței și condiției umane. Omul ar face și reface propria lui lume, fiind făuritorul propriului său destin. Mai mult, noi am putea interveni în indeterminismul individualităților, transformîndu-le pentru noi. Importanța metodologică a libertății pragmatice ar sta în aceea că noi în construirea adevărului și a realității umane am efectua în mod liber și voluntar o selecție, ceea ce conferă responsabilitate actelor noastre. Astfel se conturează la Schiller concepția unui așa-zis „indeterminism determinabil" într-o realitate care evoluează continuu și nu este încă completă.

*

În ce constă întreaga importanță a construirii pragmatice a adevărului și a realității pentru „umanism" ca nume al pragmatismului schillerian? Din analiza anterioară decurg cîteva concluzii : pluralismul și indeterminismul ca trăsături dominante pe care se fundamentează libertatea individuală. Ele dau posibilitate activității, transformării și construirii. Toate acestea dau putința ameliorării experienței, a construirii unei lumi mai bune (cel puțin ca un crez afirmat), în care armonia totală se constituie ca un ideal — s-ar putea spune singurul pe care Schiller îl recunoaște ca

absolut. Toate aceste caracteristici ce decurg din modul în care a fost construit adevărul sînt esențiale pentru raporturile ce le stabilește Schiller între psihologie și logică, logică și etică sau estetică. De aici importanța pentru ceea ce Schiller numește „umanism".

Ce devine logica în această viziune, ce raporturi există între ea și psihologie, pe de o parte, între ele considerate în acest raport și normă, valoare, pe de altă parte?

Voința de a crede, răspunde Schiller, are pentru noi o valoare logică practic infinită, limitele ei stînd în experiența noastră în continuă ameliorare. „Principiul pragmatic al voinței de a crede pleacă de la observarea simplă că, pe de o parte, cunoașterea pură nu este un proces real, ce ar putea avea loc în orice spirit uman, ci o ficțiune imaginată în vederea scopurilor teoretice de factură îndoielnică, în timp ce, pe de altă parte, orice procedeu mental veritabil este în întregime personal și pătruns de intenții, scopuri, sentimente, emoții, decizii și selecții"[19].

Sensul oricărei predicații ar depinde de intenție, iar intenția sau scopul ar fi în funcție de voința noastră de a crede. Intenția este o chestiune de fapt ce se reduce la contextul și întrebuințarea formei cuvîntului în experiență. Rațiunea nu este concepută ca o facultate; pentru Schiller, ea ar fi o simplă obișnuință biopsihologică. Logica ar fi dependentă de psihologic. Dacă logicul nu ar fi dependent de psihologic, valorile nu ar avea nici un sens pentru spiritul uman, pe care am văzut că Schiller l-a determinat ca fiind în esență biologic și teleologic. Logicul ar fi doar forma în care se concretizează conținutul nostru volitiv, avînd o valoare funcțională raportată strict la situația practic concretă. O situație practică fiind depășită, formei logice nu-i rămîne nici o valoare universală sau necesară în sine care să-i confere autonomie.

La ce servesc punerea logicului în funcție de psihologic și reducerea lui la simpla funcționalitate a formei cuvintelor? La aceea că adevărul construit pragmatic, ca și eroarea de altfel, nu sînt concepte logice, ci aprecieri de forma Bine sau Rău, cu care noi împodobim rezultatele acțiunii și selecției noastre. Adevărul și eroarea ar depinde de intenția care prezidează construcția și, fiind aprecieri ele ar fi valori cu nimic deosebite de Bine sau Rău. Reducerea logicului la psihologic face posibilă legarea adevărului de valorile normative și echivalarea lui cu binele. De aici, numele de umanism dat doctrinei. Autonomia valorilor dispare, ele nu mai formează o lume a absolutului, valabilitatea în sine la care ne-am putea raporta, ci sînt puse în funcție de aprecierea individului, devenind, alături de toate celelalte, construcții pragmatice ale sale.

Adevărul fiind o apreciere, logica devine o știință normativă de același tip cu morala și estetica. Prin echivalarea valorii logice cu norma și morala, încheierea că prin intermediul aprecierii pragmatice toate devin valori de tipul adevăr-fals, bun-rău duce la concluzia că tot sistemul nostru de cunoaștere rezidă în valori apreciative, avînd un statut pragmatic. Aici stă secretul unificării științelor, „meliorismul" și armonia ca ideal al aspirațiilor noastre finale. Prin această dizolvare a logicului și normativului, a adevărului, a binelui și frumosului în realitatea pragmatică, în

[19] F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, p. 354.

utilitarism, Schiller crede că face posibile explicarea și realitatea pentru om a idealului, de vreme ce interpretarea lui rațională (ca model, perfecțiune de atins) este înlăturată.

Iată deci că idealul devine o problemă pragmatică, dobîndind, astfel, după Schiller, adevărata soluție. În aceasta se justifică numele de „umanism" ce și l-a adjudecat pragmatismul său. Cînd Schiller spune că idealul nu poate fi un absolut de care veșnic ne-am apropia, neputîndu-l atinge niciodată, deoarece rămîne ceva străin și ineficace, ci este uman și trebuie interpretat umanist, nu spune nimic altceva decît că trebuie interpretat pragmatic.

Interpretat „umanist", înseamnă că el se construiește, devine accesibil omului, fiind aplicabil la viața lui practică. Idealul se realizează urmînd dezvoltarea vieții umane. Fiind un ideal pentru om, el are autoritate asupra lui. Desigur, acestea sînt caracteristici pe care orice doctrină umanistă, orice filozofie, de la cea elenă cu celebra concepție a Kalokagathiei pînă la raționalismul contemporan, le recunoaște ca fiind conținut al idealului.

Eroarea pragmatistă nu constă în a atribui aceste trăsături idealului, ci în a le transforma pe acestea și prin ele idealul într-o chestiune pur pragmatică, personală, prezentînd-o drept umanism. Termenii : individ, adevăr, realitate fiind definiți pragmatic, totul apare ca o pluralitate infinită de individualități obiective și subiective, cele din urmă fiind determinate, biologic și teleologic, de voința și credința în succes.

Oricîte considerații ar face pragmatismul pe tema idealului, el nu poate fi acceptat, chiar și pentru simplul motiv că frumosul și bunul nu sînt utilul individului mînat de voință și credință în succes. Asigurările pragmatiste că prin toate acestea noi ameliorăm și umanizăm realitatea noastră, prin conținutul lor, sînt însă o aberație. Sîntem de acord că realitatea este realitate umană, nu naturală, spunem însă că aceasta este realitatea socială în care legitatea și norma, echitatea lucrează sau trebuie să lucreze spre binele general. Aceasta este realitatea în care individul se definește ca personalitate integrată într-un context social prin înțelegerea necesității și punerea ei de acord cu interesele lui, numai în măsura în care acestea sînt sau tind să devină generale. „Dialectica obiectivării are ca premisă situația reală a individului în societate — ea nu se poate aplica unui Robinson"[20]. Firește, idealul nu este străin individului, dar este determinat social, logic universal, nu individual biologic.

Nu putem respinge adevărul sesizat de Schiller că individul este complex determinat, că nu este numai rațiune, ci și voință, acțiune și chiar credință. Acțiunea individuală este complexă, în ea intrînd multitudinea determinațiilor individuale, care, obiectivate, constituie oglinda, personalitatea lui concretă. Recunoscînd toate acestea, nu putem rămîne însă la viziunea individului ce-și creează singur propriul univers, mînat exclusiv de voința și credința în succes.

Recunoaștem că „. . . stările, senzațiile, emoțiile, dorințele, delăsările și tensiunile ca și necesitățile, eforturile sau victoriile noastre sînt tot atîtea momente subiective, întrucît sînt luate ca momente separate. Ele sînt totodată momente ale obiectivării în izvorul și tendințele lor, ele reflectă cerințele obiective, sociale și totodată supremul efort al omului de a-și

[20] C. I. Gulian, *Problematica omului*, București, 1967, p. 161.

cristaliza dinamica subiectivă în fapt, acțiuni sau creații obiective și durabile" [21].

Afirmînd că „independența unui ideal realmente eficace nu e decît limitată și funcțională, limitată strict la sensul și la așteptările pe care le cere eficacitatea lui" [22], Schiller ancorează idealul în consecința practic-utilă a experienței curente individuale. Punînd idealul — „ca ideal uman" — în experiența curentă individuală, adevărul e coborît la consecințe practic -utile ce decurg din intențiile ce se verifică prin satisfacerea așteptărilor. Astfel, adevăr devine ceea ce este util în sens strict individual și e „ideal uman", nu în sens clasic de perfecțiune de atins, de tensiune pasională pentru ideal și frumos ca o operă continuă, socială, ci în sens strict actual de eficiență, utilitate, ca o consecință a așteptărilor acțiunii.

Tot ceea ce nu depășește sfera individului concret, ca lume în sine, cu adevărul și realitatea sa, nu poate fi acceptat ca ideal. Încercarea de armonizare a acestei infinite pluralități de adevăruri, realități și idealuri într-un tot unitar, al cărui corolar ar sta în armonia unei experiențe totale ce implică un adevăr total suprapus adevărurilor parțiale, constituindu-se astfel într-un ideal, curios, denumit ideal general-uman, suferă inevitabil un eșec, premisele prin care a fost construit adevărul, realitatea și idealul răzbunîndu-se pe această încercare utopică.

Încercarea unui umanism nu ca un principiu explicativ, ci ca finalitate — așa cum observă și Jean Wahl — nu rezistă pentru simplul motiv că umanismul ca încununare și a întregii doctrine este un pragmatism. Ameliorarea experienței și a condiției umane, transformarea lumii omului într-o lume în care binele și frumosul să fie scop suprem trebuie să devină sensul și rațiunea de a fi a omului. Punînd încă acest deziderat absolut într-o realitate pragmatistă, concepută ca lume a fiecărui individ ce și-o construiește mînat de voința și credința oarbă în succes, creează inevitabil o pluralitate de lumi opuse și în luptă continuă, ducînd la negarea acestui ideal. Premisele pragmatismului fac astfel imposibilă o doctrină umanistă, oricare ar fi sistemul pragmatist, construit cu această intenție.

---

[21] *Ibidem* p. 160.
[22] F. C. S. Schiller, *op. cit.*, p. 165.

COMUNICĂRI

PROGRESUL MORAL ȘI DISTINCȚIILE DE SENS ALE CONCEPTULUI SĂU

DE

NICULAE BELLU

Preocuparea comunicării de față se înscrie în limitele unei încercări de a surprinde și înfățișa dificultatea pe care o implică asimilarea și folosirea în practica teoretică a conceptului de *progres moral*.

La o primă abordare, *progresul moral* — în măsura în care este acceptat ca exprimînd nu numai o năzuință, pe cît de nobilă, pe atît de efemeră, ci și o realitate empiric consemnată a existenței umane — pare a avea în vedere, înainte de toate, *o ameliorare ascendentă a moravurilor*.

Dar ideea de a identifica *progresul moral* cu *ameliorarea moralei*, în sensul ei strict de trecere de la un *bine* la *mai-bine*, acest mod comparativ al *bine*-lui rezistă cu greu unui examen teoretic cît de sumar. Pentru că principala implicație a ideii de *ameliorare* a moravurilor este existența și recunoașterea unui *bine* determinat, de la care s-ar ridica, în scară, „mai-binele" (*melior*) și apoi superlativul „*cel mai bine*" sau „binele suprem" (cum îl vedea Aristotel), puncte fixe în jurul cărora morala ar gravita, ameliorîndu-se sau nu între hotarele acestei scheme încremenite. În aceste limite, progresul, stagnarea sau regresul își pierd, evident, înțelesul lor în planul major al istoriei, închizîndu-se cel mult înăuntrul unui *sistem de moralitate constituit* și *al unei epoci istorice determinate*. Dar chiar și așa, ideea de *ameliorare a moravurilor*, întrucît 1) se constituie din parcurgerea unor diferențe de grad, deci de natură cantitativă, și 2) exprimă cerința perfecționării sau a perfecțiunii într-o direcție deținînd o autoritate recunoscută, sacralizată sau con-sacrată exprimă — de îndată ce i se atribuie un sens în planul istoriei — mai curînd preocuparea de conservare a ceea ce este, de consolidare a sacrului, decît de schimbare critică și înnoitoare. *Ameliorarea* ni se dezvăluie ca fiind o modalitate a justificării existentului, implică apologia acestuia din moment ce este afirmat ca apt de *mai-bine* și chiar de un „*bine-suprem*", definindu-se asttel ca limbajul inerției și al spiritului conservator. Totodată, inerția și conservarea lucrează pînă la un punct la cizelarea aptitudinilor, la rafinarea și fixarea noilor structuri și

Rev. filoz., *16*, 2, p. 199—203, București, 1969

afinităţi morale. Pînă la acest punct, *ameliorarea* moravurilor se înscrie ca un moment subsumat al progresului, deci fără să-l reducă la sine, fără să se identifice cu el. Mişcarea de ameliorare, prin natura ei, nu depăşeşte, ca atare, profunzimile aceluiaşi plan, marginile de timp ale aceleiaşi epoci istorice. Şi, totodată, depăşeşte acest plan unic şi aceste margini prin rezultatele pe care le produce, cum ar fi *aptitudinile* morale sensibile ale omului, *înclinaţiile* sale afective sau *ideile* morale elaborate, care apar pentru structurile morale viitoare ca o materie potrivită, gata pregătită în vederea unei noi morale, radical diferite, dar constituindu-se în parte din elaboratele anterioare.

Se conturează, aşadar, natura polară, contradictorie a încărcăturii de sens pe care o deţine conceptul de *ameliorare a moravurilor*, purtînd totuşi *pecetea dominantă* a inerţiei conservatoare. Avem aici, cu precădere, momentul de discontinuitate, o mişcare în marginile date ale unui stadiu determinat al istoriei sociale şi al culturii umane, în spaţiul unui grad de sensibilitate umană şi de aptitudini psihice corespunzătoare.

În raport cu *progresul*, *ameliorarea moravurilor* se dezvăluie ca o categorie distinctă, în acelaşi timp *aderentă* la progres, întrucît îi elaborează materialul său de construcţie, şi *ne-aderentă*, întrucît contrapune de fiecare dată o structură morală determinată şi unitară în articulaţiile ei, tendinţelor de contestare şi schimbări radicale care sînt implicatele inerente progresului.

Progresul moral se plasează în raport cu *ameliorarea moravurilor* ca fiind contestarea valorii istorice majore a oricărei ameliorări şi a posibilităţii reale a acesteia. *Progresul moral* se constituie dintr-o opţiune riguros şi radical critică, riguros şi radical negativă, deşi asimilează — cel puţin într-o anumită măsură — piesele (materialul) rezultînd din demonstrarea sau dezagregarea vechilor structuri. Din unghiul de vedere al *progresului moral*, ceea ce se contestă nu este gradul de perfecţiune sau perfectibilitate al unei anumite morale; progresul nu are în vedere starea de fluctuaţie, caracterul schimbător, inconsecvenţele, alternanţa duplicităţii cu sinceritatea, procentele măsurabile şi intensităţile comparabile în care se exprimă practica morală a unei comunităţi determinate, în spaţiul dat al unui edificiu moral determinat. Această modalitate îi aparţine speciei descrise ca fiind *ameliorarea moravurilor*. *Progresul moral* se mişcă în cu totul alt plan şi are în vedere critica globală şi în bloc a unui întreg sistem moral, ca sistem moral. Contestarea are în vedere *principiul* sistemului, coloana sa vertebrală, acel element al structurii sale care îşi imprimă caracteristica sa asupra tuturor celorlalte componente, conferind întregului calitatea unui sistem integrat. De pildă, *individualismul* pentru sistemul integrat al moralei burgheze. Individualismul, care îşi pune pecetea sa asupra tuturor celorlalte componente ale moralei burgheze, modificîndu-le astfel pînă şi calitatea lor intrinsecă pînă acolo încît abia şi numai negarea radicală a individualismului ca principiu substanţial şi director al moralei face posibilă valoarea celorlalte componente, luate izolat, ale moralei burgheze şi asimilarea lor într-o nouă structură superioară.

Dacă *ameliorarea moravurilor* ne-o putem reprezenta, schematic, ca o mişcare în profunzimile limitate ale unui plan orizontal, *progresul moral*

s-ar exprima, dimpotrivă, ca verticala ridicată din negarea și depășirea critică a fiecăruia din planurile orizontale, pe care astfel le unește și le valorifică în istorie într-o sinteză dinamică și continuu prospectivă.

Or, tocmai *modalitatea prospectivă*, căutarea, sondarea necunoscutului, disponibilitatea pentru experiment, așadar caracterul deschis, sensibil la orice solicitare a realității, receptiv la orice inițiativă a spiritului — și în numele acestei modalități refuzînd orice închistare în rigiditatea unor structuri pe motivul verificării și al eficienței lor dovedite; tocmai această disponibilitate și distanțare critică de schema pozitivă, dar îngrădită a *ameliorării moravurilor*, îi atribuie *progresului moral* valoare de contestare și refuz, de negare globală, de condamnare ireductibilă a oricărei sacralizări.

În raport cu moralitatea care tinde să se amelioreze și să se perfecționeze, *progresul moral* apare mai curînd ca fiind contrariul acestei aspirații firești și se constituie, în fapt, din ne-aliniere la ambianța generală, căreia îi contrapune necesitatea unei alte ipoteze, posibilitatea sau, cel puțin, aspirația, nevoia devenită subiectivă a unui *alt înțeles al moralei*. Abia realitatea și profunzimea acestei discordanțe exprimă gradul de maturitate sub care se prezintă geneza necesară a unei noi structuri morale. Ceea ce înseamnă : 1) gradul în care o comunitate umană și o epocă istorică sînt determinate obiectiv să aspire la o altă *calitate a moralei*, deci la un *nou mod* de a se pune problema morală ; și 2) gradul în care o comunitate și o epocă istorică se dovedesc apte, pregătite, disponibile, suficient de lucide și gata să-și asume răspunderile, inclusiv riscurile pentru a experimenta un mod nou de a pune problema morală.

Evident, ipostaza unei atare lucidități rămîne încă exclusiv în planul imaginarului și al utopicului, un simplu exercițiu al spiritului, cel mult o vagă intuire a posibilului sau o ipoteză în stadiul ei pre-teoretic.

În realitatea ei de fapt, prospectarea noului în planul moralei și realizarea pe această cale a unui nou progres implică dezvoltarea opoziției dintre nou și vechi pînă la confruntări deschise și vehemente. Ideea că progresul s-ar obține prin ameliorări succesive, treptate ale moravurilor este pe cît de idilică și biblică în felul ei, pe atît de neputincioasă să ne spună despre morala viitorului altceva decît că va fi o ediție mult sau chiar superlativ ameliorată a celei de astăzi. Ceea ce revine la a spune că morala și-ar fi epuizat resursele de dezvoltare și creație originală și că — în perspectivă —, oricît ar progresa condițiile vieții materiale și oricît de radical s-ar modifica modul de viață al oamenilor, morala s-ar fi stabilizat, în linii generale, la varianta cel mult optimă a celei pe care o cunoaștem.

Se va recunoaște, fără mari dificultăți, naivitatea, chiar mărginirea unei asemenea alternative. Gîndirea marxistă a inclus, într-o viziune unitară, perspectiva orînduirii comuniste cu aceea a apariției unor oameni de o factură cu totul nouă, liberi pînă și în subconștientul lor de reziduurile moralelor represive, apți să pună la temeiul relațiilor dintre ei alte criterii decît acelea impregnate sau chiar numai afectate, de interes, dominație și suspiciune.

Or, geneza unei asemenea morale implică, în planul sentimentelor, apoi al deprinderilor, în sfîrșit în acela al convingerilor, confruntări dintre cele mai radicale și de lungă durată. Confruntări cu atît mai dificile, cu cît mai înrădăcinat este spiritul arhetipurilor morale în vigoare; cu atît mai confuze, cu cît elementele noi se angajează adeseori într-o luptă inegală,

la prima vedere dinainte pierdută, într-atît apar ele la început, şi încă vreme îndelungată după aceea, numai sub formă negativă, ca abatere de la normă, ca dereglare a ceea ce este firesc ; într-atît apar şi acţionează aceste elemente într-o direcţie contrară cu *ameliorarea moravurilor* existente, vizînd, dimpotrivă, înlăturarea şi schimbarea radicală a sistemului ca sistem. Confuzia în planul aparentului devine, astfel, multă vreme, greu de elucidat. Nici teoria nu a trecut mult dincolo de această confuzie.

Hegel scoate, totuşi, întreaga problemă din inerţie ;

„Unii cred că spun ceva foarte important cînd spun : omul este bun de la natură ; dar ei uită că spun ceva mult mai important prin cuvintele : omul este rău de la natură". Engels reia această idee şi o comentează în *Ludwig Feuerbach* . . . : „La Hegel răul este forma în care se manifestă forţa motrice a dezvoltării istorice. Aici este cuprins un dublu înţeles şi anume că, pe de o parte, fiecare nou *progres* apare în mod necesar ca un sacrilegiu *împotriva a ceva sacru*, ca o rebeliune împotriva stărilor vechi, pe cale de dispariţie, dar consacrate de obişnuinţă, iar pe de altă parte, că de la instaurarea antagonismelor de clasă, tocmai pasiunile rele ale oamenilor, cupiditatea şi setea de putere, au devenit pîrghiile dezvoltării istorice, după cum atestă întreaga istorie a feudalismului şi a burgheziei"[1].

Evident, istoria — în dezvoltarea ei socialistă — poate modifica stimulii determinanţi ai propriei sale mişcări. Dar constatarea că elementele *progresului moral* îşi fac intrarea în conştiinţa fiecărei epoci ca fiind un „sacrilegiu împotriva a ceva sacru", şi nu o idilică ameliorare a moravurilor existente, oricît de tulburătoare, n-ar putea fi trecută cu vederea decît cu preţul, incalculabil de altfel, al distanţării rupte de realitatea vie, pe care — pe de altă parte — năzuim să o cunoaştem şi să o dominăm.

Orice ameliorare a moravurilor în cadrul unui sistem moral determinat se înscrie pozitiv în planul îmbogăţirii şi rafinării elaboratelor morale ale umanităţii şi contribuie, pe această cale, la apariţia unor noi posibilităţi de progres pe verticala dezvoltării istorice a moralei. Dar progresul însuşi nu este de ordinul *ameliorării moravurilor* într-un sens determinat, compatibil cu înţelesul unei perfecţiuni morale posibile şi realizabile, într-o lume împăcată cu sine, o imagine biblică a raiului adus pe pămînt.

Inserarea progresului moral în parantezele ameliorării moravurilor închide orizontul, implică perfecţiunea morală ca realizabilă, de unde întreruperea mişcării într-o încîntare şi apoteoză vecină cu imaginea răului biblic.

Progresul moral, dimpotrivă, recunoaşte şi afirmă deschiderea continuă de noi orizonturi de la nivelul fiecărei trepte istorice nou atinse sau nou realizate.

Ameliorarea moravurilor are în vedere perfectibilitatea în marginile unei aceleiaşi structuri.

Progresul moral are în vedere critica structurii morale existente şi depăşirea ei, sau — altfel spus — contestarea cadrului moral existent şi invenţia unor noi modalităţi ale existenţei morale, pe măsura timpului şi a oamenilor. Abia acest moment este recunoscut şi receptat ca semnificativ pentru linia de progres în mişcarea moralei. Sensul major al progresului moral apare, astfel, abia în lumina acestei continue contradicţii cu sine-

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 286 — 287 (subl. ns.).

însăşi în care *se pune* şi *există morala*, respectiv aceea de a fi o sarcină care trebuie realizată, cum spune Hegel, şi de a rămîne totodată o sarcină. Progresul nu stă astfel în existenţa iluzorie a unei perfecţiuni posibile, suficiente, imobile, absolute, ci în *rafinarea* problemelor pe care atît epoca, termen obiectiv, cît şi comunitatea umană, ca subiectul ei sensibil, le introduce în teritoriul moralităţii, şi în *lărgirea*, extinderea continuă a cîmpului problematic care implică şi se subordonează unui criteriu de moralitate.

Progresul moral derivă din această continuă căutare şi invenţie a omului în planul adecvării propriilor sale mutaţii subiective la condiţiile mereu schimbate ale existenţei.

Nu perfecţiunea se conturează, astfel, în rezultatele obţinute, ci mai curînd o continuă şi amplă construire dinăuntru a complexităţii umane şi, implicit, a creaţiilor sale corespunzătoare.

Se vor contura aşa, poate, nu atît oameni buni, cît creatori originali, de un dinamism întotdeauna surprinzător. Nu atît buni, cuminţi, cît — deci — cutezători. Nu atît miloşi, cît drepţi, cu simţul acut al răspunderii. Nu atît fericiţi, cît pasionaţi.

Dar cine ştie dacă aceste categorii polare rămîn pentru totdeauna de neîmpăcat.

DISCUȚII

PROBLEMELE ȘI SITUAȚIA AXIOLOGIEI

DE

MARIAN VAROSS (Cehoslovacia)

INTRODUCERE

În activitatea lor practică și filozofică, oamenii au observat că există o importantă deosebire teoretică și practică între enunțuri de tipul „Doi și cu doi fac patru" și „Această femeie este frumoasă". Deosebirea dintre caracterul evident și cel demonstrabil, dintre ponderea „subiectivității" sau a „obiectivității" unor enunțuri asemănătoare a stîrnit încă din antichitate interesul pentru cercetarea cauzelor acestui fenomen și pentru descoperirea consecințelor lui filozofice. Considerațiile s-au concentrat în jurul noțiunii de valoare și al specificului acelei însușiri a omului pe care o numim capacitate de apreciere. Primele investigații s-au întreprins în cadrul disciplinelor de bază ale filozofiei, care au un caracter axiologic, de asemenea în etică și în estetică. Mai tîrziu a fost dezvăluită poziția deosebită a noțiunii de valoare în economie. În cele din urmă, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, s-a ajuns la constituirea unei discipline filozofice aparte — filozofia valorilor — ,pentru care a început să se folosească tot mai des termenul de axiologie[1].

Nu ar avea sens să încercăm în acest mic studiu, care are alt scop, o prezentare a istoriei cercetărilor axiologice făcute pînă în prezent. Important de remarcat este însă faptul că, deși acest material teoretic, acumulat de-a lungul secolelor, este foarte diferențiat și deși există mulțimea de constatări, pînă azi valabile, despre această sferă (despre acest aspect) a practicii omenești, totuși întreaga această moștenire a filozofiei valorilor este mai curînd o povară decît un ajutor pentru încercările de rezolvare modernă, metodologică a problemelor axiologiei.

Această situație se datorește cîtorva cauze. Cea mai însemnată, probabil, ține de faptul că de filozofia valorilor s-au ocupat în mare măsură autori cu orientare idealistă, care i-au dat „ca zestre" un anumit ansamblu de probleme „categoriale", indicînd totodată și direcțiile răspunsurilor. Așa s-a întîmplat că axiologia a moștenit din trecut cîteva „modele" teoretice, în jurul cărora se învîrtesc pînă azi majoritatea discuțiilor de

[1] Termenul axiologie vine din compunerea cuvintelor grecești *axios* (de valoare, de calitate) și *logos* (cuvînt).

Rev. filoz., *16*, 2, p. 205—218, București, 1969

axiologie. Cînd au însă ca punct de pornire teze speculative, ele implică întotdeauna anumite prejudecăţi, care împiedică cercetarea filozofică despre aprecieri şi valori să pornească de la realitate şi de la starea reală a cunoaşterii ştiinţifico-teoretice a domeniilor apropiate.

O altă împrejurare care a făcut ca problemele axiologice să urmeze pînă în prezent mai mult sau mai puţin vechile căi de gîndire este aceea că linia „pozitivistă" a cercetării teoretico-filozofice — ca o reacţie contra idealismului şi a concepţiilor legate de el — s-a depărtat de problemele axiologice, ba chiar le-a considerat ca pseudoprobleme.

În ceea ce priveşte filozofia marxistă, ea nu a cunoscut efectiv — pînă nu de mult — noţiunea filozofică a valorii. S-a apreciat drept suficientă existenţa noţiunii economice de valoare, care prin „obiectivitatea" sa a corespuns obiectivismului gnoseologic din filozofia marxistă şi totodată a însemnat o barieră de apărare împotriva oricăror tratări sau rezolvări mai diferenţiate a altor probleme legate de valoare. Această situaţie s-a schimbat în ultimul timp. Au apărut cîteva lucrări[2] care semnalează discuţiile critice în problemele axiologice; este îmbucurător că ele sînt adresate nu numai filozofiei nemarxiste, dar şi propriilor reprezentanţi[3].

Pînă acum am folosit în text doi termeni a căror relaţie este necesar să o precizăm, şi anume „filozofia valorilor" şi „axiologia". În interesul problemei şi avînd în vedere materialul istoric nu vom considera aceşti termeni ca sinonimi[4].

Prin *axiologie* înţelegem teoria generală concepută modern a aprecierii şi a valorilor. Sub raportul obiectului şi al metodelor de lucru, axiologia este o disciplină teoretică situată la graniţa dintre ştiinţă şi filozofie, aproximativ în acelaşi sens cum este, de exemplu, estetica[5]. Axiologia ca disciplină teoretică se situează deci, pe de o parte, prin unele din problemele sale, printre disciplinele filozofice pe de altă parte însă, se depărtează de ele, integrînd unele probleme şi metode ştiinţifice, şi prin asta, treptat, se alătură disciplinelor ştiinţifice. Să privim, de exemplu, deosebirea care există — ca posibilitate de rezolvare — între problema ontologiei valorii şi, să zicem, cercetarea atitudinilor apreciative ale oamenilor faţă de un anumit fenomen social: prima problemă intră în sfera cercetării ştiinţifice, a doua este o problemă de cercetare empirică.

Cu problematica axiologică au legătură unele probleme şi metode proprii unor discipline ştiinţifice, cum sînt psihofiziologia, psihologia personalităţii, psihologia socială, sociologia etc.

---

[2] Comp. V. P. Tugarinov, *O tennostiah jizni i kultury*, Moscova, 1960, dar mai ales culegerea de studii *Problema ţennosti v filosofii*, Moscova-Leningrad, 1966.

[3] În culegerea amintită se constată că neglijarea axiologiei în marxism „a slăbit poziţia noastră" şi că „cercetarea categoriei valorii în filozofia marxistă nu este numai o pasiune trecătoare şi un tribut plătit modei..., ci o inevitabilitate teoretică şi practică, condiţionată de însăşi logica dezvoltării vieţii şi a ştiinţei..." (*ibidem*, p. 5).

[4] Filozofia valorilor şi axiologia trebuie deosebite şi pentru ca axiologia să aibă „mînă liberă" în formularea şi rezolvarea problemelor sale şi să nu aducă o moştenire împovărătoare filozofiei valorilor.

[5] Nu ne vom ocupa îndeaproape de problema în ce măsură filozofia este sau nu o ştiinţă. Însă vom vedea deosebirea de bază dintre ştiinţă şi filozofie şi dintre obiectul şi metodele lor de lucru; totodată considerăm întemeiat să deosebim filozofia ştiinţifică de filozofia neştiinţifică.

Axiologia reprezintă totodată disciplina „de bază" a mai multor discipline axiologice „aplicate", a ramurilor teoretice al căror obiect central de cercetare sînt tipurile valorilor ; într-un raport asemănător se găsește axiologia față de estetică și față de etică, dar și față de economie, ba chiar în mod indirect și față de științele juridice.

Axiologia ar urma să se ocupe cu toate problemele care sînt legate de explicarea specificului atitudinilor apreciative și a opiniilor (a comportării axiologice), a valorilor și a normelor , și cu legitățile cuprinse în ele sau care decurg din ele. În înfăptuirea acestui program, axiologia trebuie în mod firesc și inevitabil să folosească cîteva domenii științifice ca discipline ajutătoare, așa după cum, pe de altă parte, ea însăși a devenit o disciplină ajutătoare în cazurile cînd momentul axiologic sau momentul de apreciere în fenomenul de cercetare nu este constitutiv, ci secundar.

PRINCIPALELE TIPURI DE TEORII AXIOLOGICE

Prin trecerea în revistă a problemelor, în fața cărora se află axiologia în prezent, vom menționa tipurile de bază ale teoriilor despre originea și natura valorilor, teorii pe care axiologia le-a moștenit din filozofia valorilor și a căror prezență poate fi remarcată chiar și în gîndirea comună. Este vorba de tipuri utilizate adesea în cadrul marxismului și în definirea specificului materialismului dialectic :

1. În istoria filozofiei valorilor, idealismul obiectiv a fost de foarte multe ori punctul de plecare. Conform tezelor sale, valorile (normele, idealurile și altele) au o existență a lor individuală, sînt o clasă ontologică deosebită. Orice dispute axiologice, conform acestei filozofii, ar fi rezultatul unei „optici" greșite sau al unui punct de vedere incorect. Această filozofie explică doar ceea ce rezultă pe cale deductivă din imperiul absolut al valorilor și al ierarhiilor lor.

2. Idealismul subiectiv a apărut relativ timpuriu în istoria filozofiei valorilor, dar au fost necesare mai multe secole pînă cînd s-a constituit într-o formă bine conturată. Potrivit tezelor sale, valorile și fenomenele legate de valoare sînt prin originea și caracterul lor pur subiective, iar judecățile apreciative nu pot avea niciodată o evidență și o valabilitate generală.

3. Materialismul mecanicist îl întîlnim în filozofia valorilor încă din evul mediu. Mai tîrziu a trecut prin diferite modificări, dar nucleul lui s-a păstrat pînă în epoca noastră. Conform tezelor sale, sînt valori calitățile existente obiectiv ale înseși lucrurilor, chiar atunci cînd „statutul" lor ontologic este deosebit de așa-numitele calități „primare" și de cele „secundare" ale obiectelor reale. De aceea ele au fost denumite și prin termenul „calități terțiare".

Grupul celor trei concepții „incorecte" ar trebui să se încheie cu teoria materialist-dialectică a valorilor, deci cu aceea care a depășit unilateralitățile lor evidente. În realitate însă, această teorie nu a fost încă elaborată, și aceasta datorită mai multor cauze. În primul rînd, deoarece în filozofia marxistă au căpătat preponderență, mai ales în ultimele decenii, acele metode de rezolvare care — nu numai în problematica valorilor, dar și în alte probleme — au suferit recidivele evidente ale materialismului

mecanicist, ba chiar și ale idealismului obiectiv. Această situație a început să se îndrepte abia de cîțiva ani încoace, și unul din fenomenele care au însoțit această schimbare este chiar interesul reînnoit pentru axiologie. În al doilea rînd, crearea „modelului materialist-dialectic", care ca ipoteză teoretică ar putea să stimuleze în mod rodnic cercetările moderne de axiologie, este îngreuiată într-o anumită măsură chiar și de morfologia complexă a fenomenelor axiologice. Este aceeași morfologie care în istoria filozofiei a facilitat cristalizarea celor trei teorii axiologice amintite mai sus și care sînt evident contradictorii și unilaterale, dar, totodată, fiecare din ele conținînd un nucleu evident rațional.

Vom încerca să explicăm aceasta printr-un exemplu. Frumosul (dar și alte tipuri de valori) poate fi înțeles fie ca o normă (ideal) estetică maximă, fie ca propria mea impresie subiectivă, fie, în cele din urmă, ca o calitate a unui anumit obiect sau a unei opere artistice. Prin ipostazierea acestor trei „moduri" sau forme de existență au apărut cele trei tipuri de teorii amintite în filozofia valorilor. În primul caz, de la recunoașterea existenței normei estetice maxime s-a trecut, relativ ușor, la ideea frumosului în sensul idealist obiectiv ; în al doilea caz, odată descoperită corelația dintre impresia subiectivă și atribuirea unei calități estetice lucrurilor, s-a păși mai departe pînă la relativismul estetic și deci pînă la idealismul subiectiv ; din implicațiile celui de-al treilea caz se alimentează teoriile care apără ideea existenței obiective a calităților estetice și care revin în esență materialismului mecanicist sau naiv.

În perioada de formare a filozofiei valorilor ca disciplină filozofică de sine stătătoare au fost aplicate și alte cîteva construcții teoretice menite să evidențieze deosebirea și specificul lumii valorilor. Se opera, de pildă, foarte des cu antinomia dualistă observată între cauzalitatea în natură și teleologia în lumea ideilor, între „ceea ce este" și „ceea ce trebuie să fie", între științele naturii și cele ale spiritului. Mai tîrziu s-a vorbit despre deosebirea dintre însușirea gnoseologică și cea axiologică a realității, dintre fapte și valori, dintre cunoașterea teoretică și cea practică, pe scurt dintre cunoașterea lucrurilor „în sine" și a lucrurilor „pentru sine" (pentru subiect, pentru oameni etc.).

Ca toate construcțiile teoretice, și acestea suferă într-o măsură mai mare sau mai mică de unilateralitate. Am văzut că idealismul obiectiv, idealismul subiectiv și materialismul mecanicist în axiologie au dus întotdeauna la absolutizarea uneia din formele de existență a valorii. Opusă acestora, în mod inevitabil, teoria axiologică reflectă cel mai precis legitatea proceselor axiologice și a fenomenelor și deci respectă morfologia reală a valorii și a formelor ei.

Această situație o regăsim și în cazul concepțiilor care pornesc de la presupusa antinomie între „cea ce este" și „ceea ce trebuie să fie". În realitate, este vorba de asemenea despre contradicția dialectică dintre valoare și normă, care este una din legitățile constitutive în axiologie : de aceea axiologia nu se ocupă numai de ceea ce trebuie să fie, nu are deci doar o „aspirație" postulativă și normativă, ci se ocupă de însăși dialectica acestei relații care este una din trăsăturile esențiale și una din forțele motrice ale practicii umane.

De această problematică este legat indirect și dialogul actual dintre scientism și antropologism, pentru că — într-un anumit sens — el este

moştenitorul unor discuţii şi argumentări mai vechi. Încercarea scientistă de a impune o asemenea formulare a programelor de cunoaştere şi o asemenea alegere a metodelor de cunoaştere, care să asigure excluderea maximă a factorilor subiectivi şi antropomorfi în cunoaştere, nu ţine seama de momentul axiologic în comportarea şi în cunoaşterea umană, considerîndu-l un factor deformator şi o piedică în realizarea caracterului ştiinţific al cunoaşterii. În concepţia scientistă, noţiunea de valoare este acceptată doar sub forma indexului cantitativ. Dimpotrivă, în perspectiva antropologică, punctul de plecare îl constituie omul însuşi, existenţa sa angajată; în caracterul acestei angajări umane (produs al unor necesităţi, înclinaţii şi interese fireşti), ca de altfel în întreaga practică social-umană, este permanent prezent şi momentul axiologic ca parte componentă a caracterului autentic creator al omului. Este evident deci că problema aprecierii şi a valorilor şi-au pus-o şi în trecut îndeosebi teoriile orientate antropologic (printre care însă nu se pot socoti sistemele metafizice, inspirate „de căutarea absolută"). Şi în epoca actuală, axiologia îşi alege noile sale argumente tot din cercul de probleme al antropologiei filozofice. Şi totuşi contradicţia dintre scientism şi antropologism poate avea şi urmări pozitive. Pentru axiologie nu poate să fie decît util dacă se va ocupa pragmatic de elaborarea propriilor metode şi tehnici ştiinţifice şi, printre ele, şi de acelea care i-ar permite să stăpînească empiric sau chiar experimental măcar anumite domenii ale obiectului său.

După cum am văzut, pe de o parte, diferitele tipuri de teorii au avut drept scop să ajute la definirea şi constituirea problematicii axiologice, pe de altă parte însă, ele au făcut aceasta printr-o anumită „siluire" sau deformare a realităţii. Este surprinzător, dar nu de neînţeles. Este surprinzător, deoarece momentul axiologic face parte dintre calităţile umane fundamentale şi deci ar trebui să-i fie omului suficient de „apropiat" şi accesibil. Dar în acelaşi timp este explicabil prin faptul că omul a făcut progrese mult mai mari de-a lungul istoriei în cunoaşterea realităţii obiective decît în domeniul propriei sale cunoaşteri şi astfel fenomenele axiologice aparţin pînă astăzi acelui necunoscut pe care omul încă nu l-a descoperit în sine şi în existenţa sa[6].

COMPORTAREA AXIOLOGICĂ

Fiecare organism viu are capacitatea de a reacţiona la mediul său[7], Manifestările de nesupunere, de evadare din realitate şi cele înrudite. ale celor mai simple structuri vii pot fi considerate, într-un anumit sens, ca „protoaxiologice", la fel cum numim „protoestetice" anumite forme de reacţii ale animalelor, motivate — măcar *per analogiam* — ca relaţii estetice faţă de realitate. Bineînţeles, este vorba doar de fenomene protoaxiologice, pentru că nici tipurile superioare de animale, chiar cînd sînt în stare să manifeste atitudini de apreciere aparent relativ complexe (de

[6] Pascal a subliniat că în cunoaşterea de sine constă „măreţia omului". Or, din acest punct de vedere, omul este încă departe de a fi măreţ.

[7] În general se consideră ca o caracteristică a ceea ce este viu capacitatea de a deosebi după „criteriile" utilităţii şi ale nocivităţii. Compar. *Problema cennosti v filosofji*, Moscova-Leningrad, 1966, p. 41.

exemplu manifestarea „dragostei" cîinelui față de stăpîn), în fapt nu realizează în comportarea lor o manifestare complexă, intern structurată axiologic, care este proprie doar omului. În acest raport este foarte important să ne dăm seama că între om și animal este o deosebire esențială nu numai în sfera funcțiilor intelectuale superioare (cum au presupus unele teorii psihologice mai vechi), ci în întreaga gamă a funcțiilor intelectuale. Chiar și activitățile psihofiziologice cele mai elementare ale omului au loc prin participarea directă sau indirectă a tuturor celorlalte funcții intelectuale, respectiv sînt influențate de ele direct sau indirect. Percepția, memoria, gîndirea și altele nu se produc niciodată izolat, ci prin participarea mai mult sau mai puțin intensă a celorlalte ; aceasta înseamnă că în orice manifestare omul este prezent, într-o anumită măsură, în întregimea sa, deși, evident, totalitatea lui este de fiecare dată structurată interior în alt mod și dominată întotdeauna de altă tendință majoră.

Viața intelectuală a omului, comportarea umană pot fi interpretate în moduri diferite, fie prin elemente care țin de „cauze", fie prin elemente care țin de „intenție". Dar fiecare din aceste interpretări admite, chiar dacă utilizează o altă terminologie, că comportarea (*behavior*) umană îndeplinește funcții foarte importante, care pot fi axate pe trei direcții principale : prima, cea mai elementară, este *autoconservarea* (aici intră ansamblul de manifestări îndreptate spre apărarea, menținerea și viabilitatea organismului sau a personalității) ; a doua este *autodezvoltarea* (de care aparține întreaga activitate, prin care organismul sau personalitatea dobîndește ceva în plus) ; a treia este *autoaplicarea* (deci ansamblul) activităților îndreptate spre orice „expansiune" a organismului sau a personalității în afară (mai ales în cadrul contextului social).

Aceste trei intenții principale se realizează întotdeauna printr-o participare a întregii structuri a personalității, chiar dacă aceasta este angajată o dată mai mult, iar altă dată mai puțin. Ele se realizează cu ajutorul unor stimuli interni și externi, dar, bineînțeles, pot acționa numai acei stimuli care au depășit un anumit prag de intensitate și care au fost însușiți de personalitate măcar parțial, fiind deci adaptați la ansamblul propriilor motive și mobiluri individuale de comportare. Dintre aceste motive (mobiluri) fac parte, de exemplu, necesitățile, înclinațiile, interesele. Deosebirea și ierarhizarea lor în literatură sînt foarte diverse[8]. În esență, aceasta semnalizează fie ceea ce lipsește organismului sau personalității (începînd din sfera biomaterială pînă la cea spirituală), fie ceea ce organismul sau personalitatea ar trebui să dea altora (gama acestui surplus este, analog, foarte variată). Nu se poate stabili în mod precis cînd anume aceste două clase de *semnale* pot fi caracterizate, de exemplu, prin termenii „necesitate" sau „interes". Necesitatea este de altfel nu numai ceea ce-mi lipsește mie, dar și ceea ce dau, ceea ce ofer în afară, cu alte cuvinte categoria necesității însumează deopotrivă stările de insuficiență, ca și pe cele de surplus.

Categoria *necesității*, care se concretizează în diverse forme și intensități ale acțiunilor și reacțiilor sentimentale, intelectuale, volitionale și altele , fac parte din elementele principale de „înzestrare" a structurii antropologice. Prin aceasta, omul realizează relațiile sale cu lumea : lumea este pentru om un sistem (uneori un haos) de lucruri și fenomene, care în

[8] R. P. Perry, în cartea sa *The General Theory of Value*, New York, 1926, consideră ca punct de plecare pentru teoria valorilor noțiunea de „interes".

cele mai diferite feluri satisfac sau nu necesităţile sale specific umane individuale sau colective. Aceasta se poate explica şi prin împrejurarea că lucrurile şi fenomenele au un sens principal pentru om prin faptul că ele îndeplinesc (sau nu îndeplinesc) diferite *funcţii* biologice, sociale şi spirituale, de exemplu etice, estetice, igienice, economice, juridice, politice, ideologice, dar şi simple funcţii instrumental-pragmatice privind variate necesităţi de viaţă mai mult sau mai puţin elementare. Se poate constata că, în timp ce necesitatea este în acest proces o categorie a „subiectului", funcţia este o categorie a „obiectului". Între ele există un raport similar cu acela dintre cerere şi ofertă; toate tipurile de necesităţi constituie oarecum cerinţe ale subiectului, în timp ce toate tipurile de funcţii, proprii lucrurilor şi fenomenelor în raport cu omul, se prezintă oarecum în calitate de oferte. Desigur, este vorba aici doar de o comparaţie ajutătoare, şi nu despre un raport real. O situaţie cu relaţii complexe se produce atunci cînd individul îşi este sieşi subiect şi obiect al relaţiei apreciative, adică atunci cînd este nu numai cel care îşi provoacă necesităţile, dar şi cel care îndeplineşte funcţiile menite să satisfacă aceste necesităţi.

Deocamdată, primele noastre concluzii nu vor trebui să atingă chestiuni de detaliu. Important este însuşi faptul existenţei acestor manifestări ale structurilor personalităţilor, a manifestărilor, care au, neîndoielnic, un „sens" axiologic şi care, prin diferitele lor tipuri şi prin dialectica existentă, creează dinamica a ceea ce numim *comportare axiologică* (*behavior*).

APRECIEREA ŞI CUNOAŞTEREA

Existenţa oricărei necesităţi — de la cele fiziologice pînă la cele intelectuale, de la necesităţile de a primi pînă la necesităţile de a da — înseamnă întotdeauna pentru om un moment mobilizator, care obligă personalitatea să se adapteze unei situaţii date în sensul că regrupează şi „ierarhizează" în mod corespunzător funcţiile ei psihofizice şi ajunge la orientarea intenţională spre satisfacerea cerinţei date. Din acest „sindrom" complex, cel mai mult ne interesează, momentan, relaţia dintre cunoaştere şi apreciere : considerată ca problemă-cheie în axiologie, ea este rezolvată adesea în mod contradictoriu în literatura filozofică de specialitate.

Axiologia cunoaşte două rezolvări extreme ale raportului dintre cunoaştere şi apreciere : primul tip de rezolvare vede o deosebire esenţială între cunoaştere şi apreciere, al doilea tip de rezolvare le consideră pe amîndouă ca părţi organice componente ale raportului gnoseologic integral faţă de realitate. Între aceste rezolvări extreme există alte cîteva intermediare, care încearcă să evite această polarizare totală.

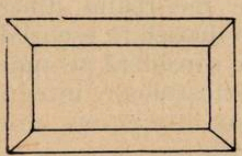
Diferendul este legat în mare măsură de varietatea definiţiilor date cunoaşterii. Dacă vom înţelege prin cunoaştere toate formele „reflectării subiective a realităţii obiective", ea va cuprinde nu numai datele şi manifestările intelectuale, dar şi pe cele emoţionale, instinctive, ba chiar şi opera artistică. Această definiţie largă a cunoaşterii nu este, desigur, o construcţie artificială; dimpotrivă, ne-am întîlnit cu ea şi cu variante de-ale ei şi în literatura marxistă.

Structura psihofizică a personalității are un sistem complex — de organe senzitive, cu care capătă informații despre sine și despre ceea ce o înconjoară. Ansamblul acestor informații nu constituie încă cunoașterea, după cum nu constituie nici aprecierea.

Prin cunoaștere înțelegem doar acele informații, deja prelucrate, care sînt „desubiectivizate" la maximum și în același timp verificate, adică sînt în concordanță cu situația obiectivă. (Nu trebuie să ne oprim asupra dificultății acestui postulat, a cărui înfăptuire este problema centrală a teoriei cunoașterii.) Pe o astfel de accepție a noțiunii de cunoaștere și pe aprofundarea ei se întemeiază structura științei.

Informațiile obținute au ca specific faptul că sînt întotdeauna amestecate cu elemente care nu provin nici de la obiect, nici de la subiect, ci sînt produsul raportului subiectiv-obiectiv. Din punctul de vedere al caracterului științific al cunoașterii, aceste elemente sînt considerate întotdeauna ca elemente care deranjează, ca iluzii. Francis Bacon le-a numit idoli și le-a împărțit în patru grupe (*specus*, *tribus*, *fori*, *theatri*). Teoria modernă, de exemplu opera lui Gombrich[9], se apropie de punctul de vedere mai obiectiv asupra acestor elemente „iluzionare", văzînd în ele una din manifestările capacității creatoare a speciei umane. În afară de aceasta trebuie să distingem între iluziile generale, care aparțin constatărilor antropologice, și iluziile individuale. În acest sens trebuie căutat și specificul capacităților de apreciere proprii omului și principiul *divisionis* între cunoaștere și apreciere.

De mai multe ori s-a insistat asupra faptului că simțurile omenești nu sînt organe pur fiziologice, ci „receptori intelectual-creatori". Tocmai datorită acestui caracter al lor ni se transmit nouă nu numai date pur fizice, care ne interesează, de exemplu, concepția fizică a realității. Toate informațiile sînt inevitabil „create" antropologic, ca și cum ar fi cuprinse într-un înveliș specific umanizator; prin intermediul acestui înveliș, informațiile își pierd „caracterul lor străin" și devin o parte componentă a lumii umane. Astfel și procesul percepției senzoriale este din punct de vedere filozofic un proces complex de acumulare intelectual-creatoare. E.H.Gombrich demonstrează aceasta pe exemplul figurilor reversibile simple, prin care poate arăta existența momentului estetic-creator și apreciativ într-o percepție vizuală foarte simplă.



Această imagine este percepută doar de puțini oameni ca un desen plan. Involuntar, capătă o formă plastică în cele din urmă predominantă. Se poate percepe ca un tablou în ramă, ca un abajur văzut de sus sau de jos, ca o privire într-un tunel pătrat, ca o piramidă retezată. Întreaga percepție umană are acest caracter. Omul este capabil, după cum a observat și Leonardo da Vinci, să perceapă un perete dărîmat ca pe un loc minunat; și aceasta nu este o iluzie pur individuală, deoarece aceeași percepție poate fi provocată și altuia și împreună cu el pot fi „citite" pe pereți și alte amănunte. Cînd privesc la un fotoliu , nu-l percep ca pe un obiect pur

[9] E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960.

fizic, ci ca fotoliul „meu" sau „al nostru", ca fotoliul pe care vreau să-l cumpăr, ca un fotoliu comod, bine lucrat etc[10]. Existenţa elementului apreciativ creator nu ar trebui însă considerată ca demonstrată, dacă se porneşte numai de la fenomenele percepţiei şi de la iluziile de percepţie (chiar generale, deci în esenţă antropologic constante). Exemplul cu percepţia figurilor reversibile l-am folosit pentru a demonstra relativ simplu prezenţa factorului subiectiv, care nu poate să nu fie subiectul apreciativ şi creator. Această realitate poate fi demonstrată practic şi în toate procesele şi manifestările psihice ale omului şi ale oamenilor, atît în sfera experienţei (de viaţă), cît şi în sfera comportării. Domeniul experienţei de viaţă subiectivă, începînd cu stările psihice elementare, emoţionale şi intenţionale, poartă un accent axiologic indispensabil, pentru că funcţia de bază a acestor stări psihice, care însoţesc viaţa spirituală, este de a provoca sau de a ajuta satisfacerea întregii game a necesităţilor personale. Mult mai evident este momentul axiologic în domeniul comportării omului începînd cu reacţiile elementare de mişcare, reacţiile mimice şi altele pînă la structurile complexe ale comportării verbale, conştiente.

Prezenţa momentului creator-apreciativ în comportarea umană se schimbă, desigur, neîncetat şi în intensitate, şi în intenţie după sistemul complex al necesităţilor, care de fiecare dată sînt altele şi care însoţesc întregul curs al vieţii oamenilor. Acest moment creator-apreciativ nu poate să lipsească din existenţa umană şi din practică : ele formează împreună ceea ce numim capacitatea de creaţie a omului.

Care este deci raportul dintre cunoaştere şi apreciere? Am văzut că amîndouă activităţile sînt forme de sine stătătoare a ceea ce în marxism se numeşte „reflectarea subiectivă a realităţii obiective". În cadrul acestei activităţi de reflectare globală proprie structurii personalităţii, cunoaşterea şi aprecierea îşi realizează funcţiile lor specifice : cunoaşterea înlesneşte omului să pună stăpînire pe realitate „aşa cum este ea", deci în aspectul ei „dessubiectivizat", care este necesar ştiinţei ; la rîndul ei, aprecierea înlesneşte omului să pună stăpînire pe realitatea „pentru sine" ; dar în fenomenul „pentru sine" şi în fiecare caz concret se împletesc în mod complex necesităţile (înclinaţiile, interesele etc.) ale omului-individ, ale omului-membru al diferitelor forme de comunităţi şi ale omului ca specie. Pentru ca atît cunoaşterea, cît şi aprecierea să-şi poată îndeplini menirea, se cere un anumit grad de maturizare filozofico-metodologică a subiectului, care să devină conştient de caracterele lor specifice, deci de forţa şi limitele uneia sau alteia din aceste activităţi. Apoi, pe baza autoreflexiunii, va putea fi urmărită şi folosită nu oscilaţia stihinic confuză, ci oscilaţia special orientată dintre cunoaştere şi apreciere, deoarece se va putea înţelege sensul negării şi al colaborării lor dialectice.

Din cauza complexităţii problemei, nu am menţionat încă faptul că prezenţa momentului apreciativ faţă de orice impuls din exterior sau din interior este o condiţie necesară pentru a-i simţi nevoia şi a-i acorda atenţie şi pentru a începe să-l însuşim în orice fel[11]. Hotărîrea pur intelectuală,

[10] Din capacitatea oamenilor de a percepe reies legităţile specifice ale percepţiei şi ale aprecierii estetice, mai ales estetica orientată fenomenologic. Compar. V. C. Aldrich, *Filozofia umenia*, Bratislava, 1968.

[11] Omul matur, de exemplu, nu poate să înveţe bine o limbă străină dacă această intenţie nu devine parte componentă a necesităţilor lui autentice individuale.

fără o angajare axiologică, nu este suficientă nici pentru realizarea celei mai simple intenții. Această atitudine inițială de condiționare o numesc *apreciere primară*. A doua fază a contactului cu fenomenul, obiectul etc. are loc prin interdependența mai mult sau mai puțin contradictorie dintre cunoașterea și aprecierea fenomenului sau a obiectului. Aprecierea finală, realizată pe baza cunoașterii multilaterale a lucrului și pe baza cercetării critice a atitudinii apreciative, o numesc *apreciere secundară*.

O situație deosebită este atunci cînd scopul „stăpînirii" obiectului este cunoașterea lui științifică. Și în acest caz se ajunge la negarea dialectică și la colaborarea dintre cunoaștere și apreciere. În această situație este necesară prezența continuă a subiectului care cunoaște, dar și apreciază, pentru că tocmai subiectul apreciativ trebuie să cîntărească cursul procesului de cunoaștere și în același timp să constate în ce măsură cunoașterea finală nu este influențată de participarea lui creatoare-axiologică, adică este maxim „dessubiectivizată"[12]. De aici rezultă necesitatea recunoașterii mai multor forme și tipuri de apreciere (de exemplu deosebirea dintre aprecierea calitativă și cea cantitativă, dintre aprecierea „sentimentală" și cea „intelectuală" etc.). Aceste aspecte sînt deosebit de importante pentru teorie și practică, însă deocamdată trebuie să le lăsăm deoparte.

În concluzie, la acest paragraf se cuvine, de asemenea, amintit că există o deosebire marcantă nu numai între cunoaștere și apreciere, dar și între apreciere și crearea valorilor. Rezultatul aprecierii este afirmația despre valoare, constatarea valorii. Rezultatul creării valorilor este valoarea sau nonvaloarea, care îndeplinește într-un anumit grad sau nu îndeplinește sarcina de a fi punctul de pornire al creației, respectiv intenția. La crearea valorilor, care este propriu-zis autorealizarea și obiectivizarea intenționată a omului, participă deopotrivă cunoașterea și aprecierea în interdependența lor dialectică, avînd funcția de mijloc ajutător pentru realizarea scopului. Crearea valorilor este un proces cu o structură destul de complexă, în care se îmbină activitățile de cunoaștere și de apreciere ale omului.

CARACTERISTICILE ONTOLOGICE ALE VALORII

Trecînd în revistă principalele teorii axiologice, am văzut că morfologia sau formele de existență ale valorii sînt destul de complexe. Problemele de tipul „unde este valoarea? "duc la o anumită simplificare. Un asemenea mod de abordare a influențat numeroase concepții axiologice din trecut. Unilateralitatea teoriilor de bază ale axiologiei arată indirect că valoarea trebuie observată și cercetată în structurile de relații în care se află în mod obișnuit în practica umană.

Am constatat că valoarea nu este nici o caracteristică obiectivă a lucrurilor, nici un rezultat arbitrar al necesităților subiective, ci este un

[12] Pentru exactitate trebuie să amintim că este o deosebire, fie chiar de nuanță, între subiectul care apreciază și subiectul cunoscător al valorii; această deosebire este importantă, de exemplu în munca artistico-istorică, unde se lucrează nu numai cu aprecierea operelor artistice, dar și cu cunoașterea valorilor lor în concepțiile altor teoreticieni și pe baza confruntării repetate cu situația reală.

produs specific al raportului subiectiv-obiectiv. Şi aceasta în mai multe sensuri. În primul rînd, valoarea este legată de organizarea antropologică a omului, care are capacitatea de a-şi însuşi realitatea într-un mod creator şi apreciativ specific lui. O altă caracteristică a valorii ca produs al raportului subiectiv-obiectiv constă în aceea că este condiţionată ontologic atît de natura obiectului , cît şi de caracterul subiectului, precum şi de specificul raportului dintre aceşti termeni. Teoretic nu pot fi susţinute acele încercări care deduc valoarea unui anumit obiect doar din structura acelui obiect ; mai vulnerabile sînt încercările de a condiţiona valoarea unui anumit obiect doar de atitudinea subiectivă (fie individuală, fie colectivă). Opuse acestor două concepţii „extreme" au apărut tot mai des încercări de a defini valoarea ca un raport. Dar, bineînţeles, nu putem fi de acord nici cu această concepţie, deoarece cuprinde o identificare a cauzelor cu efectul. Din faptul că valoarea este de origine şi de natură relaţională nu se poate conchide că ea este propriu-zis un raport, deoarece ar însemna să identificăm valoarea cu raportul de apreciere. În afară de aceasta, caracterul de relaţie al valorii nu trebuie să însemne relativitatea ei.

Structura relaţională, care este *magnus parens* al fiecărei valori, cuprinde ca parte componentă indispensabilă prezenţa unei anumite norme valorice, şi ea însăşi este expresia necesităţii, şi, legată de ea, norma formează împreună specificul fiecărui raport apreciativ dat, care poate fi adecvat, neadecvat sau complet greşit. Desfăşurarea actului de apreciere va fi de fiecare dată alta după norma folosită. Ilustrăm aceasta prin exemplul următor :

Într-un muzeu este expus un tablou abstract. Privitorul de rînd, obişnuit în pictură cu reflectarea realităţii, c o n s t a t ă că în acest tablou nu este nici o artă. Privitorul de altfel nu ştie sau nu a înţeles că tabloul respectiv ocupă un loc important în istoria artei plastice moderne a poporului. Din această situaţie decurg cîteva concluzii : mai întîi, înţelegerea pur subiectivă, în acest caz, a funcţiei sociale (estetice) a artei are ca rezultat aplicarea la tabloul dat a unor criterii (norme) incorecte ; în al doilea rînd, raportul apreciativ s-a realizat, dar nu adecvat ; în al treilea rînd, rezultatul acestui raport apreciativ nu ne dă indicaţii despre valoarea operei respective, ci doar despre autorul aprecierii ; în al patrulea rînd, pentru ca opera dată să fie apreciată „obiectiv", trebuie să se pornească de la funcţia socială (estetică) înţeleasă diferenţiat a artei şi trebuie să se folosească norma adecvată (banal spus : perele nu se pot aprecia prin folosirea normei de „portocale") ; în al cincilea rînd, prin folosirea normei adecvate (sau a mai multor norme adecvate) se dezvăluie valoarea „obiectivă" a tabloului, însă aceasta nu va fi „obiectivitatea" în sensul competenţei depline faţă de tablou (referitor la dimensiuni, material, culori etc.), pentru că valoarea, înţeleasă ontologic, nu este o calitate fizică, ci tocmai produsul constelaţiei relaţionale complexe subiectiv-obiectiv. În legătură cu originea relaţională a valorii sînt de menţionat cîteva caracteristici ale ei. Astfel, valoarea nu este niciodată ceva permanent, chiar dacă există valori care au un grad relativ ridicat de stabilitate — mai ales acelea legate de necesităţile omeneşti generale (de exemplu frumuseţea naturii, valoarea dragostei, a prieteniei). Toate valorile, fără excepţie, sînt supuse schimbărilor ca consecinţă a transformărilor datorate evoluţiei social-istorice ; totodată însă există tendinţa legică de stabilizare a lor ; oscilaţiile

de apreciere se întîlnesc, de regulă, la fenomenele sau lucrurile noi, unde apar adesea opinii apreciative contradictorii. Caracterul istoric schimbător al valorilor nu este acceptat de unele teorii axiologice de la care tocmai ar trebui să ne aşteptăm la aceasta. Astfel este, de exemplu, o parte a teoriei formaliste din estetică, care consideră suficient să se concentreze exclusiv asupra structurii operei artistice şi să nu ţină seama de contextul concret social-istoric în care fiinţează opera. Limite analoge au în domeniul eticii acele teorii juridico-normative care pornesc direct sau indirect de la metafizica normelor permanent valabile.

Faptul că valoarea este ceva schimbător decurge logic din legătura dialectică a valorii cu norma corespunzătoare. Valoarea este valoare numai în legătură cu norma respectivă sau cu privire la această normă. Dacă adesea în practică valoarea ni se înfăţişează ca ceva ţinînd permanent de obiect, în ceea ce priveşte norma este evident faptul că ne aflăm în faţa unui fenomen antropologic şi social-istoric. (Nu vom ţine seama aici de concepţiile obiectiv-idealiste care nu rezistă teoretic.) Normele ca expresie şi măsură a necesităţilor celor mai diferite, individuale, colective şi general-umane au un grad variat de durabilitate, dar toate, fără excepţie, sînt variabile, reflectînd şi exprimînd necesităţile existenţiale şi existente ale omului şi ale societăţii în istorie.

Normele, care nu sînt expresie şi măsură (criterii) ale unor necesităţi parţiale şi în general mai restrînse, ci exprimă măsura nevoilor personale, colective sau ale epocilor, le numim deobicei idealuri. Ontologic, între norme şi idealuri nu este o deosebire esenţială (cum se considera odată); între ele nu este nici o graniţă cantitativă sau calitativă pregnantă, de aceea deosebirea lor este adesea convenţională şi vrea să exprime, în primul rînd, faptul că idealul este o normă „mai globală", iar, în al doilea rînd, că are o situaţie privilegiată în „lumea" normelor subiectului individual sau colectiv dat, cu alte cuvinte, au deci o valoare mai mare dictată de un fel de supernormă nu întotdeauna conştientă[13].

Am dat astfel indirect un răspuns afirmativ şi la întrebarea: dacă şi normele pot fi obiectul unei aprecieri. Dar din faptul că şi normele pot avea, şi de obicei au, din punctul de vedere al programului de viaţă al indivizilor şi al colectivului, o valoare a lor — conform căreia pot fi caracterizate — nu trebuie să considerăm că normele sînt identice cu valorile sau invers, cum se mai afirmă uneori chiar în lucrări teoretice serioase. Valorile şi normele au deosebirile lor clare de funcţie, şi tocmai această deosebire, care se manifestă prin raportul dinamic şi dialectic dintre ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie, culminează cu nemulţumirea veşnic dinamizatoare a vieţii indivizilor şi a societăţilor. Din această sferă face parte şi contradicţia, des amintită şi mai ales folosită în practica socială, dintre realitate şi idealuri (adică dintre valorile realităţii şi normele faţă de care realitatea rămîne adesea în urmă).

În decursul analizelor noastre, al căror scop a fost să descriem şi să formulăm principalele părţi componente ale raportului de apreciere (unii vorbesc şi despre cîmpul de apreciere), anumite noţiuni au trecut de partea „subiectului", altele de partea „obiectului", iar altele se referă

[13] Cîndva, termenul de ideal se folosea în sensul de „scop al comportării în viaţă". Aici, incorect, după părerea mea, se identifică norma de comportare cu scopul comportării.

la natura raportului subiectiv-obiectiv. De partea subiectului sînt mai ales necesitatea, norma şi idealul, care reprezintă „participarea" subiectivă la structura complexă a raportului axiologic; de partea obiectului sînt mai ales diferitele funcţii pe care le îndeplineşte obiectul şi prin care, într-o anumită măsură, răspunde sau nu normelor respective. În ceea ce priveşte raportul subiectiv-obiectiv în apreciere (şi în cunoaşterea valorilor), el poate fi adecvat sau neadecvat. Din această componenţă a raportului axiologic decurge şi noţiunea uzuală a valorii, pe care o delimităm astfel: valoarea este calitatea funcţiei măsurată (definită) de o normă adecvată. Desigur, valoarea este definită astfel în sensul intersubiectiv („obiectiv"), spre deosebire de valoarea pur subiectivă, care are în toate formele şi în toate nivelurile practicii efectul său real, fiind parte componentă a aşa-zisei false conştiinţe.

IMPORTANŢA TEORETICĂ ŞI PRACTICĂ A AXIOLOGIEI

Am arătat că problematica axiologică modernă, în cea mai mare parte a cazurilor, este legată de aprofundarea şi concentrarea aspectului antropologic în filozofie. Se poate considera ca demonstrat faptul că omul prin chiar sistemul comportării sale axiologice exprimă cel mai autentic poziţia sa în lume. Practica umană este un loc de întîlnire a necesităţilor axiologice şi a funcţiilor importante axiologic, pentru că aproape în fiecare raport individual de apreciere participă şi momentele sociale, realizîndu-se astfel contradicţia dialectică dintre necesităţi şi funcţii, dintre norme şi valori de diverse proveniente, niveluri şi grade de adecvare.

Filozofia tradiţională a valorilor şi-a îndeplinit prin scopurile sale, mai ales metafizice, menirea sa principală în motivarea şi consolidarea concepţiei teocentriste despre lume. Chiar şi în cea mai veche istorie a filozofiei găsim însă şi alte tipuri de teorii axiologice, care relativizau sau contestau concepţia teocentristă despre lume şi care cuprindeau cu totul primitiv experienţa vieţii de fiecare zi, nedepăşind observaţiile şi generalizările. De aceea, considerăm că este important să nu identificăm filozofia tradiţională a valorilor cu axiologia, care ar fi trebuit să se formeze pe linia, la început, sporadică, mai tîrziu, mai puternică, a antropocentrismului concepţiei despre lume. O treaptă calitativ nouă în dezvoltarea acestei linii este prelucrarea categoriilor filozofico-antropologice, care revoluţionează formularea principalelor probleme filozofice şi înlesneşte o rezolvare nouă, mai adecvată, a problemelor centrale ale axiologiei. Înţelegerea tradiţională a raportului dintre subiect şi obiect — după care subiectul era împovărat de „păcatul strămoşesc" al creatorului de iluzii, iar obiectul era „cea de a treisprezecea cameră" veşnic închisă, misterioasă — nu a permis integrarea problematicii aprecierii şi a valorilor în mod pozitiv în sistemul problemelor filozofice moderne.

Desigur, aceasta nu înseamnă că în axiologie lucrurile au rămas pe loc. Dar a fost o muncă aproape exclusiv pe teme de aplicaţie. Aceeaşi situaţie poate fi consemnată şi în privinţa problemelor parţial axiologice sau a problemelor axiologice „cheie" în etică, estetică, în teoria juridică şi în economie. Cum însă aceste cercetări se sprijină de obicei doar pe

materialul disciplinelor ştiinţifice respective, în generalizările lor teoretice se găsesc şi lipsuri considerabile, care contrazic aspectul pretenţios teoretic din domeniul axiologiei generale.

O altă formă a prelucrării problemelor axiologice parţiale întîlnim, de exemplu, în psihologia personalităţii, în psihologia socială, în sociologie, psihiatrie[14], pedagogie şi în celelalte discipline, care prin orice mijloace sau metode se ocupă de comportarea oamenilor, de relaţiile umane, de cercetarea concepţiilor de apreciere a diferitelor aspecte ale vieţii şi practicii, de educarea şi aprecierea trăsăturilor de caracter ale omului etc.

Primul şi al doilea cerc de probleme nu pot fi restrînse, evident, doar la domeniul axiologiei. Ar fi cu totul nereal să considerăm că axiologia se va constitui ca o disciplină teoretică cu o structură bogată, care va studia şi va prelucra toate problemele referitoare la fenomenele axiologice. Ca să se poată presupune aşa ceva, ar trebui să existe mai mult decît o „cerinţă" teoretică a axiologiei; ar trebui să existe cerinţa unei astfel de urgenţe practice, care a ştiut să ajute la apariţia, instaurarea şi constituirea disciplinelor de tipul ciberneticii sau al teoriei informaţiei.

Totuşi, după părerea mea, axiologia este (respectiv poate fi) din punctul de vedere al filozofiei omului nu mai puţin realizată, pentru că este o cheie a „misterului" omului; pe de altă parte însă, sînt conştient şi de faptul că de mobilizarea reală a forţelor ştiinţifice şi a mijloacelor de rezolvare a anumitor probleme hotărăsc pînă în prezent, înainte de toate, factorii pragmatico-sociali (şi între ei mai ales factorii de putere).

De aceea, azi, abia dacă e posibil să se aştepte la mai mult decît la constituirea şi dezvoltarea axiologiei sub forma disciplinei filozofico-teoretice, care se va concentra asupra problemelor legate de categoriile de apreciere şi valoare, folosind în acest sens — sub forma revizuirii critice şi a integrării — rezultatele atît ale disciplinelor axiologice „aplicate", cît şi ale altor domenii ştiinţifice care cercetează fenomenele axiologice date.

S-a reuşit — chiar dacă foarte rudimentar — să se arate că fenomenele şi procesele axiologice fac parte din elementele cele mai caracteristice ale realităţii social-umane. Situaţiile umane şi sociale prin care trece omul în fiecare zi şi în practica istorică se oferă nu numai descrierii dezinteresate, dar în special înţelegerii adînci. Unul din aspectele esenţiale pentru această înţelegere este aplicarea cunoaşterii legităţilor axiologice, care domină (şi prin aceasta justifică) conţinutul şi scopul comportării umane. De aceea axiologia aparţine în mod categoric sistemului disciplinelor teoretice despre om.

[14] Comp. V. Vondrácek, *Hodnocení a jeho poruchy z hlediska psychiatrie*, Praga, 1964.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

CONCEPȚII DESPRE STATUTUL ȘTIINȚEI POLITICE ÎN ROMÂNIA PERIOADEI INTERBELICE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

În gîndirea social-politică românească, preocupările pentru statutul epistemologic al științei politice se afirmă cu destulă vigoare încă la exponenții strălucitei pleiade a gînditorilor pașoptiști. Astfel, **I. Heliade-Rădulescu** consideră politica, în spiritul tradiției filozofiei politice a antichității eline, ca „știința ce se ocupă despre binele material și moral al societății", iar Simion Bărnuțiu se ocupă de această problemă încă în teza sa de doctorat, *Argumente de jurisprudență și de știință politică*, susținută în 1854 la Pavia, și, în special, în introducerea la cursul său *Dereptul naturale public*, unde întemeiază știința politică pe ideea dreptului natural sau rațional și, cu deosebire, pe ideea libertății. Pentru savantul și patriotul transilvănean, știința politică — știință a statului prin excelență — trebuie să îndeplinească, pe lîngă sarcinile sale explicative, și funcții normative și practic-politice, servind libertatea și republica democratică și punîndu-se în slujba luminării politice-ideologice a națiunii.

Aceste preocupări sporesc în intensitate și amploare după primul război mondial, sub impulsul unor factori diferiți (unii social-politici și ideologici, alții ținînd însă și de procesul însuși al dezvoltării științelor sociale), dar în primul rînd condiționate de cerințele nou apărute în fața claselor guvernante în urma realizării statului național unitar și ca urmare a puternicelor frămîntări social-politice care caracterizează întreaga perioadă interbelică. În articolul de față, vom degaja cîteva dintre pozițiile afirmate cu privire la condiția epistemologică și la finalitatea practică a științei politice de unii gînditori burghezi care s-au preocupat în mod expres de această problemă.

★

Rev. filoz., *16*, 2, p. 219—231, București, 1969

Sociologul şi socio-psihologul **D. Drăghicescu** a abordat în preocupările sale şi problema ştiinţei politice, fără a-i acorda însă o atenţie deosebită. Dintr-o lucrare a sa consacrată problemei partidelor politice şi claselor sociale de la noi[1], în care aducea şi soluţii de corectare sau „înnoire" a liberalismului român, Drăghicescu ne lasă să întrevedem opinia sa despre ştiinţa politică: ea ar trebui să realizeze un studiu *obiectiv* şi *critic* al realităţilor social-politice, o „analiză sinceră a aspiraţiilor multiple şi schimbătoare ce stăpînesc vremea noastră" (p. 3). În acelaşi timp, ea ar putea să contribuie la stabilirea unui „criteriu obiectiv de principii sociale şi etice" (p. 5), care să ne ajute la o justă şi întemeiată apreciere a personalităţilor.

Există, de asemenea, în lucrarea sa, chiar dacă nu afirmată în modul cel mai explicit, o distincţie operată între ştiinţa politică şi arta politică, o intenţie de precizare a sarcinilor lor specifice. Drăghicescu consideră că, aşa cum ar atesta experienţa popoarelor, arta politică este arta de a adapta structura societăţii, în toate ramurile ei de activitate, la idealul de dreptate, de moralitate şi de progres, care frămîntă sufletul şi în care se oglindesc aspiraţiile mulţimii, ca şi meditaţiile cugetătorilor (p. 5—6). Iar secretul adevăratei arte politice, capacitatea de a guverna constau în iniţiativa îndrăzneaţă de *a concepe* şi *înfăptui* reformele corespunzătoare nevoilor vremii, văzute într-un larg spirit democratic (p. 6). Rostul studiului obiectiv şi totodată critic pe care trebuie să-l reprezinte *ştiinţa* politică este tocmai acela de a furniza material de gîndire, orientări limpezi şi eficace pentru *arta* politică, cu alte cuvinte de a orienta şi fundamenta acţiunea politică.

Un loc deosebit în această serie de învăţaţi români, care s-au preocupat de specificul şi destinele ştiinţei politice, ocupă, fără îndoială, **Dimitrie Gusti**, personalitate de frunte în sociologia şi cultura românească dintre cele două războaie mondiale, întemeietor şi conducător al Şcolii de sociologie de la Bucureşti, şcoală ce şi-a cîştigat o binemeritată recunoaştere internaţională. În *Cuvînt înainte* la primul volum din *Sociologia militans*, D. Gusti sublinia că el dă „ştiinţei politicii o interpretare care depăşeşte cu totul accepţia obişnuită tradiţională"[2]; şi această pretenţie este, în mare măsură, justificată.

Dar, înainte de a intra în expunerea sistemului său, dorim să menţionăm că în opera sa întîlnim denumiri şi poziţii, dintre care unele fac, cel puţin în detalii, notă discordantă cu concepţia implicată în sistem. Astfel, în diferitele studii din lucrarea menţionată întîlnim folosită noţiunea de ştiinţă politică în accepţia ei curentă (p. 102, 107, de exemplu), după cum întîlnim şi expresiile „politica ştiinţifică" (p. 99, 123) — tot în sens de ştiinţă politică, sub influenţa, pesemne, a denumirii germane, uzitate încă şi astăzi (*wissenschaftliche Politik*) — şi „filozofia politică clasică" (p. 131); interesant este iarăşi că, aproape totdeauna, acestora le asociază dreptul public. Într-un mod asemănător se prezintă lucrurile cu conceptul de ştiinţă politică normativă. În studiul consacrat partidului politic,

[1] D. Drăghicescu, *Partide politice şi clase sociale*, Bucureşti, 1922. Indicaţiile din text trimit la această lucrare.

[2] D. Gusti, *Sociologia militans. Introducere în sociologia politică*, I. Edit. Institutului Social Român, Bucureşti, 1935. Indicaţiile din text trimit la această lucrare.

D. Gusti afirmă că nu va face ştiinţă politică normativă, adică o ştiinţă care să formuleze norme sau reţete de acţiune pentru omul politic, valabile în toate situaţiile sau doar în anumite situaţii date. O astfel de ştiinţă politică normativă, spune el, nici nu este posibilă. „Politica ştiinţifică — conchide aci cunoscutul sociolog — nu-şi asumă obligaţia a da directive şi imperative cum să se conducă afacerile statului, ea însă poate perfect de bine şi trebuie să explice cum se conduc aceste afaceri şi dacă se conduc bine" (p. 123). Cu alte cuvinte, ştiinţa politică cercetează realitatea politică, o explică, dar se şi pronunţă asupra valorii şi eficienţei acţiunii politice analizate. Acest sens al normativităţii ştiinţei politice este apropiat de cel care ar putea fi acceptat astăzi. Distincţia dintre ştiinţa politică şi arta politică este, în aprecierea sa, relativă. Şi aceasta pentru că teoria şi practica nu sînt lucruri care se exclud : teoria este totdeauna o practică virtuală, pe cînd practica este totdeauna o teorie latentă. „Politica în mîna lui Pericle a fost artă, pe cînd în mîna lui Aristotele a fost ştiinţă". De fapt, ideea joncţiunii dintre teorie şi practică a constituit un jalon permanent al concepţiei şi activităţii sale.

Interesantă ni se pare şi modalitatea abordării specificităţii teoriei politice şi, prin analogie, a ştiinţei politice (pentru că, uneori, în textul gustian conceptele de teorie, doctrină şi ştiinţă politică se suprapun). Spre deosebire de teoriile din domeniul ştiinţelor naturale, doctrina politică are veşnic tendinţa de a se înfăptui ; teoria politică tinde să devină realitate, să modifice, să modeleze realitatea pe care o cercetează (şi citează, *exempli gratia*, teoriile constituţionale ale lui Locke, Blackstone, Montesquieu, Rousseau). Tocmai datorită acestei tendinţe inerente doctrinei politice de a se insera în realitatea socială, devenind o componentă *activă* a ei, se impune necesitatea unei analize care să discearnă cu atenţie care este adevărul şi care este eroarea cuprinse în ea. „Eroarea este primejdioasă şi adevărul este binefăcător pentru că totdeauna o construcţiune ştiinţifică politică indică şi impune o anumită atitudine practică" (p. 100). De aici s-ar putea deduce ideea interesantă că, spre deosebire de alte ramuri ale cunoaşterii, teoria politică, chiar cînd este o „construcţiune ştiinţifică", implică o anumită atitudine practică.

În atmosfera vulcanică, de adîncă criză şi puternice lupte sociale din anii imediat următori primului război mondial, Gusti este printre cei care înţeleg că se impune o cotitură ; el o vede pe linia reformismului democratic burghez. Dar, spre deosebire de alţii, el înţelege să pună în slujba „reformei sociale" ştiinţa socială, competenţa organizată. „Organizarea competenţei", subliniază el, este cea mai urgentă şi mai importantă datorie naţională şi socială. O astfel de organizare este, scria el în anii 1918—1919, mult mai necesară în România decît în alte state, pentru că pătura conducătoare românească, cu puţine excepţii, este condusă fie de rutină — fără idei şi fără informaţii, alteori, în cazuri mai favorabile, de empirism — adică de informaţii nesistematice, fără idei şi, în cazul cel mai bun, de utopism sentimental — adică de idei împrumutate din simpatie, fără informaţii serioase. „Competenţa organizată este ştiinţa pusă în serviciul socializării legislaţiei, a sistematizării şi a conducerii voinţei sociale generale" (p. 19). Denunţînd caracterul interesat al competenţei propriu-zis profesioniste, el se pronunţă în favoarea „competenţei dezinteresate" a oamenilor de ştiinţă (specialiştilor), adevăratul organ al reformei sociale,

care presupune, în primul rînd, cunoaşterea riguros ştiinţifică a naţiunii. În această perspectivă plasează el rolul sociologiei ştiinţifice, monografice, al întregii ştiinţe sociale în fundamentarea politicii şi administraţiei. „O politică temeinică — nota Gusti cu deplină pertinenţă — nu este posibilă... fără cunoaşterea aprofundată a tendinţelor reale de evoluţie socială. Prin această cunoaştere, monografia sociologică dă politicii un nou temei şi o pune în conformitate cu realităţile" (p. 86). Ideea fundamentării politicii prin cunoştinţa sociologică străbate întreaga sa operă, revenind mereu ca un laitmotiv. Pentru a o justifica, recurge chiar şi la definiţia dată politicii de către Althusius, care, spune Gusti, pentru prima oară în istoria gîndirii desemnează viaţa societăţii *largo sensu* (şi nu numai societatea politică organizată a statului) ca domeniu al „Politicii". Într-o astfel de perspectivă, politica, în înţelesul de ştiinţă socială normativă, nu se poate mărgini la cercetarea organizaţiei statale, ci trebuie să vizeze naţiunea. Cuprinzînd în sfera cercetărilor ei importantele probleme ale statului, politica le depăşeşte însă, îmbrăţişînd toate domeniile creatoare de valori sociale naţionale : spirituale, economice, juridice şi, propriu-zis, politice. Politica devine, în concepţia sa, „ştiinţa creaţiei valorilor sociale totale naţionale, în direcţia apropierii lor de idealul etic, al personalităţii sociale, capabilă de creare" (p. VIII). Politica, astfel înţeleasă, este, aşadar, ştiinţa care înlesneşte înfăptuirea idealului etic. Ea este o doctrină *creatoare de mijloace* pentru realizarea scopului suprem al existenţei umane şi sociale, care este norma normelor şi valoarea valorilor, adică idealul. Problema centrală a politicii constă în sistemul de străduinţe pentru formarea personalităţii sociale tip, care este naţiunea, şi în maximum de sforţări pentru producerea valorilor naţionale particulare, care, alături de acelea ale celorlalte naţiuni, să strălucească prin originalitate, în aşa fel ca toate la un loc să formeze acea imensă personalitate universală, care este Umanitatea. Pentru Gusti, de altfel, cercetările monografice trebuie să aibă ca rezultat final „ştiinţa, politica şi etica naţiunii" (p. 89).

Dar politica este, pentru sociologul român, doar o piesă într-un sistem cognitiv prin care se traduce dialectica realului şi idealului. „Sistemul de cunoaştere integrală a vieţii sociale porneşte de la realitate ca să ajungă la ideal şi la posibilităţile de realizare a idealului. Sociologia — conchide Gusti — se întregeşte astfel cu etica şi politica" (p. 86).

Să ne apropiem însă mai mult de acest sistem, sesizîndu-i articulaţia internă. El a fost stabilit, ca prolegomene, încă din 1909 şi reluat apoi în numeroase alte lucrări. În concepţia lui D. Gusti, ştiinţele sociale se structurează arhitectonic într-un sistem bine articulat. Folosind criteriul judecăţilor pe care le exprimă ştiinţa respectivă, Gusti împarte ştiinţele sociale în ştiinţe explicative şi normative; ştiinţe normative sînt etica şi politica. În rîndul ştiinţelor explicative sînt integrate, alături de sociologie şi în strînsă interacţiune cu aceasta, ştiinţele specializate, particulare, ca economia politică, dreptul* etc. În funcţie de metoda folosită, „statică" sau „dinamică", ştiinţele explicative sînt şi ele statice sau dinamice (aici înglobează istoria universală şi „istoriile

* Pentru Gusti, „ştiinţa dreptului este o ştiinţă socială şi nu pur formal-tehnică" (p. 105)' El se asociază astfel precursorilor şi reprezentanţilor direcţiei „dreptului social" (Hauriou, Lambert, Bourgeois, Bouglé, Lévy, Saleilles, Gény şi Eugen Ehrlich), pe care-i şi citează.

particulare ale fenomenelor sociale parțiale"). Ansamblul tuturor acestor științe alcătuiește ceea ce Gusti numește „știința socială". În cadrul acesteia, științele explicative, și în primul rînd sociologia ca știință explicativă, statică, integrală, furnizează cunoașterea realității sociale, constituind baza eticii și politicii. Din analiza realității sociale se degajează unele tendințe ce se întruchipează în idealul social, ideal care constituie obiectul eticii, iar „realizarea pozitivă a idealului social este misiunea unei noi discipline: aceea a *politicii*, considerată ca un sistem de mijloace necesare pentru a realiza valorile și normele realității sociale viitoare" [3]. Științele sociale — sociologia, etica, politica — se constituie în sistemul gustian ca o serie riguros logică, fiecare dintre ele este o consecință logică a celor care o precedează, după cum fiecare știință care precedează reprezintă ipoteza metodologică a celei ce urmează. Dacă sociologia și științele sociale explicative arată ceea ce este, etica prescrie ceea ce trebuie să fie, iar politica mijloacele prin care ceea ce este se poate transforma în ceea ce trebuie să fie.

Cum ajunge D. Gusti la structura acestui sistem? Conceptul-pivot în a sa *sociologia cogitans* este, cum se știe, acela de voință socială. Aceasta poate fi cercetată și înțeleasă ca fenomen, ca fapt, ca ceva devenit, ori ca proces, eveniment, ca ceva care devine. Starea-fenomen a voinței sociale este obiectul științelor sociale și al sociologiei; procesul de dezvoltare a voinței sociale este obiectul politicii și al eticii. „Științele sociale și sociologia se ocupă cu cunoașterea cauzală a voinței sociale ca fapt, fenomen. Politica și etica se ocupă cu valorizarea voinței sociale ca activitate, proces de manifestare, în vederea aprecierii scopurilor ei" (p. 33). Științele sociale, ca și sociologia, ca științe explicative, constată și lămuresc cauzal fenomenele sociale ca realitate socială; ele nu se ocupă și nu se pot ocupa de faptul dacă această realitate are o valoare și care anume. Politica (și etica), dimpotrivă, își pun întrebarea dacă realitatea socială are vreo valoare și care anume, dacă acest proces de apreciere este întemeiat și pentru ce și, mai ales, dacă actualitatea socială *posibilă*, pe care o redă sinteza sociologiei, este realizabilă prin activitatea voinței și cum anume. Spre deosebire de științele sociale particulare și sociologice, care se ocupă de lumea socială „așa cum este ea în mod necesar", politica și etica se ocupă de această lume socială „așa cum ea în mod necesar trebuie să fie". Voința, în esența ei intimă, urmărind să-și realizeze scopurile și valorile, tinde necontenit, subliniază Gusti, a se realiza printr-o continuă afirmare de putere, printr-o continuă cucerire de putere; prin putere, voința își realizează valorile sociale de ordin sufletesc, economic, juridic și politic. „Această tendință de realizare a voinței formează, *în aprecierea ei normativă*, obiectul politicii ca știință și al eticii" (p. 34 — *subl. ns.*).

Așadar, politica este o știință *normativă*; dacă științele sociale particulare și sociologia, precizează autorul analizat, au de-a face cu valori de cunoștință, adică cu valori care exprimă o explicație (lucrul este adică așa, și nu altfel), politica și etica au de-a face cu „valori de judecată", care exprimă o apreciere (adică lucrul acesta, care este așa cum este, ar

[3] D. Gusti, *La science de la réalité sociale*, Paris, Alcan, 1941, p. 25; cf. și *op. cit.*, p. 34 și 38.

putea fi, trebuie să fie şi altfel). Valoarea supremă în politică, norma fundamentală în funcţie de care se judecă (apreciază) manifestările vieţii sociale este dreptatea, mai precis dreptatea politică, înţeleasă ca armonie a scopurilor sociale, naţionale şi umanitare. În spiritul idealismului axiologic care absolutizează valorile morale, concepute într-o perspectivă anistorică, ca „eterne", D. Gusti socoteşte scopurile şi valorile politicii ca relative, avînd semnificaţie etică în măsura în care ele se subordonează valorilor etice absolute (valoarea personalităţii şi valoarea culturii) şi le servesc. Există, aşadar, în acest sistem, o distincţie între normativitatea politicii şi cea a eticii : politica indică prin aplicarea normei politice realizarea analitică a valorilor sociale *particulare*, pe cînd etica formulează valorile şi normele *absolute*. Apare, credem, destul de clar ideea ierarhizării ştiinţelor (falsă în principiu), în sensul subordonării politicii faţă de etică : politica elaborează şi exprimă doar sistemul mijloacelor pentru realizarea valorilor şi normelor sociale şi etice.

Dar, în concepţia gustiană, politica nu este doar o disciplină normativă, ci şi una *practică*. Ca şi etica, politica are sarcina de a cerceta, în cazuri concrete, viaţa socială, urmărind în ce măsură scopurile şi valorile acesteia sînt în acord sau în conflict cu norma fundamentală a politicii, cu valorile absolute ale eticii. Şi cum în viaţa socială practică, subliniază Gusti, scopurile şi valorile voinţei sînt departe de a se conforma normei dreptăţii şi ideilor personalităţii şi culturii, se impune educarea, formarea voinţei sociale în această direcţie. Aceasta ar reprezenta obiectul şi sarcina unei discipline noi, care încheie şi încununează finalitatea sistemului, pedagogia voinţei sociale (sau pedagogia socială — ideea care a preocupat filozofia politică de la Platon la neokantieni).

Concepţia lui Gusti despre ştiinţa politică depăşeşte într-adevăr accepţia ei tradiţională. Ea rezervă ştiinţei politice un statut de disciplină exclusiv normativă, privînd-o de sarcina — pe care n-a încetat însă niciodată să şi-o asume — de a studia şi explica fenomenele politice. Tocmai de aceea o considerăm o soluţie extremistă, care nesocoteşte, pe de o parte, întreaga tradiţie a dezvoltării ştiinţei politice, ignorînd, pe de altă parte, cerinţele epistemologice ale disciplinei. Poziţia sa are avantajul de a sublinia caracterul normativ şi practic al ştiinţei politice. Însă, în sistemul său, explicativul şi normativul sînt izolate ca sfere absolut distincte, întruchipate în dicipline autonome. Sarcina *explicaţiei* fenomenului politic îi revine sociologiei, mai precis *sociologiei politice*. De altfel, primul volum al cărţii *Sociologia militans* este subintitulat *Introducere în sociologia politică*, chiar dacă în *Cuvînt înainte* el comite o nouă inconsecvenţă terminologică cînd socoteşte că studiile din volum, în unitatea lor logică, reprezintă o *Introducere în ştiinţa politicii*. În realitate, volumul cuprinde studii de sociologie politică, dar există, cel puţin în capitolul al III-lea (Instituţii de politică a culturii), şi elemente ce s-ar putea numi — în spiritul sistemului gustian — de ştiinţă politică. D. Gusti prezenta *Sociologia militans* ca o prefaţă la alte trei volume, ce urmau să trateze, pe rînd, ştiinţa sociologiei, ştiinţa eticii şi ştiinţa politicii, care însă, se ştie, n-au apărut. Poziţia lui D. Gusti nu este totuşi singulară; puncte de vedere apropiate au fost exprimate — e drept, după el — mai ales de către sociologi vest-germani, care vor opera

o distincție destul de netă între sociologia politică — cu sarcini pur descriptive și explicative — și știința politică, disciplină prin excelență critică și practică. Dezvoltarea științelor și diferențierea lor ne dau posibilitatea să privim astăzi într-o lumină nouă exigențele sistemului gustian, considerînd, poate, pe autorul său un precursor imediat al specializării unei științe politice teoretice-explicative și a unei praxiologii politice, ca disciplină nemijlocit normativă și practică.

Concepția distinsului sociolog **Petre Andrei**, despre obiectul și natura științei politice reiese din lucrările sale de sociologie generală, ca și din considerațiile introduse în paragraful consacrat valorilor politice din cunoscuta sa monografie închinată filozofiei valorii; lucrarea specială dedicată fenomenului politic (*Politica socială*), așteptată cu mult interes, s-a pierdut în împrejurările tragice ale morții sale.

Pornind de la faptul că pînă la Comte și cercetările sociologice s-au întreprins sub stindardul științei politice, Petre Andrei recunoaște că întrebuințarea acestui nume era în bună măsură justificată, din moment ce statul, elementele și funcțiile lui constituiau obiectul principal al acestor cercetări. În condițiile existenței sociologiei, ca știință constituită, politica — subliniază profesorul ieșean — reprezintă o știință particulară, mai mult chiar, nu este decît „o parte a sociologiei". Obiectul ei îl constituie „statul, adică forma de organizare a autorității constrîngătoare și legiuitoare" [4]. Ca parte a sociologiei, e firesc ca politica să urmeze statutul epistemologic al acesteia: este, prin urmare, o știință explicativă, și nu normativă; deși operează cu valori umane, ea nu recurge la valorificare. În spiritul lui H. Rickert, el distinge între valorificarea practică și raportarea teoretică la valori, accentuînd că „constatarea și cunoașterea valorii nu se confundă cu recunoașterea sau aprecierea ei" [5]. Chiar în științele sociale și politice, unde subiectivul și obiectivul sînt mai greu de delimitat — sublinia sociologul român, formulînd cerința obiectivității — , „trebuie să se înlăture tot ceea ce ar fi inspirat de pasiune, făcînd o clară demarcațiune între *punerea unei probleme, cunoașterea faptelor și aprecierea lor*" [6].

În *Filozofia valorii*, care, se știe, a fost redactată în 1918, concepția sa în problema urmărită stătea sub semnul influenței încă puternice a profesorului său D. Gusti. P. Andrei vorbește și aici de știința politică, menționînd chiar că atunci cînd vorbește despre valori politice are în vedere „valorile stabilite de știința politică" [7]. Influențat de concepția idealistă dominantă care subordonează valorile politice celor etice, el conchide, citîndu-l pe Gusti, că „politica de altminteri ca știință este în dependență de o altă știință, de etică, căci ea nu are alt rost decît de a studia procesul de realizare a valorilor indicate de etică "[8]. Ni se pare însă că această concepție a fost depășită de P. Andrei prin cea mai sus menționată, afirmată în a sa *Sociologie generală*.

---

[4] P. Andrei, *Sociologia generală*, Craiova, Edit. Scrisul românesc, 1936, p. 46.

[5] *Ibidem*, p. 161.

[6] *Ibidem*, p. 8.

[7] P. Andrei, *Filozofia valorii*, București, 1945, p. 154.

[8] *Ibidem*, p. 161.

Concepţia lui **Traian Brăileanu**[9] se situează, într-un sens, la antipodul celei gustiene. El se află atît sub influenţa pozitivismului, vechi şi nou (Comte şi Mach), cît şi sub aceea a teoriilor lui Gumplowicz, Mosca, Pareto şi Max Weber.

El însuşi se reclamă de la această direcţie „realistă" din ştiinţa politică, direcţie care s-a manifestat în opoziţie deschisă cu concepţia juridică a statului; această direcţie, spune Brăileanu, „poate fi descoperită în toate ţările civilizate ca o reacţiune împotriva teoriilor juridice raţionaliste pe de o parte şi a «speculaţiilor sociologice» pe de altă parte". El explicitează bagajul teoretico-ideologic al direcţiei la care aderă, caracterizînd-o prin „susţinerea inegalităţii naturale în societate şi mai ales în stat; afirmarea dependenţei structurii statelor de rasă şi mediul geografic; afirmarea că statul e produsul luptelor dintre comunităţi", respectiv, mai mult rezultatul luptelor între rase, decît între clase sociale (p. 14). Brăileanu îmbrăţişează, aşadar, ideile rasismului, darvinismului social şi ale elitismului politic, pe care le va pune ulterior la baza orientării sale ideologice fasciste.

După cum însuşi declara, el urmăreşte să izoleze fenomenele politice de celelalte categorii de fenomene sociale, pentru a degaja „energia politică pură", adică statul (p. XII), pentru a ajunge la conceptul deslușit al „statului" ca obiect al ştiinţei politice. „Ştiinţa politică constată existenţa statelor şi analizează condiţiile în care această formă socială se naşte şi se menţine" (p. XIV).

Într-o expresie mai generală şi într-o perspectivă mai sociologizantă, ştiinţa politică ar avea ca obiect „forma politică", care se desprinde de alte forme sociale „prin faptul că structura ei e determinată de raporturile intercomunitare, de tensiunea sau antagonismul între societăţile care năzuiesc a se constitui şi menţine ca forme autonome (suverane) faţă de alte societăţi" (p. 18). În această formulare apar clar atît influenţa social-darvinismului, cît şi înrîurirea lui Carl Schmitt în înţelegerea esenţei politicului. Ştiinţa politică ar tinde să explice „forma politică", să degajeze legile statice şi dinamice ale sistemului politic (privite din unghiul de vedere al dependenţei ordinii politice interne de antagonismul extern).

Această ştiinţă politică, previne Brăileanu, va năzui să-şi îngrădească bine domeniul de cercetare împotriva teoriilor umanitariste şi pacifiste, împotriva concepţiei culturale, morale, economice etc. a „statului". El porneşte deci de la o premisă net afirmată: excluderea unor teorii (mai ales umanitariste şi pacifiste, şi în primul rînd a marxismului) în favoarea altora, pe care le concepe ca model. În acelaşi timp afirmă că „toate judecăţile de valoare, toate dorinţele şi părerile subiective, toate speculaţiunile asupra evoluţiei omenirii vor trebui izgonite din domeniul ştiinţei politice" (p. XV). Deşi născută din interese practice, politica, notează Brăileanu, şi-a dobîndit rangul de ştiinţă numai prin desprinderea treptată de interesele practice nemijlocite. Ştiinţa politică va exclude din sînul său orice teorie normativă, orice preocupare de a

[9] T. Brăileanu, *Politica*, Cernăuţi, 1928. Indicaţiile paginale din text trimit la această lucrare.

da norme sau reguli pentru acţiunea individului într-un anumit sistem concret; ea nu va da prescripţii pentru *arta de guvernare*.

Luată în sine, ideea este acceptabilă. Reproşînd tratatelor obişnuite de politică faptul că, de regulă, sau confundă şi identifică politica cu sociologia, sau o definesc ca artă socială, ca teorie menită să dea formule de acţiune, el pretinde a fi trasat limite destul de lămurite între ştiinţa politică şi arta politică. Într-adevăr, Brăileanu separă net „ştiinţa politică" de „arta politică" (lucrarea sa e împărţită în aceste două părţi distincte), intenţionînd, în primul rînd, prin aceasta, să opună „ştiinţa politică" a epocii imperialiste (caracterizată prin „realism") tuturor teoriilor „unilaterale" (printre care vizează în primul rînd marxismul) şi utopiilor (marxismul e prezentat ca o „utopie raţionalizată"). Ştiinţa politică este, după Brăileanu, cea mai importantă ştiinţă socială particulară; ea are raporturi strînse cu toate ştiinţele care se ocupă de om. În jurul ei se grupează o serie de ştiinţe auxiliare: istoria politică, geografia politică, economia politică, psihologia politică etc., iar cea mai apropiată ştiinţă auxiliară ei este antropologia politică (menită să evidenţieze importanţa rasei ca factor politic). Consideraţiile sale epistemologice sînt plasate, după cum s-a putut constata, într-un context ideologic net reacţionar, rasist, cu deosebire antimarxist, care anunţă pe viitorul doctrinar fascist.

În separarea netă a elementului explicativ de cel normativ, operată de Brăileanu, se îmbină neînţelegerea elementară a specificului politicii cu ipocrizia obiectivistă ridicată la rangul de postulat epistemologic fundamental; propriul său exemplu o confirmă.

Petre Ghiaţă s-a apropiat de aspectele teoretice ale domeniului politicii atît prin lucrarea ale cărei idei le vom comenta[10], cît şi prin altele (de pildă o sinteză eclectică privind problema claselor sociale); el este şi autorul unei istorii a doctrinelor politice, fără valoare ştiinţifică însă şi la nivel de popularizare. În *Arta politică*, P. Ghiaţă abordează probleme privind statutul şi funcţiile ştiinţei politice, ceea ce ne-a determinat să-l alăturăm autorilor analizaţi.

În problema obiectului ştiinţei politice, formulările sale nu sînt riguros consecvente: într-o perspectivă mai mult antropologică, el defineşte întîi obiectul de cercetare al politicii ca fiind „omul în raporturile sale cu mediul ambiant; mediul organizat, însă sub forma entităţii — Stat", cu alte cuvinte, raporturile dintre individ şi stat (p. 7). Într-o altă formulare, mai cuprinzătoare şi, socotim, mai inspirată, el vorbeşte de cercetarea structurii, genezei şi a funcţiei fenomenelor politice (p. 8). Ştiinţa politică studiază atît prezentul, pe baza observaţiilor nemijlocite, cît şi trecutul, prin medierea materialului istoric oferit, mai ales, de istoria politică: „Politica — ca orice ştiinţă, fără a avea rigurozitatea ştiinţelor exacte — explică ceea ce este, deducînd cauzal succesiunea fenomenelor; desprinde, însă, probabilităţi pentru aspectul şi dezvoltarea lor ulterioară" (p. 7 — 8). Ştiinţa politică înregistrează deci şi explică prin cauze, prin descifrarea succesiunilor cauzale, dar, cum se va vedea şi mai departe, ea nu ajunge la formularea legilor; de aceea „probabilităţile"

[10] P. Ghiaţă, *Arta politică*, Bucureşti, Edit. „Ideia", 1 938. Indicaţiile din text trimit la această lucrare.

previziunii ne apar destul de nesigure. Tributar unei prejudecăți aproape generalizate (care mai este activă și astăzi, fiind intens alimentată de neopozitivism), după care domeniul legitim al judecăților de valoare ar fi exclusiv acela al eticii, Ghiață subliniază foarte net constatarea că știința politică nu formulează, în nici un chip, judecăți de valoare, care ar „impieta domeniul eticii". În acest sens, exemplifică el, știința politică nu prețuiește oligarhia sau detestă democrația și viceversa; „ea constată modul lor de formațiune, rolul, trasează normele (!) după care evoluează și încearcă să le fixeze caracteristicile, diferențiindu-le" (p. 8). În această perspectivă, partidele și oamenii politici trebuie să apară cercetătorului „ca simple instrumente", prin care viața politică își exprimă și înfăptuiește imperativele. Asupra acestor instrumente, „în strict obiectivism" (adică obiectivitate, vrea să spună), știința nu face nici un fel de aprecieri, favorabile sau nefavorabile, ci le subliniază fizionomia, reliefînd-o cît mai exact.

Întemeindu-se pe această metodă „obiectivă", știința politică poate formula o serie de *principii* călăuzitoare pentru cei care activează în mediul politico-social. Aceste principii, spune Ghiață, n-au „rigiditatea" (poate, rigurozitatea) și valoarea practică proprii legilor ce guvernează lumea științelor exacte; „principiile politice sînt regizate de un accentuat relativism" (p. 8). De aceea, „mînuirea lor în aplicațiunile vieții practice" constituie o adevărată artă, *arta politică*. Prin urmare, știința politică nu accede la descoperirea și formularea legilor domeniului pe care îl cercetează (dacă piedica stă în natura obiectului cercetat sau în specificitatea cunoașterii, autorul nu ne spune); ea poate elabora doar principii, mai puțin sigure și eficiente decît legile științelor exacte. Dincolo de nota sceptic-indeterministă a afirmațiilor remarcăm și denunțăm o confuzie, ce ni se pare fundamentală : se identifică legile obiective ale domeniului politic, ca sferă a socialului, cu principiile *acțiunii* politice, care, în realitate, trebuie să se întemeieze pe legile descifrate ale funcțiunii și dezvoltării politicului. În formularea autorului, arta politică urmărește să dezvolte la maximum însușirile individuale în cadrul colectivității și să asigure un „plus" de bunăstare (sub toate raporturile, dar mai ales economic) *condițiilor prezente* — formulare anistorică și idealizantă, dar care, totuși, nu este prea departe de sesizarea elementului central al funcționalității sistemului politic, așa cum este el conceput și de unii autori contemporani.

În măsura în care P. Ghiață consideră că, spre a-și îndeplini sarcina explicativă, știința politică desprinde fenomenele politice din cadrul social general, rezultă că pentru el ea este o știință particulară; el subliniază de asemenea contingențele firești ale acesteia nu numai cu istoria politică, ci și cu geografia, antropologia, economia, dreptul și psihologia. În sfîrșit, menționăm ideea, implicită, privind distincția dintre știința politică și ideologia politică : dacă prima, cum s-a văzut, tinde să înregistreze și să explice realitatea politică trecută și prezentă, degajînd principii menite să orienteze și să fundamenteze, prin intermediul artei politice, acțiunea politică, a doua urmărește să justifice din punct de vedere logic rezultatele unei acțiuni sociale, desfășurată de un partid politic, sau „să dea siguranță serierii logice a unor consecințe viitoare, avînd geneza în actualitate" (p. 38).

Filozof, sociolog, dar în primul rînd un eminent jurist şi epistemolog al ştiinţelor juridice, **Mircea Djuvara** n-a omis din preocupările sale nici ştiinţa politică. Kantian fervent, criticismul l-a orientat spre analiza fină şi profundă a specificităţii cunoaşterii juridice, spre circumscrierea raporturilor dintre drept, sociologie şi politică. În acelaşi timp însă, spiritul kantian l-a îndrumat, în definirea şi aprecierea acţiunii politice şi a dreptului, să exprime mai mult deziderate abstracte sau imperative morale decît realitatea lor socială contradictorie.

Convins fiind de legitimitatea şi necesitatea ştiinţei politice, Djuvara remarca cu amărăciune că, în timp ce în alte ţări i se acordă o mare importanţă, existînd catedre speciale de politică generală, în universităţile noastre elementele acestei discipline se predau doar incidental, în legătură cu alte ramuri ale ştiinţelor juridice sau ale sociologiei. Pentru juristul român obiectul ştiinţei politice îl reprezintă *acţiunea politică*, acţiune prin excelenţă colectivă, socială, care se realizează în cadrul ideii de stat. Această acţiune se defineşte prin scopul ei : ea pregăteşte şi realizează o serie de norme generale care trebuie să servească drept fundament al organizării statului, iar aşa-zisele lupte politice au ca obiect tocmai întocmirea acestor norme de *conducere* (adică a legilor) ; ea adaptează apoi normele astfel stabilite la cazurile şi nevoile diurne, exercitînd prin aceasta o acţiune de supraveghere a organelor însărcinate cu aplicarea legilor. „Ştiinţa politică — conchide el — trebuie să degajeze regulile generale ale unei asemenea acţiuni politice, cunoscînd că ea presupune şi are ca obiect realităţile sociale, cu care lucrează şi pe care caută să le îndrepte" [11].

În definirea noţiunii de acţiune s-au degajat, pînă acum, trei elemente : acţiunea, ca element dinamic ; societatea, ca element cu care sau asupra căreia se lucrează ; normele de conducere în stat sau elementul juridic, cu caracter static. Pe baza acestora, Mircea Djuvara operează distincţia la nivelul obiectului dintre ştiinţa politică (acţiunea), ştiinţa juridică (normele) şi sociologie (realităţile sociale). El subliniază că şi obiectivele lor sînt distincte ; cu toate acestea, în planul acesta există interacţiuni semnificative : dreptul — tocmai pentru că reprezintă mijlocul realizării idealurilor morale pe care politica le pune în evidenţă — trebuie să fie, într-un sens, scopul şi izvorul acţiunii politice, iar definirea dreptului devine astfel o primă sarcină a ştiinţei politice (p. 13).

Perspectiva filozofică kantiană îi închide lui Djuvara — cu toate preocupările sale sociologice — orice cale spre luarea în considerare a criteriului de clasă sau, într-un cadru mai larg, chiar a unor referiri la stratificarea socială în determinarea şi organizarea puterii politice. În viziunea sa, acţiunea politică, astfel definită, are în vedere idealurile morale de perfecţionare care întruchipează, în ultimă analiză, scopul fundamental al întregii activităţi umane, individuale şi colective. Dar aceste idealuri sînt istoriceşte şi socialmente variabile, relative. De aceea scopul acţiunii politice trebuie să se modeleze după realităţile sociale, avînd însă totdeauna în vedere realizarea idealurilor celor mai înalte de morală şi justiţie ; altfel, această acţiune rămîne o simplă expresie a forţei

[11] M. Djuvara, *Introducere la politica generală*, Bucureşti, 1932. Indicaţiile paginale din text trimit la această lucrare.

brutale şi nu poate avea nici o legitimitate. Dincolo de carenţele teoretice şi metodologice sugerate, nu putem totuşi să nu subliniem faptul că, în timp ce se pregătea ascensiunea fascismului, iar pozitivismul şi formalismul juridic îi vor da şi girul, juristul român promova o înţelegere umanistă a rosturilor politicii, bineînţeles într-o formulare normativă. Urmărind aceste idealuri, acţiunea politică trebuie să realizeze noi forme juridice şi noi construcţii sociale, înscriindu-se cu consecvenţă pe linia progresului istoric. Şi tocmai aici intervine şi rolul practic al ştiinţei politice, ca ştiinţă a acţiunii politice.

Idealurile înseşi, în măsura în care variază cu realităţile sociale, sînt în orice loc şi în orice moment originale şi unice : concepţia şcolii jusnaturaliste despre existenţa unei legislaţii universale şi necesare pentru orice ţară şi orice timp este fundamental greşită. De aceea legile şi instituţiile trebuie să fie adecvate structurilor sociale, credinţelor morale colective, conştiinţei sociale. Şi Djuvara previne asupra contradicţiilor şi consecinţelor pe care le pot genera fenomenele de altoire forţată a unor instituţii înaintate unor populaţii cu structuri sociale şi mentalităţi înapoiate. Aici intervine, notează el, rolul *artei politice* de a realiza concordanţa dintre aceste elemente, dar nu o concordanţă statică. „Efortul politicii trebuie să fie să perfecţionăm instituţiunile, dar pentru aceasta să perfecţionăm progresiv şi mentalitatea respectivă" (p. 22). Arta politică, ca acţiune adecvată la condiţiile concret-istorice şi, concomitent, la cerinţele progresive ale idealurilor morale şi de justiţie, trebuie să fie întemeiată de ştiinţa politică — examen sistematic al acţiunii politice şi degajare de reguli care s-o orienteze. Pentru că, sublinia profesorul de la Facultatea de drept din Bucureşti, ca un protest, parcă, faţă de preacunoscutele practici politice ale cîrmuitorilor vremii, „politica nu este satisfacerea de interese personale şi nici un chaos în care oricine este îndreptăţit a face orice şi prin orice mijloace, ci este dimpotrivă acţiunea pentru realizarea unei înalte misiuni morale care trebuie să corespundă cu misiunea poporului respectiv, cu sentimentul lui adînc de justiţie şi moralitate" (p. 45).

În intenţia de a opera delimitările de rigoare între unghiurile de analiză şi atitudinile metodologice proprii sociologiei, dreptului şi ştiinţei politice, Mircea Djuvara porneşte de la faptul, subliniat, că acţiunea politică se înscrie obligatoriu în cadrul statului. Dar statul este studiat de o disciplină ce poartă numele de „teoria generală a statului" (după tradiţia germană : *Allgemeine Staatslehre*), una dintre disciplinele cele mai însemnate care, spune Djuvara, stă la baza sociologiei, a dreptului şi a politicii. Interesantă şi plină de urmări este sublinierea sa că această disciplină poate fi şi este, în fapt, concepută din trei puncte de vedere deosebite : sociologic, juridic şi politic. În ce constă specificitatea acestora ? Punctul de vedere *sociologic* îşi interzice orice fel de apreciere (juridică sau politică) ; studiind realităţile sociale, se mărgineşte la a le constata, fără să-şi permită a judeca ce este just, moral sau eficace. Tot aşa este studiat statul, afirmă în continuare, şi din punct de vedere statistic sau demografic, etnografic sau chiar politic (lăsînd, astfel, să se înţeleagă legitimitatea unei sociologii politice). De îndată ce se depăşeşte însă simpla constatare şi începe *aprecierea*, se trece de la punctul de vedere sociologic la cel politic sau juridic. Importantă este, de asemenea, menţiunea că punctele de ve-

dere politic şi juridic trebuie să pornească de la cel sociologic, care le întemeiază, pentru că „a judeca ceea ce trebuie să fie fără a şti ce este, fără a şti ce mijloace avem la dispoziţiune pentru ca să realizăm ce trebuie, este o aberaţiune" (p. 24). Între punctul de vedere juridic şi cel politic propriu-zis există însă, cu toată apropierea pe care o impune atitudinea lor apreciativ-normativă, şi o deosebire : punctul de vedere *politic* caută să fixeze regulile din perspectiva dinamică a acţiunii, pe cînd dreptul reprezintă considerarea statică a aceloraşi norme odată cristalizate, instituţionalizate juridic. O notă nouă adaugă în caracterizarea modalităţii specifice a ştiinţei politice, cînd, folosind o comparaţie între aceasta şi ştiinţa statului, prin analogie cu ştiinţele biologice, precizează că ştiinţa statului ar echivala cu anatomia societăţii, pe cînd ştiinţa politică ar reprezenta fiziologia societăţii omeneşti. În concepţia lui Mircea Djuvara, ştiinţa politică este, aşadar, o ştiinţă prin excelenţă normativă şi practică (mai bine zis praxiologică), urmărind să degajeze regulile acţiunii politice.

★

Această sumară trecere în revistă a preocupărilor unor cercetători români pentru statutul şi funcţiile ştiinţei politice, pune, credem, în lumină faptul că probleme care au devenit astăzi foarte actuale au stat în atenţia lor şi că, mai mult chiar, unii dintre ei au oferit — deşi pornind din unghiuri de analiză diferite — soluţii interesante, care merită să fie obiectul atenţiei politologilor contemporani.

INSEMNĂRI FILOZOFICE

LECTURA CA PROCES SOCIAL

DE

EUGENIU SPERANȚIA

Căutînd explicația nevoii de *recepțiune* a expresiei, putem afirma că ea e o variantă a nevoii de percepție și a celei de posesiune, deci o variantă a nevoii pe care o resimțim de a încorpora „eului" valori care să-i sporească propria lui valoare.

„Cartea", fiind o formă superioară și complexă a expresiei, atracția pe care poate ea s-o exercite asupra noastră, în cazurile favorabile, iubirea de carte și setea de lectură constituie forme avansate ale aceleiași tendințe a „eului".

Valorile sistematizate și acumulate într-o carte reprezintă, pentru receptivitatea atenției noastre, o atracție proporțională cu gradul și cu „masa" lor, cu condiția să fim preveniți că asemenea valori sînt într-adevăr prezente între filele ei. Numele autorului, domeniul sau genul căruia îi aparține cartea sînt, de obicei, indicații ce ne pot dispune și ne pot pregăti o prealabilă încredere. De aceea, numele autorului constituie, de multe ori, nu o simplă manifestare a vanității sau orgoliului (cum crede *Unamuno*), ci un mijloc sau măcar o tentativă de a asigura difuzarea valorilor (sau a ceea ce, după părerea autorului, constituie un ansamblu de valori) pe baza unei (presupuse sau veritabile) reputații a persoanei care semnează.

Proveniența unei cărți este, uneori, o garanție sau o promisiune. De aceea, nu numai numele autorului, ci, în anumite cazuri, chiar numele editorului sau al întreprinderii de editură deschide cărții drumul în public. Sînt edituri care, printr-o conduită riguroasă, printr-o conducere și alegere luminată a publicațiilor, își cîștigă un renume de seriozitate și un prestigiu care, evident, se răsfrînge și asupra operelor care emană de la ele, mai ales cînd autorul e insuficient cunoscut cititorilor.

În lipsa unor criterii rezonabile, cititorul se lasă uneori ispitit de altele, mai puțin concludente logicește, dar eficace psihologicește. Coperta, ilustrațiile, sugestivitatea titlului și însăși tehnica tipografică pot constitui

Rev. filoz., *16*, 2, p. 233–245, București, 1969

note atractive, determinînd alegerea cărții și efortul prim al lecturii. Sînt cititori care evită paginile compacte, fără subdiviziuni, fără spații, fără frecvente alineate noi. Litera măruntă, rîndurile strînse și înghesuite au, desigur, defectul de a fi obositoare pentru ochi și pricinuiesc adesea, fără clară motivație conștientă, o oarecare repulsie din care mințile frivole, naive sau simpliste deduc lipsa de atractivitate a textului. Cineva spunea că n-a putut întreprinde lectura unora dintre operele lui *Marcel Proust* din cauza aerului anost al paginilor, lipsite de dialog și alineate noi. Dimpotrivă, mulți se ostenesc să-l citească pe *Nietzsche*, crezîndu-l ușor de urmărit și de înțeles, deoarece, grație redactării aforistice a textului, paginile par mai luminoase, popasurile mai frecvente și lectura mai ușoară. Sînt însă persoane cărora masivitatea cărții, compoziția înghesuită a rîndurilor și literelor pe pagină le par că anunță mari profituri intelectuale și mari satisfacții.

Indiferent însă de aceste preferințe, de înclinările mai mult ori mai puțin capricioase, o carte, fie că a fost citită, fie că e încă total necunoscută, e un obiect de o natură cu totul specială; e un obiect, desigur, material și inert, un lucru neînsuflețit, lipsit de sensibilitate, de reactivitate, lipsit de procesele lăuntrice ale conștiinței. Și totuși, ceea ce căutăm într-însa, ceea ce face conținutul și esența ei este un ansamblu de elemente de conștiință : idei, gîndire conceptuală, reprezentări și — împletite între acestea — sentimente, emoții, direcții tendențiale, atitudini de evaluare.

Cartea face parte dintr-o clasă de obiecte cu particularități paradoxale. Ca și steagul, de pildă, ea e materială; dar materialitatea ei e accesorie și servește numai ca suport unui ansamblu de conținuturi pur spirituale, pe care gîndul nostru le plasează și le vede „într-însa", dar care, efectiv, nu sînt acolo, ci în noi. Aceste obiecte de constituție atît de ambiguă sînt cele care servesc ca purtătoare de „semnificații" și care nu au nici o altă destinație. De fapt, cuvîntul și litera intră în aceeași clasă de obiecte : cuvîntul n-are o existență corporală, dar are o existență fizică, subordonată exclusiv semnificației sale (fără care n-ar fi putut lua ființă). Litera scrisă, de asemenea, nu are, necesarmente, o veritabilă existență corporală, deoarece ea nu e „corp" în spațiul tridimensional, ci ceea ce interesează într-însa e numai joc de linii pe suprafețe plane, fără dimensiunea cea de-a treia. Urma materială de grafit, de cerneală, de cretă sau de orice altă substanță care servește scrisului e, desigur, neglijabilă din punct de vedere cantitativ, ca masă materială, și chiar în modicitatea ei, masa aceea nu e nici ea indispensabilă; literele nu încetează de a fi ceea ce sînt cînd existența lor e pur și simplu emanație de lumină proiectată pe un ecran. Cartea e, în ultimă analiză, tot literă, iar suportul ei material nu e decît o sucrescență accidentală. Cînd puternice proiectoare ar așterne pe norii cerului de noapte texte uriașe, pentru a fi citite simultan de sute de mii și milioane de priviri, cartea ar deveni tot atît de incorporală ca și cuvîntul rostit, rămînînd totuși o realitate a lumii fizice. Caracterul ei paradoxal nu va fi dispărut însă nici atunci, deoarece acea realitate fizică n-ar fi, nici ea, decît suportul și vehiculul indispensabil al unor conținuturi de conștiință. Sub orice formă, *cartea e o idee care și-a aservit total materia*. Existența ei copiază, mimează existența omului; e cea mai umană și umanizată dintre prestațiile umanității, — de aceea funcția ei, prin excelență, funcția ei cea mai de frunte este aceea de a umaniza și nimic n-o poate depăși sub acest raport.

Contactul cu cartea aduce întotdeauna — deşi în măsuri diferite pentru diferitele persoane şi chiar pentru diferitele dispoziţii ale aceleiaşi persoane — un sentiment curios, colorat cu o nuanţă aparte : atingînd cartea, ştii că te pui în legătură materială cu gîndul şi cu viaţa interioară a cuiva care, poate, e foarte departe de tine sau care poate că nici nu mai există în lumea noastră. Fiecare deschidere a cărţii poate fi, cum spuneam, deschiderea unei ferestre spre orizonturi noi ale lumii şi vieţii, dar, totodată, şi spre sufletul autorului.

Cartea e aparatul ciudat cu ajutorul căruia se poate satisface oricînd, fără formule misterioase şi fără formalităţi sacramentale, o veche dorinţă omenească pe care în toate timpurile au dezamăgit-o sistematic practicile ocultismului : dorinţa comunicării cu cei răposaţi[1]. Chiar cuvîntul rostit a părut celor vechi şi celor simpli o creaţie cu puteri miraculoase. Pînă în ziua de azi, minţile superstiţioase atribuie cuvîntului darul de a materializa gîndurile sau intenţiile sau de a tulbura mersul firesc al lumii. De aceea, mulţi se feresc de a spune pe nume lucrurilor nedorite, de frică să nu le vadă prinzînd trup[2]. Cu atît mai mult scrisul, cuvîntul scris, trezeşte bănuiala de a conţine virtuţi magice şi de a exercita influenţe prin simpla sa existenţă : morişca de rugăciuni a hinduşilor, rugăciunile scrise pe peticuţe de pergament şi purtate în sîn în timpul evului mediu sînt cazuri speciale ale acţiunii mistice pe care omul cu mintea insuficient organizată şi luminată e înclinat s-o atribuie „semnului" trasat sau săpat pe unele suprafeţe : semnul e idee, deci gest mintal, care, aşternîndu-se pe lucrurile materiale, le dă forţe supranaturale. Fenomenul a fost semnalat de nenumărate ori, de pildă de *Wutke*, de *Letourneau*, de *Karl Weule*, de *Lévy-Bruhl* etc. *Lévy-Bruhl* înşiră o lungă listă de mărturii de ale exploratorilor, atestînd impresia adîncă pe care scrisul şi cartea o provoacă asupra aborigenilor din Africa, Australia, Groenlanda etc. Chiar cei care parvin să înveţe a scrie şi a citi păstrează mari bănuieli mistice asupra proprietăţilor literelor[3]. Cu atît mai mult cartea, depozitară fidelă a unor esenţe invizibile, îşi dobîndeşte şi îşi păstrează o sacră aureolă în consideraţia populară. Nu ne referim numai la acea autoritate a cuvîntului tipărit, pe care o întîlnim încă adesea manifestată în masele largi, dar şi la respectul religios pe care îl păstrăm de obicei cărţii, volumului, ca simplu obiect material, respect determinat de „conţinutul ei imaterial". Pînă unde poate merge încrederea în calităţile extraordinare ale cărţii se poate vedea dintr-un exemplu amuzant : între remediile pe care medicii vechiului Egipt le prescriau pacienţilor lor, unele documente citează sîngele de şopîrlă, creierul de broască ţestoasă, dar şi o carte veche fiartă în untdelemn[4].

Consideraţia superstiţioasă pentru carte nu e decît ecoul deformat al valorii ei efective, al rolului ei. De la apariţia şi integrarea ei în ţesătura

---

[1] V. *Diogene Laertius* (Lib. VII : I) invocă, după *Hekaton* şi *Apolonius din Tyr*, tradiţia conform căreia *Zenon* (Stoicul), întrebînd oracolul : care fel de viaţă e cel mai bun, a primit răspunsul : „conversaţia cu morţii". În acelaşi sens, alte referinţe în *A. Cim, Le Livre*, vol. II, p. 114, cu trimitere la Chamfort (*Dialogul* XXIV) şi la *Bollioud Mermet* (*Essai sur la lecture*, 1769).

[2] Fenomen analog : „Aux yeux des primitifs, l'ombre, l'image etc. sont *originairement* comprises dans l'individu lui-même. Elles font partie de lui..." etc. (v. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, p. 96).

[3] Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 424 — 433.

[4] Will Durent, *Histoire de la civilisation*, vol. I, cap. VIII/8, p. 236.

„universului omenesc", cartea și-a atras, fără nici un fel de subterfugii minore, iubirea pasionată, setea fierbinte din partea celor mai înzestrate minți. Întotdeauna, acolo unde facultățile distinctive ale omenirii s-au afirmat cu o mai mare exuberanță, acolo cartea a fost căutată și proslăvită. Epocile marilor înnoiri și afirmări ale „Omului", epocile manifestărilor paroxistice ale spiritualității, epocile de hotărîtoare și viguroasă orientare sînt cele în care pasiunea livrescă dă cele mai multe, mai frecvente și mai luxuriante eflorescențe. Pasiunea livrescă în proporții extreme e un produs social, care pretinde și tipuri omenești de o excepțională construcție psihologică, dar și anumite condiții fericite ale vieții colective. Avîntul vieții intelectuale se condensează în unele formațiuni maximale, dînd pe marii pasionați ai cărții și ai lecturii. Sînt exemplare omenești care s-ar părea că vin pe lume cu misiunea de a tezauriza în creier și de a revărsa apoi asupra viitorului întregul potențial spiritual al vremii. Lor li se aplică imaginea lui *Guizot*, care evoca oglinzile concave : „Si la lumière se concentre dans un foyer, c'est pour se répandre dans le monde". În fruntea palmaresului lor se întîlnește figura unui *Aristotel*, deținătorul științei agonisite de omenire pînă la el și deschizătorul atîtor drumuri noi întru cercetarea adevărului. Biblioteca lui era de o bogăție nemaiîntîlnită și nu pare să fi fost întrecută decît tîrziu de impunătoarele colecții ale marilor potentați. *Diogenes Laertius* povestește, după spusele lui *Favorinus*, că, pentru a-și procura scrierile lui *Speusip* (nepot și discipol al lui Platon), *Aristotel* ar fi plătit trei talanți atici, adică o sumă care ar echivala cam cu vreo zece mii de dolari aur de azi[5]. De la el a pornit, poate, exemplul care i-a emulat pe *Ptolomeu Lagos* și pe *Ptolomeu Philadelphos*, ctitorii faimoasei Biblioteci din Alexandria (cu o jumătate de milion de papirusuri), și apoi pe *Attalus I* și pe *Eumen* al II-lea, care, după relatarea lui *Plutarh*, au întemeiat mîndra Bibliotecă din Pergam. În secolul al III-lea (276—196 î. e. n.) *Eratosthene* din Cirena avea sub îngrijirea și conducerea sa biblioteca Ptolomeilor, din care și-a putut cîștiga atît de vaste cunoștințe în matematică, geografie, istorie și filozofie, încît se spunea că el însuși e „o bibliotecă vie". Era, de altfel, totodată gramatician, poet și inventator. Despre *Plinius cel Bătrîn*, care a trăit în primul secol al erei noastre, nepotul său *Plinius cel Tînăr* ne spune că niciodată nu putea fi văzut decît ori citind, ori ascultînd cititul lectorului său, care-l însoțea peste tot, ori scriind, ori dictînd secretarului său, tot atît de nedespărțit de el ca și lectorul. „Dimineața, seara, la baie, în călătorie", mintea sa era, astfel, în permanentă activitate. Din lecturile sale a scos atîtea extrase, note, rezumate, încît numai acestea singure formează 160 de mari volume (afară de operele sale proprii, printre care celebra și vasta sa enciclopedie *Naturae historiarum XXXVII libri*). Pe la anul 200 î. e. n., contemporan cu împăratul *Caracalla*, dintr-al cărui ordin a și fost executat, învățatul *Serenus Sammonicus* poseda o bibliotecă de peste 60 000, poate 70 000 de „volume". Cazul lui îi pricinuiește lui *Petrarca* mai mult spaimă decît admirație, zice *Pierre de Nolhac* : „Avut-a el timp să le citească măcar titlurile?". Secolul al VI-lea marchează originea unei mișcări care avea să atragă nebănuite urmări. Începînd din Monte Cassino, după imboldul pe care *Benedict din Nursia* îl primise de la *Cassian* de St. Victor și de la Mănăstirea Lerins, străduința proverbială, tăcută și neînfrînată a cenobiților clădește literă cu literă măruntele biblioteci mănăstirești și răspîndește credința, cartea și

[5] Diogene Laertius, *Lib.* IV, cap. I.

obiceiul lecturii în toată lumea catolică. Fiece trăsătură de pană, ziceau ei, e o lovitură de lance în trupul diavolului, iar diavolul a fost întotdeauna întunericul spiritului. La începutul secolului al VII-lea, *Isidor din Sevilla* scrie o mare *Cronică generală* a evenimentelor istorice de la „crearea lumii" pînă la anul 626, dar și un fel de „enciclopedie" a tuturor cunoștințelor din timpul său, carte care, multă vreme, în evul mediu, a servit ca temelie a celei mai înalte instrucțiuni. Un alt spirit cu cunoștințe universale, simptom al avidei și nesăturatei lecturi, este, la sfîrșitul aceluiași secol și la începutul celui următor, renumitul *Beda Venerabilul*, crescut de mic într-o mănăstire benedictină și trăindu-și întreaga viață de studiu într-aceeași ambianță. De la matematici și astronomie pînă la meticuloase cercetări istorice, totul îl preocupă, citește tot și știe de toate, iar cînd *Papa Sergiu I* îl cheamă spre a-i încredința o înaltă demnitate ecleziastică, el refuză spre a rămînea între cărțile sale, spre a putea continua să scrie și să-i instruiască pe cei șase sute de călugări din Mănăstirea Yarrow, fervenții săi discipoli. În secolul al IX-lea, în Bizanț, învățatul patriarh *Photius* adună 280 de extrase din lecturile sale din șaizeci și șapte de autori, le însoțește cu observații critice judicioase și alcătuiește din ele o carte cu titlul *Myriobiblion*. O bună parte din scrierile acestor autori nu mai sînt cunoscute azi decît din colecția lui *Photius*. Întorcîndu-ne în Occident, găsim în același timp pe *Hrabanus Maurus* (sau *Hrabanus Magnentius*), ceva mai tînăr decît *Photius*, arhiepiscop de Mayenza, supranumit „preceptorul germanilor". Fusese elev al acelui mare dascăl : *Alcuin* (sau *Alkwin*), pe care Carol Magnus îl alesese spre a organiza renumita sa „Școală palatină". Alcuin fusese, se pare, și el, elev al lui Beda Venerabilul și se bucura de o mare faimă, dar Hrabanus Maurus îșI întrecu magistrul, devenind cel mai mare învățat al secolului său. Între scrierile sale se numără enciclopedia *De Universo*, sau *De rebus naturae*, lucrare mai întinsă decît a lui Isidor din Sevilla, care-i servise ca bază.

Începînd din acel veac, viața intelectuală în Occident urmează un mers ascendent, într-un „tempo" tot mai grăbit. Pe cînd Bizanțul dă semnale premergătoare decadenței, evenimentul inedit și neprevăzut al strălucirii arabe aduce, pe căi mai mult indirecte, influențe stimulante în partea opusă a Europei. De fapt însă, lumea arabă, cu tot clocotul și strălucirea ei, este, pentru întinsa lume a catolicismului, un fel de grădină interzisă din care abia puține raze și ecouri străbat, mai mult întîmplător. O profuziune de cărți se scriu și se răspîndesc în interiorul acestui univers închis, care gîndește, cercetează, construiește și visează pe cont propriu și pentru uz propriu. Volume nenumărate de istorie, geografie, astrologie și astronomie, de medicină, chimie și alchimie, de matematici, teologie și filozofie, dar, pe lîngă ele, literatură multă, vioaie, inspirată, plină de pasiune și de fantezie[6] se răspîndesc cu caravanele din Bagdad și Damasc, de-a lungul coastei sudice a Mediteranei, pînă în Grenada, Cordova sau Sevilla. „Cărțile compuse în Persia și Siria — ne spune Renan — erau adeseori cunoscute în Spania înainte de a fi fost cunoscute în Orient"[7]. Din fluviul acesta de lapte și miere se hrănesc șiruri de generații, iar în atmosfera lor,

[6] Poezia e produsul cel mai căutat și cel mai abundent. Prima antologie arabă, compusă de Abu-Temmar, în secolul al IX-lea, conține poezii culese din opera a 521 de poeți și 56 de poete (vezi Otto von Leixner, *Geschichte der Literaturen aller Völker*, vol. 3, 1910, p. 73).

[7] Ernest Renan, *Averroes et l'averroïsme* (ed. a IX-a, Calman-Lévy), p. 3.

ca într-o vastă seră protectoare, se răsfață figuri originale, figuri de legendă. Pasiunea livrescă e aci o floare ce pare a crește spontan, cum crește în holdele noastre volbura sau macul. În secolul al II-lea după „Hegira", *Hmmed ben Sabur*, fîntînă de știință, cu o memorie prodigioasă, era capabil să recite o sută de lungi ode preislamice cu rima pe fiecare literă a alfabetului. Cunoștea istoria străveche, genealogiile și toate dialectele arabe. Tot în același secol (după era creștină, al VIII-lea) *Mohmmed ben Moslim ez-Zohri*, zis și *Ibn-Sihab*, originar din Medina, e arbitru în „tradițiile Profetului", în teologie și în jurisprudență. Pasiunea lui pentru cărți și lectură a rămas proverbială. „Cînd era la el acasă, se scufunda atît de mult în cititul cărților care-l înconjurau, încît lumea nu mai exista pentru el. Exasperată, soția sa strigă odată : «Cărțile acelea mă plictisesc mai rău decît celelalte trei neveste pe care legea i-ar permite să și-le ia»"[8]. Contemporan cu Carol Magnus, califul *El-Mamun* institui în Bagdad o bibliotecă și o înaltă școală. Aici roiră savanții și filozofii, dintre care cel mai fecund pare să fi fost *El-Farabi*. Despre acesta se povestește că ar fi citit de două sute de ori cartea lui Aristotel *Despre suflet*. Afară de filozofie, practica matematicile, medicina și a scris și două tratate de muzică în care se găsesc importante chestiuni de acustică. De altfel, toți ceilalți mari filozofi arabi, *El-Kindi*, *Avicena* (*Ibn-Sina*), *Avenpace* (*Ibn-Badja*), *Averroes* (*Ibn-Rosd*) etc. sînt spirite largi, multilaterale, avide de cunoștințele cele mai variate și nesățioși cititori. Despre *Averroes* se spune că, începînd din fragedă tinerețe, în tot cursul vieții sale, nopțile pe care le-a trecut fără să citească de fel au fost : noaptea nunții sale și cea în care i-a murit tatăl[9]. O impresionantă figură de pasionat al cărții este și califul *Hakem* al Andaluziei din secolul al X -lea. Afară de faptul că-și procura, prin agenți speciali, cărți din toată lumea arabă, „palatul său deveni un atelier în care nu întîlneai decît copiști, legători, inluminori. Catalogul bibliotecii sale cuprindea numai el, patruzeci și patru de volume". Hakem, de altfel, era profund versat în știința genealogiei și în materie de biografie. Nu exista carte pe care el să n-o citească. Apoi scria pe foi volante numele, supranumele, numele patronimic al autorului, tribul lui, familia, anul nașterii și al morții și anecdotele care circulau pe socoteala lui[10].

Între timp, în lumea catolică, procesul acesta lent, apărut în schiturile benedictine ca o tainică germinație subterană, derivată din sufletul de odinioară al catacombelor[11] și dezvoltîndu-se paralel în foarte numeroase centre mănăstirești, devenise o magnifică și puternică recoltă[12]. Bine căutînd, aci este originea universităților : sfioase școli claustrale, injghebate din pură pietate, din munificența mintală a schimnicilor doritori de a călăuzi și pe alții pe „calea mîntuirii", școli capitulare și catedrale pentru cadrele superioare ale clerului și, în fine — înflorind în rapidă ascensiune — , noile

[8] Clément Huart, *Littérature arabe*, Paris, Armand Colin, 1923 p. 60.

[9] Ernest Renan, *op. cit.*, p. 46.

[10] *Ibidem*, p. 3 — 4.

[11] Vezi Ozanam, *Des écoles et de l'instruction publique en Italie aux temps barbares*, în volumul *Documents inédits*, ediția Welter, 1897, p. 29. Este important să se compare această constatare, referitoare la carte și școală, cu constatarea lui *Adolfo Venturi* privind originea și evoluția picturii creștine (vezi *La Madonna*, 1900), chiar din prima pagină și în nenumărate pasaje din text.

[12] Tot Ozanam (*op. cit.*, p. 34 — 35) observă că regula de viață monahală a benedictinilor „face din lectură o datorie".

instituții, cu organizare, resurse și jurisdicție proprie : Bolognia, Salerno, Paris, Oxford . . . Cuvîntul cărții se răspîndește dintre corolele lor ca un polen încărcat cu viață.

De altă parte, producția epică, adresată maselor necultivate, atrăgînd și pironind mulțimile populare adunate la răscruci, prin piețe și tîrguri și delectînd la fel și lumea castelelor senioriale, se propagă, mai întîi oral, prin trubaduri, „jongleuri" și „meistersingeri" ambulanți. Unii dintre ei, total analfabeți, le compun în minte și le păstrează în memorie (ca *Wolfram von Eschenbach* sau *Ulrich von Lichtenstein*). Totuși, cele mai multe dintre ele, „*Chansons de geste*", romanele „*de la Table ronde*", romanele bretone sau cele cu subiect antic, epopeele germanice ca *Edda* și *Niebelungenlied* sînt fixate în scris și circulă din ce în ce mai mult sub formă de „carte" manuscrisă. Cărți despre isprăvile eroice ale „cavalerilor", cărți de povestiri sentimentale și aventuri erotice, cărți de întîmplări miraculoase, cărți cu subiect umoristic sau satiric mișună de la o vreme în întreaga lume occidentală, copiate uneori cu destulă grabă și stîngăcie, scrise alteori cu măiestrită caligrafie și ilustrate încîntător. *Christian de Troyes*, *Dietrich von Bern*, *Margareta d'Angoulême* (regina de Navarra), *Guillaume de Loris*, *Jean de Meung* și nenumărați alții, care confecționează acest articol de consumație spirituală, pregătesc dispoziția publică, deschid și cultivă, cu mijloacele timpului și mediului, gustul pentru „carte". Cînd tiparul își face apariția, un copios material, accesibil marilor mase, este disponibil pentru presă, gata să se reverse în lume în numeroase ediții succesive. Din romanul *Fierabras* se tipăresc numai pînă în 1536 paisprezece ediții ; din altul, intitulat *Quatre fils Aymon*, se efectuaseră optsprezece ediții cînd se împlinea un secol de la invenția lui *Guttenberg*. *Amadis de Gaule*, roman a cărui vechime datează dinaintea secolului al XIV-lea și pe care unii l-au atribuit portughezului *Vasco de Lobeira* [13], pare construit pe un fond de tradiții galice. El cuprindea patru volume, dar acestea au fost completate, cu vremea, pînă la duzină, iar mai tîrziu duzina însăși s-a dublat. Au existat versiuni și traduceri în diferite limbi (afară de limba franceză, cea castiliană, spaniolă, portugheză, italiană, engleză, olandeză, ebraică etc.) și s-au tipărit de la finele secolului al XV-lea în nenumărate ediții, pînă în secolul nostru. Aceasta poate să dea o idee despre prestigioasa difuziune a acestei „cărți" [14].

Fenomenul Renașterii nu se petrece deci exclusiv în cercurile restrînse și selecte ale artiștilor, savanților și ale cîtorva mecenați. El e revelarea unui proces de demult început în substraturile vieții sufletești europene, iar simptomul său cel mai elocvent este interesul progresiv pentru „Carte". Astfel s-a drenat adînc acea „foame" pe care *Campanella*, produs exclusiv al *Renașterii*, și-o striga în versuri dure :

„Di cervel dentre un pugno io sto divoro
tanto, che quanti libri tiene il mondo
non saziar l'appetito mio profondo :
Quanto ho mangiato del digiun pur moro" [15].

---

[13] G. Ticknor, *Histoire de la littérature espagnole*, vol. I, 1876, p. 205 — 216.

[14] Abel Lefranc, *La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, Paris, 1938, p. 99 ; vezi și Bougeault, *Histoire des littératures étrangères*, t. III, 1876, p. 289 — 451.

[15] Sonetul *Anima immortale*.

Renașterea italiană coincide cu decadența puterii arabe, dar și cu creșterea puterii celeilalte seminții a Islamului, a celei de răsărit, care pricinuiește sfîrșitul Bizanțului. Că există o strînsă relație între aceste prefaceri, este de netăgăduit și se știe că iubirea de „carte" nu le este cu totul străină : cărturarii bizantini, fugind din fața invaziei turcești, aduc cu ei nu numai știința lor tradițională și cultul lor pentru marii scriitori ai Eladei de odinioară, ci aduc sau măcar înlesnesc să se aducă, *in concreto* unele prețioase și rare exemplare din operele clasice care supraviețuiseră tuturor calamităților, precum : cele 238 de manuscrise aduse de *Giovanni Aurispa*, cele 200 de manuscrise aduse de *Lascaris* din Pelopones sau cele 700 adunate de *Bessarion* cu gîndul de a le readuce în patrie cînd se vor fi retras invadatorii.

Imboldul dat de *Petrarca* și de alți cîțiva fanatici ce caută să dezgroape din uitare comorile spiritualității antice își găsește, astfel, dintr-o dată, un răspuns urzit parcă de anumite misterioase predestinări. Pînă și amănuntele biografice ale vieții lui *Petrarca* pot deștepta impresia că au existat într-adevăr unele îmbinări exprese ale „destinului" pentru a aduce într-un anumit loc și într-un anumit timp această feerică aurore a timpurilor noi : în tinerețe, *Francesco Petrarca* găsise cîteva scrieri de ale lui *Cicero* în biblioteca paternă. Citirea lor îi deschisese o curiozitate neînfrîntă pentru reminiscențele epocilor de glorie antică și-l împinse să mai caute, cu înfrigurare, și să adune alte și mereu alte cărți de același gen. Studiul dreptului, pentru care fusese trimis la Montpellier, rămase însă în gravă suferință. Dar notarul *Petrarcco di Parenza dell'Incisa*, tatăl, îngrijorat și convins că fiul a căzut pradă unei porniri nesăbuite, aruncă în foc toate aceste volume adunate cu sîrg și sacrificii de tînărul poet. Acesta a fost însă cel mai fecund „auto da fe" din cîte a suferit „cartea" în agitata ei istorie. Din mica lui comoară, Francesco nu reuși să mai salveze din flăcări, după lacrimile și dezolarea care l-au înduioșat pînă la urmă pe severul părinte, decît o scriere ciceroneană și una virgiliană, înnegrite de fum. După cum remarcă *Karl-Paul Hasse* [16], de atunci înainte toată viața sa poetul n-a făcut nimic mai cu zel decît să caute a salva de la distrugere operele clasice, cîte mai puteau fi găsite. Biblioteca sa, astfel agonisită, a fost cea mai bogată colecție personală de cărți antice din cîte existaseră [17].

Izvorît mai întîi din impulsul lui *Petrarca*, umanismul Renașterii devine un val formidabil de pasiune livrescă, cum încă nu se produsese pe lume. Iubirea de „om", de om desăvîrșit, afirmat în toate funcțiile distinctive ale „umanității", apare aci mai vizibil decît oricînd ca fiind identică cu iubirea de „carte". *Cartea e omul însuși.* În poezia *Adio* din ciclul *Cîntece de adio*, Walt Whitman spune :

...„Aceasta nu e numai o carte :
Cine atinge aceasta, atinge un om...
...Pe mine mă ții, și eu sînt cel ce te ține :
Din pagini sar în brațele tale".

---

[16] Karl-Paul Hasse (Markgraf von Montoriola), *Die italienische Renaissance*, ed. a II-a, 1925, p. 33.

[17] Despre pasiunea livrescă a lui *Petrarca*, abundente expuneri în Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, 1892, ediție nouă, 1907, în special vol. I, cap. I, p. 33 — 85, și vol. II, p. 239 — 244 ; vezi și Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*, 1859, ed. a III-a, îngrijită de Max Lehmerdt, 1893, *Erstes Buch*, p. 20 — 156.

Cartea e suflet de om întrupat și fixat într-o materie nouă. E omul quintesențiat. Între „carte" și „om" există o relație de metageneză, similară celei dintre meduză și polip : polipul dă muguri care devin meduze, meduzele proliferează, dînd polipi. Cartea este eflorescența spiritului uman : umanitatea generează cartea, iar din carte încolțește umanitatea :... „Si les époques et les hommes font les livres, les livres à leur tour font les époques et les hommes"[18], spunea *Louis de Loménie*, prin 1840, iar după un secol poetul *Weinheber* formulează același gînd în versuri lapidare :

„Geformt von uns, hindann
Uns formend auch,
Geschaffenes ist daran
und Schöpferhauch" [19].

Amatorii de carte, în epoca Renașterii, au în organismul spiritualității umane rolul providențial al unor hormoni salvatori și înviorători. *Richard de Bury* (1287—1345), autorul lui *Philobiblion*, e un adevărat „om al Renașterii", anticipîndu-și cu mai bine de un secol funcția pentru care era chemat. Pe *Petrarca* îl urmează de aproape amicul său *Boccacio*, apoi *Papa Nicolae al V-lea*, *Nicolaus Cusanus*, *Aeneas Sylvius Piccolomini* (Papa Pius al II-lea), *Papa Sixt al IV-lea*, cardinalul *Bessarion*, *Francisc I* al Franței, *Cosima de Medici*, *Matei Corvinul*, *Frederigo de Urbio* (de Montefeltra) sau atîția alții cu nume sau situații sociale mai puțin strălucite, ca *Henri de Mesme* sau ca istoricul *Jacques-Auguste de Thou*. Toți, înamorați de „carte", și mai cu seamă de năpăstuita cenușăreasă orfană, cartea veche, salvează munți de volume din focul ignoranței și al prejudecății, repetînd mereu gestul din tinerețe al lui *Petrarca*, adunînd la un loc o neprețuită comoară risipită în cele patru vînturi. Se cheltuiesc sume fantastice pentru achiziționarea sau pentru transcrierea scrierilor antice. Unele manuscrise se dobîndesc pe cîte 500, 1 000, 1 500 de florini de aur exemplarul. Cardinalul *Bessarion* investește în biblioteca sa 30 000 de florini de aur, *Federigo de Urbino* la fel, iar *Niccolo de Niccoli* își epuizează în acest chip o întreagă avere și primește, apoi, ajutoare de la familia *Medici*. La fel se ruinează *Poggio-Bracciolini* și papa *Nicolae al V-lea*. O victimă a pasiunii sale pentru carte, victimă în sensul cel mai material al cuvîntului, este cărturarul aventurier, teologul cu viață disolută, *Francesco Giuntini*, care în 1590 e ucis de propria sa bibliotecă, prăbușită peste el. Încă și mai elocvent decît aceste sacrificii este un fapt relatat de *Girolamo Tiraboschi*, un fapt care pentru o altă țară și altă epocă ar fi de necrezut : pentru a obține încheierea păcii din partea lui *Alfons al V-lea de Aragon* (supranumit : *Magnanimul*), rege al Neapolei și Siciliei, segnioria Florenței i-a cedat suveranului bibliofil (care în blazon avea o carte deschisă așezată pe scut) o carte : un manuscris conținînd o scriere rară a lui *Titus Livius*. „Heureux temps (exclamă *Villemain*, semnalînd faptul), que celui ou, pour acheter la paix, on cédait un livre au lieu d'une province"[20].

Spiritul umanist, asociat întotdeauna cu entuziasmul studiului și al cunoașterii, se întrevăzuse încă din secolul al XII-lea, cînd *Bernard*

[18] L. de Loménie, *Contemporains illustres*, volumul *Chateaubriand*.
[19] Josef Weinheber, *Das Buch*, în volumul *O, Mensch, gib Acht*, 1937, p. 111.
[20] A. Villemain, *Lascaris, ou les Grecs du quinzième siècle*, 1825, p. 92.

și *Thierry de Chartres* sau *Ioan de Salisbury* dau studiului un caracter autotelic, condiționîndu-l numai prin *dorința de a ști*, fără să-l subordoneze altor scopuri.

Din *Quattrocento* înainte, marii cărturari devin tot mai numeroși. Figuri ca *Albert de Saxa*, *Marsiliu d'Inghen*, *Gemistos Plethon*, *Vittorio de Feltre* sînt numai cîteva din stelele de primă mărime. Invenția tiparului vine însă la timp, spre a consolida și permanentiza ceea ce putea să apară ca o simplă modă trecătoare. Cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea și întreg secolul următor sînt departe de a fi atins cifra de azi a publicațiilor. Dar nu atît numărul contează pentru caracterizarea epocii, cît noutatea, descoperirea, revelația unui izvor de valori incomparabile. De aceea perioada de timp la care ne referim ni se înfățișează ca desfășurarea trepidantă a unei sărbători inaugurale, cu ametitoare izbucniri de lumină și zgomotoase explozii de entuziasm. Niciodată o atît de intensă febră spirituală nu cuprinsese omenirea în vreun colț al lumii.

Pentru a înțelege acest val uluitor, trebuie să ne dăm seama însă că epoca lui (ca și altele, de altfel) nu aduce decît o simplă accentuare a unor tendințe care sînt prezente, măcar în măsuri minimale, în orice colectivitate care scrie și citește. Înalta prețuire a ideilor depozitate în scris este indispensabilă pentru existența acelui ansamblu de funcțiuni care condiționează și unitatea coezivă a grupului social, și păstrarea identității ei într-o netă continuitate istorică, precum și progresul spiritual pe toate tărîmurile.

Bine socotind, avem de-a face aci cu unul din *resorturile psihologice principale ale evoluției umane*, așa încît pentru constituirea unei științe istorice care să urmărească esențialul, iar nu aparențele lucitoare, dar înșelătoare, și nici permanențele secundare și derivate — punctul de vedere al istoriografilor ar trebui să sufere o strămutare copernicană : obiectivul principal pe care vechii istorici îl vizează și-l semnalează, urmărindu-i desfășurările și tribulațiile, este fie voința de putere, fie voința de satisfacție fiziologică. Dar este de necontestat că, dacă acestea determină și activitatea animală, nu lor le aparțin influențele diferențiale, nu ele sînt cele care au putut determina directivele *proprii* ale evoluției *umane*. După cum spunea *Hegel*, pe cînd lumea fizică se învîrtește în aceleași cicluri anoste în care nimic nu e nou sub soare, lumea noastră omenească cunoaște mersul într-o curbă infinit variată, în care fiecare pas se sprijină pe cel anterior, dar aduce întotdeauna ceva neașteptat. Aptitudinea creatoare aparține vieții spirituale : istoria omenească se creează în fiece clipă, dar, pentru aceasta, ea trebuie în fiece clipă să-și readune forțele, să-și controleze drumul parcurs, să se confrunte cu sine însăși. Această întoarcere asupra sa însăși este gestul cel mare pe care-l făptuiește omenirea prin cei care citesc : prin el se reculege ea ; prin ei, ea își adiționează ziua de ieri la cea de azi, pentru a le sintetiza în proiectul celei de mîine. Dacă experiențele, construcțiile și cuceririle minții nu s-ar propaga din trecut spre a se acumula asupra prezentului, viitorul n-ar putea fi produsul intențiunilor noastre, ci numai răsunetul mecanic al unor conjuncturi cosmice, întru totul asemănătoare hazardului. Dar propagarea experiențelor, construcțiilor și cuceririlor mintale își are procedeul cel mai favorabil și

fidel prin „carte". Cartea se scrie pentru universalizarea și eternizarea valorilor. Dar valorile destinate universalității și eternității trebuie veșnic recepționate, trezite din latența în care le ține letargic litera neclintită. Ele nu devin și nu rămîn universale și eterne decît dacă își revarsă potențialul lor în sufletele generațiilor succesive, aprinzîndu-le aceleași lumini, șoptindu-le aceleași chemări. Această răspîndire și această chemare s-a înțeles îndeajuns că este : citire. Iubirea de carte e „clinamenul" instinctiv prin care omenirea își cere acea reculegere și confruntare cu sine-însăși, destinată să-i contopească acțiunea ei generică, milenară într-un gest unitar și consecvent.

Fără voința universalizării și eternizării valorilor, solidarizarea omenirii nu are nici orizonturi, dar nici sens precis. Într-adevăr, este o intimă interdependență între ele, între munificența spirituală și coeziunea socială, manifestă în cele mai rudimentare raporturi sociale : dacă simpla „comunicare", simplul schimb de gînduri sau de sentimente, oricît de modeste și personale ar fi, stabilește o punte, un fir de legătură, o „comunitate" între două conștiințe, dacă le e suficient sufletelor noastre un atare contact, oricît de fortuit și precar, pentru ca ele să nu se mai poată considera total „străine" și „necunoscute" unul altuia, este de necontestat că masiva și continua comunicare de valori, prin acele „scrisori" destinate omenirii întregi, va fi generatoare, încetul cu încetul, a unei coeziuni totale, unanime și profunde a întregului gen omenesc. Creația acestor „scrisori", difuzarea lor accelerată, proteguirea și conservarea lor grijulie, pentru a le ține disponibile cît mai mult și pentru a li se exploata conținutul în optime condiții, constituie una din sforțările de căpetenie ale omenirii.

Nu poate fi cineva cu adevărat iubitor de oameni dacă nu e iubitor de „carte", și nici iubitor de carte fără a fi iubitor de oameni. *Pasiunea livrescă e o sublimare a sociabilității.* De aceea, atunci cînd împrejurări particulare izolează și îndepărtează pe cineva de o *anumită* societate, de o anumită ambianță, de anumite persoane, refugiul și substitutul cel mai eficace îl găsește el nu atît în „natură", cît în lectură. Cel care e nemulțumit de comerțul sufletesc cu anumite persoane determinate poate fi în largă măsură compensat prin contactul cu „chintesența" societății și a omenirii, prin „prietenia cu morții și absenții"[21]. Această prietenie îi poate servi precipitatul cel mai pur al minții și sufletului omenesc : „La lecture de tous les bons livres" (zicea *Descartes*) „est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés qui en ont été les auteurs et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées"[22]. De aceea și *Petrarca*, cu atîta vreme înainte, privește cărțile ca pe cei mai buni amici. Și același gînd, într-o formă sau alta, îl sugerează și unii dintre cei mai vechi autori : Platon, Cicero, Horațiu, Seneca, Plinius[23].

---

[21] „La lecture est une amitié" (spune Marcel Proust). „Mais, du moins, c'est une amitié sincère et le fait qu'elle s'adresse à un mort, à un absent, lui donne quelque chose de désintéressé (vezi Prefața la traducerea franceză a operei *Sésame and Lilies* (*Le sésame et les Lys* de Ruskin).

[22] Descartes, *Discours de la méthode*, Edit. Didot, p. 52.

[23] Același gînd apare în titlul și tema centrală a cărții lui Oct. Uzanne, *Nos amis, les livres.*

Marcel Proust observă că există totuși o deosebire între o carte și un prieten : contrar coversației cu prietenul viu și prezent, conversația cu cel absent, adică lectura, are avantajul că-ți permite să rămîi singur, stăpîn deplin pe gîndurile tale și pe inițiativele tale spirituale, pe care prezența „celuilalt" ți le stăvilește și ți le risipește. Principala virtute pe care o are cartea este tocmai aceasta : nu numai că-ți poate comunica gînduri pe care tu nu le aveai, dar ea poate să dea minții tale imboldul descoperirii și al creației. Ea nu are numai misiunea de a ne prezenta, între paginile ei, mierea culeasă de aiurea, dar ne dă avîntul și setea de a o căuta noi înșine fie în lumea largă, fie înlăuntrul nostru : „Et c'est là, en effet, un des grands et merveilleux caractères des beaux livres (...) que pour l'auteur ils pourraient s'appeler : Conclusions, et pour le lecteur : incitations. Nous sentons très bien que notre sagesse commence où celle de l'auteur finit et nous voudrions qu' ils nous donnât des réponses, quand tout ce qu'il peut faire est de nous donner des désirs" [24].

În alt pasaj, vorbind despre „exaltarea pe care unele lecturi au darul de a o provoca" și de acțiunea pe care lectura o are asupra creațiunii personale, *Proust* adaugă : „On cite plus d'un écrivain qui aimait à lire une belle page avant de se mettre au travail. *Emerson* commençait rarement à écrire sans relire quelques pages de *Platon*. Et *Dante* n'est pas le seul poète que *Virgile* ait conduit jusqu'au seuil du Paradis"[25].

Ceea ce numim „influență" în construcția cărții în genere e numai o mică porțiune din imensul proces spiritual care se produce în lume prin lectură : procesul de continuă transvazare dintr-o conștiință într-alta, difuzare de la unul la mai mulți, alternîndu-se cu concentrarea de la mai mulți la unul. Există vegetale care, odată încolțite dintr-un sîmbure, cresc mai viguros sau devin mai fecunde dacă se transplantează într-alt pămînt. La fel, conținutul mintal, plantat de un scriitor într-o carte, crește și se dezvoltă în mod cu totul neașteptat cînd un altul l-a cules, l-a cultivat în sera sa interioară și l-a transplantat, printr-o nouă operă, în alte minți. Mutată și aclimatizată din seră în seră, din teren în teren, gîndirea se altoiește și se realtoiește spontan la fiecare nouă generație a sa, cu vlăstare tot mai diverse și tot mai variate pe care le emite în fiecare nouă ambianță interioară, dobîndind, cu fiecare, tot mai multă vitalitate, expansivitate, fertilitate. Atîtea gînduri plăsmuite din vechime au dat, prin succesiva și repetata lor reeditare, interpretare, dezvoltare, magnifice înfloriri, comori neprețuite ce hrănesc și fecundează spiritul uman în totalitatea lui și în cele mai discrete unități.

În ansamblul său, conținutul scris, deci „conținutul de citit", adică ceea ce, cu un termen care numai în aparență are un sens echivoc, dar s-ar putea numi foarte propriu : „legenda", a apărut embrionar din timpuri care, probabil, se confundă cu epoca apariției graiului și deci și a veritabilului „om". El crește continuu, în avalanșă, alcătuind un fel de a doua atmosferă în care respirăm, ca ființe spirituale, atmosfera în care viețuiește „socialul" și „istoria".

---

[24] Marcel Proust, *op. cit.*, p. 29 — 32 etc.

[25] *Ibidem*, p. 39.

Orice factor nou, apărut în mediul unei specii vieţuitoare şi influenţînd într-un anumit sens şiruri lungi de generaţii, va determina în mod necesar o mutaţie de caractere cu atît mai radicală şi stabilă cu cît influenţa se va fi exercitat pe o scară mai largă şi cu o mai deplină continuitate. Indiferent de efectul imediat pe care fiecare lectură îl are asupra fiecăruia dintre noi (fie efect utilitar, adică instructiv, informativ, fie efect de delectare estetică, fie efect pur distractiv, fie efect moral, de orientare şi înălţare a întregii vieţi interioare), cartea transformă în mod necesar omenirea prin îndelungata şi insistenta ei acţiune. Zi de zi, veacuri de-a rîndul, pe o scară din ce în ce mai largă şi în doze tot mai mari, absorbţia acestui elixir al apropierii dintre suflete, absorbţia acestui excerpt de umanitate e menită să ridice la înaltă putere tocmai acele calităţi psihologice din care cartea a izvorît : evadarea din concretul imediat, axiotropismul şi clinamenul filantropic sau nootropismul, implicînd atracţia spiritului pentru spirit, fără de care comuniunea şi solidaritatea întregii omeniri nu pot fi nici concepute.

CRONICA IDEILOR

CORELATE STRUCTURALE ÎN GÎNDIREA LUI MICHEL FOUCAULT

DE

MARCEL PETRIȘOR

Citind cartea lui M. Foucault *Les Mots et les Choses*, îți dai seama că patosul cu care afirmă unii structuraliști primatul ontologic al „sistemului" se înrudește foarte strîns cu cel cu care evanghelistul afirmă că „la-nceput a fost cuvîntul"...din care a purces apoi totul. Ambiguitatea logosului conceput ca gîndire și cuvînt sau, mai precis, ca unitate dialectică dintre aceste două elemente este deci și sursa recunoscută de către unii sau nerecunoscută de către alții a structuralismului. Ce-i face însă pe structuraliști să se oprească la sistem, conceput ontologic ca un ansamblu de imbolduri ordonatorii (el însuși, după părerea lui Foucault, fiind structurat într-un anume fel) al întregului existent, și nu la altceva ce-ar sta în urma sau înaintea lui, este o întrebare cu implicate extrem de profunde căreia se străduiește să-i răspundă exhaustiv cartea *Les Mots et les Choses*; spun cartea, și nu autorul, acordînd, deocamdată, potrivit concepției structuraliste, prioritate obiectului, și nu subiectului pulverizat în dosul structurii sale.

M. Foucault își scrie cartea, după cum el însuși mărturisește, pornind de la o pagină din Borges, în care o foarte bizară clasificare a vietuitoarelor face să se nască în el întrebarea: de unde oare apare totuși ideea de a grupa în aceeași categorie făpturi atît de deosebite ca mod de a fi? Așadar, există, cum constată el prin această observație, și o altă gîndire decît a noastră, care numai prin faptul simplei sale existențe se impune atenției și studiului. În această gîndire, pe care o tratează cu toată seriozitatea (lucru pe care nu-l făcea Borges), Foucault constată posibilitatea existenței unei noi ordini, a unui nou mod de a orîndui lucrurile, în care nu se ține de loc seama de sfera noțiunii, reflex al necesității spațiale a lucrului pe care ea-l reprezintă, ci doar de simpla înșiruire alfabetică serială $a-b-c$ din cadrul unei clasificări. Eliminînd din această clasificare tot arbitrarul, toate particularitățile, ceea ce rămîne din ea, ca o evidență impozabilă, este ideea de ordine. Există deci posibilitatea mai multor ordini, între care deosebirile s-ar

Rev. filoz., *16*, 2, p. 247—259, București, 1969

impune în măsura în care gîndirea prin care s-au manifestat este mai mult sau mai puțin în conformitate cu „fondul primar" al lucrurilor. Despre acest fond primar, definit în esența lui, Foucault nu spune decît că este un sistem, un sistem originar, care generează alte sisteme și pe care tinde să l descopere, „descoperindu-l în măsura în care el se va descoperi". Într-o cultură ar exista, așadar, sisteme echivalente cu niște coduri fundamentale, care se impun prin limbaj, prin scheme perceptive, prin diverse proceduri fiecărui ins de la bun început și pe care teorii ulterioare le falsifică în decursul istoriei. Între aceste două momente, unul al începutului și cel de-al doilea al reflexivității teoretice, ar exista, după părerea lui Foucault, un teren intermediar în care „culturile se desprind pe nesimțite de ordinea lor empirică". Acest loc plasat de el între o percepție codificată și conștiința reflexivă este domeniul de existență și manifestare a experienței subiectului, a ordinii din afara subiectului și a modalităților ei de existență. În căutarea unei surse a limbajului, a unui mod de a vorbi despre viețuitoare și bunuri, Foucault constată, la nivel istoric, pînă în secolul al XVI-lea, o manieră, o ordine, cum spune el, foarte apropiată de cea fundamentală, în care totul se axa pe similitudine. Similitudine între cuvinte și lucruri, între viețuitoare și ceea ce se spune despre ele și între bunuri și modul lor de producere. Aceasta, fiind primul factor ordonator al existentului, se baza și ea, la rîndul ei, pe patru principii : „convenienta" (asemănare bazată pe aspecte formale), „aemulatio" (asemănare activă), „analogia" (o suprapunere a primelor două cu un potențial crescut ca eficiență) și „simpatia" (atracția universală însăși, principiul mobilității). La aceste patru principii, pentru ca similitudinea să fie posibilă, se mai adaugă și „semnul distinctiv", cel care face ca lucrurile să fie vizibile. Asemănarea fiind forma invizibilă, abstractă, situată undeva în fundul lumii, trebuia scoasă de acolo la lumină de cineva, or, această funcție o îndeplinea semnul. Astfel stînd lucrurile în domeniul cunoașterii pînă în secolul al XVI-lea, „știința acestei vremi — spune Foucault — era condamnată să cunoască mereu identicul, mereu același lucru". Se pendula doar între *divinatio* și *eruditio*, mergîndu-se cînd de la esență spre semn, cînd de la semn la esență, între semne și cuvinte neexistînd nici o diferență, numele fiind depuse pe aceea ce ele însemnau de fapt. Așadar, o perfectă asemănare între lucru, semn și cuvînt, lucrul constituind obiectul propriu-zis, semnul echivalentul său simbolic, iar cuvîntul echivalentul sonor. Aici însă Foucault face o precizare, aducînd în discuție mitul dezordinii survenite o dată cu prăbușirea turnului Babel. O dată cu acest dezastru, între semn și lucru dispare orice corespondență, doar în ebraică mai păstrîndu-se cîteva. În această perspectivă, a ști înseamnă priceperea de a face ca totul să vorbească, adică a face să se nască vorbirea din interpretarea elementelor disparate. Problema legăturii unui semn disparat cu ceea ce de fapt el înseamnă sau cum să se recunoască că acest semn desemnează ceea ce el înseamnă este întrebarea, spune Foucault, la care clasicismul (ca teorie a cunoașterii) răspunde cu teoria reprezentării, iar modernismul cu cea a semnificației, aceasta fiind prima mare deosebire pe care autorul o face între epistemele celor două mari perioade.

Punctul comun în care sfîrșește domeniul „asemănării", principiu operativ în corelarea semnului cu lucrul desemnat, și începe domeniul

reprezentării, principiu, cum am spus, caracteristic clasicismului, este cartea aventurilor lui Don Quijote.

Pentru Foucault aventura lui Don Quijote este o încercare de a transforma realitatea în semn, o perpetuă căutare a similitudinilor, o rătăcire printre scrieri și lucruri, care nu se mai aseamănă ca la început.

Eroul îi apare în lumina acestei căutări drept un ins „alienat întru analogie", ins care nu deosebește deosebirea, văzînd peste tot numai asemănări. Dacă însă nebunul caută mereu, înșelîndu-se permanent, la celălalt capăt al existeței se conturează poetul, ca insul care a găsit asemănările pierdute, asamblînd totul într-un limbaj potrivit orînduirii inițiale. De unde, remarcă Foucault, neinteligibilitatea limbajului poetic și ideea paralelismului modern între cele două tipuri de manifestări : nebunia și poezia.

Ajuns aici, autorul trece brusc de la lumea secolului al XVI-lea la lumea secolului al XVII-lea, analizîndu-i modul de gîndire cu totul nou și subliniind, în acest domeniu, existența unui transfer de axe de coordonate de la lumea asemănărilor la cea a reprezentărilor. Despre modul cum se produce transferul, echivalentul cu o mutație chiar, nu se spune decît că rațiunea a început să nu mai opereze cu similitudini, ci cu distincții, cu reprezentări, asemănarea fiind socotită ca sursă a iluziilor. Desigur, faptul e ușor de ghicit. Neîncrederea a fost semănată de Bacon, care face din asemănare o sursă a „idolilor", și de Descartes, care propune o analiză a similarului pe baza cercetării comparative a deosebirilor și a asemănărilor și ca numai în urma acestei operații demne de încredere să se stabilească în existent ordinea.

Cu această intervenție, epistemul culturii occidentale se vede modificat tocmai în structura lui fundamentală. Naturii i se impune de către rațiune o ordine științifică, în care ierarhizarea analogicului se face în funcție de o anumită măsură, iar stabilirea asemănărilor și deosebirilor numai în cadrul unui proces comparativ. Istoria și științele se separă, de o parte va fi erudiția, iar de alta judecata.

Fundamental deci pentru secolul al XVII-lea, după cum stabilește Foucault, este faptul că naturalul se va raporta de acum încolo la *Mathesis*, gîndirea se va efectua în funcție de ordine și măsură, iar cunoașterea se va servi de analiză ca de o metodă universală. În corelație cu acest *Mathesis* apar și alte domenii de cunoaștere, nedefinite pînă atunci cu specific științific — neexistînd *Mathesisul* —, ca gramatica generală, istoria naturală și analiza bunurilor materiale, respectiv : știința ordinii în domeniul cuvintelor, al ființelor vii și al trebuințelor economice. Acestea sînt premise de o mare importanță pentru Foucault.

Totul se raportează de acum înainte la ordine, după cum în Renaștere totul se raporta la similitudine. „Semnele au devenit — spune Foucault — instrumente de analiză marcînd identitatea și diferența, principii ale ordinii, cheile clasificării pe fondul unei asemănări empirice, substrat al gîndirii". Prin aceasta se concretizează, așadar, pe de o parte o teorie generală a semnelor, o diviziune, o clasificare, iar pe de alta rolul asociativ al imaginației în domeniul asemănărilor empirice.

Semnul deci în clasicism se definește în funcție de originea relației (natural sau convențional), de tipul de relație (un semn poate aparține unui ansamblu pe care-l denumește sau poate fi despărțit de el : roșea-

ţă-sănătate, prorocire-realizare) şi de certitudinea legăturii (sigur: respiraţie-viaţă şi probabil: paloare-sarcină). Interesant este că toate aceste forme exclud similitudinea. Semnul în secolul al XVII-lea devine, aşadar, act de cunoaştere prin faptul că două elemente se pot substitui unul celuilalt. În acest punct, pentru Foucault, cunoaşterea se rupe de divinaţie. Rolul ei de a descoperi limbajul lucrurilor, de a ghici divinul din ele piere, ea devenind instrumentul prin care lucrurile capătă semnificaţie. „Dumnezeu care se folosea de semne ca să ne vorbească prin natură, tot ca să ne vorbească — spune el — se foloseşte de capacitatea noastră de a stabili relaţii între impresii". Deci conexiunea lucrurilor nu va mai implica decît o relaţie de la indice la lucrul semnificat, şi nu una de la cauză la efect, legătura căzînd în sarcina raţiunii care operează cartezian. A te servi de semne în secolul al XVII-lea înseamnă, în interpretarea lui Foucault, nu a descoperi sub ele textul unui limbaj primitiv, ci a încerca să descoperi limbajul convenţional conform căruia se desfăşoară procesual natura în spaţiu. Semnele constituite în sistem vor permite introducerea în procesul de cunoaştere a cîtorva metode matematice: calculul probabilităţii, analiza combinatorie. Arbitrarul sistemului face ca cunoaşterea să se apropie pînă la identificare de limbaj, încercînd chiar a substitui tuturor limbilor un sistem de simboluri artificiale, legate între ele prin diverse operaţii logice.

La nivel arheologic, după cum se exprimă Foucault, raţionalismul secolului al XVII-lea apare ca o consecinţă a despărţirii semnului de obiectul semnificat datorită refuzului accepţiei asemănării primare, pe care am văzut cum o critică.

Raportul „*signifiant*" — „*signifié*" e în acest secol un raport de conştiinţă, adică un raport pe care ea îl efectuează înlăuntrul ei. Semnul devine o reprezentare a reprezentării mele de subiect cunoscător, un tablou nu are drept conţinut ceea ce reprezintă, ci ceea ce el reprezintă e reprezentarea pictorului, şi prin această legătură a unei reprezentări de o alta, aceea care o reprezintă pe cealaltă devine semn. Deci semnul şi obiectul semnificat nu vor fi legate decît în măsura în care şi unul şi celălalt pot fi reprezentate. Urmărind mai departe paralelismul, gîndirea lui Foucault ne îmbie să observăm, ca o consecinţă a observaţiilor făcute pînă acum, că, în timp ce în secolul al XVI-lea cunoaşterea se baza pe asemănare, în secolul al XVII-lea ea începe să devină o *ştiinţă a ordinii*, bazată pe *Mathesis* şi pe algebră pentru lucrurile simple şi pe *Taxinomie* (clasificare) şi semne pentru reprezentările complexe (semnele fiind pentru naturile compuse ceea ce este algebra pentru cele simple). În această perspectivă, finalitatea oricărei ştiinţe va fi stabilirea unei ordini exhaustive de tip matematic sau clasificator. Aşa explică Foucault apariţia monedei, a unei teorii a limbajului şi a clasificării vieţuitoarelor în epistemul secolului al XVII-lea, precum şi faptul că teoreticienii de la Port Royal scot o gramatică ca urmare a logicii lor, că Turgot face prima paralelă între cuvinte şi monede şi că Linné încearcă o clasificare în care să încadreze toată natura.

Să vedem însă mai îndeaproape ce ne arată Foucault cu privire la fiecare ştiinţă în parte.

★

În ceea ce privește limbajul, pînă în secolul al XVI-lea și în Renaștere, cuvîntul — așa cum afirmă Foucault — nu reprezintă, ci cuprinde, închizînd în sine, forța magică a propriului conținut. Începînd din secolul al XVII-lea, cuvîntul se golește de conținut, existența sa constînd în funcția de reprezentare. Reprezentarea fiind și ea, ca funcție, un proces, o consecință a unei analize și a unei comparații, limbajului îi revine acum funcția de a critica, nu de a comenta, cum făcuse mai înainte. Opoziția este fundamentală pentru Foucault, deoarece prin interpretare comentariul „sacralizează", iar prin analiză „profanează".

Limbajul în secolul al XVII-lea devine deci o reprezentare reprezentată prin semne verbale. Conceput ca un sistem de semne, funcția lui este de a analiza gîndirea, substituind comparația simultană a părților cu o ordine ce trebuie stabilită pas cu pas. Gramatica generală devine astfel un studiu al ordinii verbale, al înșiruirii de semne verbale, o logică a spiritului care va stabili în fiecare limbă sistemul de identități și de diferențe, taxinomia ei, cum spune Foucault, propoziția devenind pentru limbaj ceea ce gîndirea este pentru reprezentare.

Într-o astfel de gramatică, verbul trece drept suport al tuturor atribuirilor, un suport în funcție de care se atestă modul de a fi al unor esențe, substantivul atestînd esența, iar verbul existența în diversitatea sa modală. „Articulația primă a limbajului se face — spune Foucault — mergînd de la particular la general și de la substanță la calitate. La încrucișarea celor două procese apare substantivul comun, la o extremitate substantivul propriu, iar la alta adjectivul". Deci există un paralelism între modul de articulare al reprezentării și cel al limbajului, adică, voind să desemnăm o calitate, putem recurge și la adjectiv, și la substantiv (arborele este verde sau verdeața arborelui). Din acest punct de vedere, propoziția e o reprezentare care se articulează ca și aceasta.

Desemnarea, altă chestiune importantă pe care o pune gramatica clasicismului, este modul în care se adecvează semnul la ceea ce el va însemna. La întrebarea cum se face că cuvintele, care în esență sînt nume, se depărtează de semnificația lor de origină răspunde teoria derivației. Ea ne explică faptul că semnul cade cînd pe un element intern al lucrului cînd pe unul colateral, din deplasarea aceasta producîndu-se cu timpul și deplasarea de la sensul originar. Gramatica se bazează deci în această perioadă pe teoria propoziției, a articulației, a desemnării și a derivației. Între aceste părți ale ei, Foucault găsește raporturi structurale de opoziție, raporturi proprii și pe planul gîndirii, și pe cel al reprezentării. Numirea lucrurilor va fi și o diferențiere a lor și ei i se va opune atribuirea care le leagă, deci aceeași opoziție ca între propoziție — propoziția fiind pentru limbaj ceea ce este reprezentarea pentru gîndire — și articulație. Teoria desemnării va indica locul de legătură cu formele nominale pe care articularea le desparte. Teoriei derivării, care explică îndepărtarea cuvintelor de rădăcina lor, i se va opune relația stabilă care leagă o rădăcină de o reprezentare.

Pe această schemă geometrică a limbajului Foucault deduce, din raportul stabilit între articulație și derivație, progresul unei limbi din punctul de vedere al capacității ei de specificare, iar din raportul stabilit între desemnare și propoziție, capacitatea ei de reprezentare a reprezentării.

Teoria clasică a limbajului, gravitînd în jurul numelui prin care vorbirea se articulează pe cunoaștere, prezintă din acest punct de vedere o perfectă analogie cu nominalismul lui Hobbes, limbajul însemnînd atribuire de nume care convin lucrurilor reprezentate.

★

Sistemul cartezian, conceput ca un pat procustian în care trebuia să încapă orice, include și domeniul științelor naturale pe care-l încadrează în schemele sale ca „istorie naturală". Pînă în secolul al XVII-lea, remarcă Foucault, o istorie naturală cuprindea tot ce putea spune despre o vieţuitoare. Semnele făcînd parte din lucruri, descrierea desemna ființa însăși. Odată semnele desprinse de lucruri prin intervenția spiritului cartezian raționalist, în interstițiul dintre ele și ființe se plasează și istoria naturală, știința ordonatoare și clasificatoare pentru lumea vieţuitoarelor.

Ea va constitui o nouă manieră de a înnoda lucrurile cu vorbirea prin reprezentare, în cadrul clasificărilor structurale. Structura, concepută ca o corelație între parte și întreg, va permite ca vizibilul să fie transcris în limbaj. Descrierea va fi pentru obiect ceea ce e propoziția pentru reprezentare. De aici și ideea unor comparații succesive. Ceea ce reprezintă articulația prin verb pentru propoziție, pentru istoria naturală reprezintă structura. Comparată însă și cu o limbă bine închegată, istoria naturală trebuie să prezinte și funcțiile de desemnare și derivație întocmai ca limbajul. Purtătorul acestor funcții, după cum stabilește Foucault, este *caracterul*, noțiune luată în sens psihologic și biologic. Stabilirea caracterului se face din aproape în aproape prin enumerarea asemănărilor într-un grup deschis de factori, procedeul numindu-se Metodă. Cînd însă enumerarea se face într-un cadru restrîns de elemente, ea se cheamă Sistem. Deci și sistemul și metoda sînt principii ordonatoare ale asemănărilor și deosebirilor. Comparată astfel cu limbajul, istoria naturală ar fi discurs al naturii în care raționalismul își impune clasificarea întocmai cum în limbă își impune gramatica.

★

În analiza bunurilor materiale se poate constata aceeași configurație ca în istoria naturală și ca în gramatica generală. Trocul primitiv este semnul echivalenței a două lucruri în funcție de prețuire. Moneda este pentru bunuri ceea ce este „caracterul" pentru istoria naturală, în teoria prețului explicîndu-se cum pe baza lui devine posibilă reprezentarea unui lucru prin altul. Aceeași funcție de articulare, desemnare și derivare pe care o are semnul verbal în limbaj o are și semnul monetar în analiza bunurilor materiale. Important însă aici pentru gîndirea lui Foucault e faptul că, în urma acestor analize, el stabilește existența a trei tipuri de semne cu care operează cunoașterea secolului al XVII-lea : semnul verbal, semnul natural și semnul monetar, toate avînd aceleași funcții, în domenii diferite însă.

Ființa se manifestă prin reprezentare. Un principiu al continuității va sta la baza limbajului, făcînd posibilă ordonarea lui în propoziții, a structurii în caractere și a valorii în preț. Acesta este bilanțul secolului

al XVII-lea. Spre sfîrșitul lui însă, Foucault constată apariția unei noi mutații în epistemul culturii occidentale. Articulația și atribuirea în cadrul procesului reprezentării, manifestată în orice domeniu, încep să se separe, făcînd posibile noi raporturi între ceea ce apare și ceea ce este. Desemnarea și derivația separîndu-se și ele, lasă să se întrevadă noi raporturi între sens și istorie, raporturi care nasc întrebări cu privire la legătura dintre logic și ontologic. În locul reprezentării apare deci interpretarea. De ce se produce însă această mutație, Foucault iar nu ne spune, el arătîndu-ne doar cum apare și în ce constă ea. Din comparația dintre cele două epistеme, cel clasic și cel modern (începînd cu secolul al XVIII-lea), reiese că problema axială a gîndirii moderne este cea a concordanței dintre sens și adevăr, în timp ce cea a clasicismului privea raporturile dintre nume și ordine, raporturi care implicau o taxinomie. Reprezentarea e deci sfîrtecată de vorbire, de o violență a biosului și de un efort sporit și continuu în domeniul muncii. Dorința, voința și libertatea sînt trei factori care se impun conștiinței. Omul încetează să-și mai reprezinte reprezentările, el trece la interpretări. Pe plan literar, faptul este marcat de opera lui Sade. Literatura devine simbol al afirmării voinței și puterii, eroii ei fiind plini de violență și viață. Accentul nu se va pune pe identitatea dintre elemente, ci pe identitatea raporturilor dintre ele, relația substituind obiectul.

Începînd din secolul al XVIII-lea, istoria va desfășura într-o serie temporală analogiile care apropie organizări distincte, impunîndu-se astfel legilor de analiză a producției, a viețuitoarelor și a limbajului. Istoria, spune Foucault, va scoate la iveală organizări analogice, tot așa cum ordinea deschidea drumul identităților și diferențelor succesive.

Istoria devine astfel lumea ființei, tot așa cum ordinea fusese domeniul de manifestare a existenței. Gîndirea se va mișca de acum înainte în cadrul istoriei, după cum pînă atunci se mișcase în interiorul ordinii. În această perspectivă istorică, spiritul cercetător transformă gramatica în filologie, istoria naturală în biologie, iar analiza bunurilor de consum în economie politică.

În economia politică, remarcă Foucault, A. Smith introduce conceptul de muncă, făcînd din ea etalon pentru măsurarea valorii, ea însăși fiind un raport între timp și efort. Ordinea aici se va stabili în funcție de muncă și aceasta fiind un raport cu implicate psihologice, în funcție de o anumită psihologie.

În biologie, lucrurile se petrec la fel. Caracterele nu se vor mai subordona structurilor, ci doar unele altora, în funcție de raporturile lor corelative. În domeniul limbajului, de unde în clasicism comparația dintre limbi se făcea prin intermediul raportării lor la un fond primitiv, la ceea ce mai rămînea din ele după „dispersarea babilonică", acum ea se face pe baza asemănărilor lor funcționale. Limbile vor fi deci confruntate nu prin ceea ce reprezintă cuvintele lor, ci prin modul cum ele se articulează în interiorul acestor limbi. Ființa a ceea ce era reprezentat, rămasă pînă în secolul al XVIII-lea în afara reprezentării, intră acum în cîmpul observației. „A gîndi înseamnă a stabili o relație și a o simți" (Foucault citează prin această frază însăși opinia lui Destut de Tracy).

Cu apariția criticismului kantian, lucrurile sînt împinse și mai departe. Apar întrebările asupra originii, a sursei existenței, fondîndu-se prin aceasta filozofia vieții, a voinței și a cuvîntului.

Analiza substratului transcendental duce la descoperirea aprioricului reprezentărilor, conturîndu-se astfel o metafizică a obiectului, sursă a cunoștințelor noastre. O dată însă cu apariția științelor aprioriice deductive și a celor aposteriorice inductive, se resimte nevoia unei unități pe care o va realiza nu o *mathesis universalis*, ci proiectul unei enciclopedii universale.

Această gîndire filozofică a universalului, considerată de Foucault ca reflexie pură, capabilă de a fonda sau de a descoperi, se manifestă și ea în cîteva mari încercări. Prima e socotită cea a lui Fichte, care face din transcendent legitate pură, a doua e fenomenologia hegeliană, în care empiricul este examinat de o conștiință care tocmai prin aceasta se autorevelează ca spirit, iar cea de-a treia e fenomenologia lui Husserl, care încearcă să planteze logica în transcendental. În concluzie, epistemul secolului al XIX-lea se caracterizează, pe de o parte, printr-o izolare a formelor pure ale cunoașterii de formele empirice, iar pe de alta printr-o legare a empiricului de subiectivitate, de om, căutîndu-se mai departe descoperirea fondului ascuns al lucrurilor.

În această perspectivă, în economia politică, Ricardo face din muncă etalon al mărfii nu pe baza faptului că ea poate fi reprezentată cantitativ în zile, adică măsurată, ci pe baza faptului că o socotește sursă a valorii. Valoarea nu mai e semn, ci un produs al muncii condiționate de istoricitate. Prin acest fapt, Ricardo leagă economia de istorie.

Ca în economie stau lucrurile și în biologie. Legătura internă, care face aici ca structurile să depindă unele de altele, devine fundal al corelațiilor. Înaintea funcției, Cuvier plasează existența („car l'animal est d'abord, puis il sent et agit") și prin aceasta biologia scapă de sub determinismul mecanic, iar viața trece drept o manifestare a ființei; iată deci în ce constă istoricitatea biologiei.

În felul în care anatomia comparată deschide un nou orizont pentru științele naturale, gramatica comparată face același lucru pentru studiul limbilor. Ea arată că asocierea cuvîntului cu reprezentarea nu se face decît în virtutea unei participări reciproce la o organizare gramaticală, care, în raport cu ambele, e primă și fundamentală. Această organizare privește întîi felul în care o limbă se poate caracteriza și distinge în interiorul ei de altele; felul în care se transformă cuvintele și silabele în timp; felul cum se produc modificările consonantice și vocalice în rădăcină; în sfîrșit, felul cum se face înrudirea pe bază de rădăcini.

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, limbajul, socotit ca o modalitate de desfășurare a reprezentărilor, constituia, așadar, o cunoaștere a cunoașterii reprezentative, prin el făcîndu-se orice generalizare. Cunoașterea clasică se prezintă astfel ca profund nominalistă.

Începînd din secolul al XIX-lea limbajul devine o existență în sine, fundamentată înaintea altora, cu o istorie a ei, cu legi proprii, devenind el însuși obiect de cunoaștere printre atîtea altele. Prin faptul însă că orice cunoaștere se exprimă numai prin el, el va fi legat întotdeauna de subiectul cunoscător, căruia îi va împrumuta ceva din logica lui.

Aici e un punct sensibil al teoriei structuraliste a limbajului. Foucault neglijează faptul că limbajul, chiar vorbindu-ne, este totuși și el vorbit de noi, pentru că, dacă nu l-am vorbi noi, nu ne-ar acționa nici el, așa că interacțiunea e reciprocă; dar asupra acestui fapt vom mai insista. Admițînd că pentru moderni limbajul desprins de reprezentare nu va mai exista decît ca un cumul de forme universal-valabile ale vorbirii, se pun însă două întrebări. Una chiar de către Nietzsche, în *Genealogia moralei* (cap. I, § 5): „Dacă aceasta este forma, atunci cine o va umple cu conținut ?". La care răspunde că însuși cuvîntul, cu ființa lui enigmatică. Și a doua: cum s-a putut ajunge la apariția acestui limbaj ? La care răspunde Foucault, arătînd că „nu cercetîndu-i pe Kant și pe Hegel, ci pe Cuvier, Bopp și Ricardo".

Foucault mai afirmă apoi că în gîndirea clasică cel pentru care există reprezentarea, cel ce-i înnoadă firele nu există, el fiind ca conștiință epistemologică opera științei moderne. Aici afirmația e făcută neglijîndu-se cunoașterea sinelui, încercată încă de Socrate, de vechea patristică, de Pascal și de I. Boehme, chiar dacă rezultatele cunoașterii n-au fost ordonate, reprezentate sau interpretate (deși mai ales de interpretare nu se poate plînge nimeni).

Pentru omul din clasicism, posibilitatea de a cunoaște lucrurile și ordinea lor e legată de atotputernicia cuvîntului, spune Foucault. Prin el deci, prin cuvînt, se stabilește legătura dintre actul de gîndire și actul de existență.

Ceea ce-i însă deosebit de important la el este afirmația că, „atît cît a durat vorbirea clasică, o întrebare asupra modului de a fi, mod implicat totuși de cogito, nu putea fi articulată". Trezindu-se la conștiința de sine în clasicism, omul văzut de Foucault se pomenește trăit de o viață străină de el, instrument al unei vorbiri și mijloc de manifestare a unor trebuințe biologice, ca și cum ar fi un simplu vehicul manevrat din exterior de toate acestea, în el ivindu-se totodată cu acestea și conștiința finitudinii lui, în sensul conștiinței unor limite impuse de limbaj, de trebuințe și de corp.

Locul în care însă pentru moderni, așa cum arată Foucault, se articulează experiența cu faptul de cultură este „trăirea". În ea se face legătura pozitivismului cu escatologia, rezultatul fiind omul conceput ca dualism empirico-transcendental. Dar pentru că subiectul e dublură empirico-transcendentală, el, omul, va conține în sine și negîndibilul. Atunci însă se pune o întrebare: cum se face că omul poate gîndi ceea ce este de negîndit ? cum poate fi subiectul unui limbaj care s-a format în afara lui ? Și răspunsul lui Foucault este clar: pentru că și-a înrădăcinat gîndirea în exterioritatea ei. Iar dacă gîndirea nu poate explica existența, este pentru că existența înseamnă vorbire, acțiune, trăire, deci o întreagă fenomenologie legată de viață, de limbaj și de muncă. Totuși, remarcă Foucault, negîndibilul se postulează și el în fața omului modern sub diverse înfățișări. Prima e cea a unui „În sine" hegelian, a doua cea a „Necunoscutului" (*Unbewusste*) schopenhaurian și a treia cea a „Neefectuatului" lui Husserl. Cu aceste categorii, gîndirea modernă se desfășoară spre momentul în care totuși această diversificație conceptuală se va sfîrși, fuzionînd într-o identitate cu binele.

Ultima trăsătură care-l caracterizează pe om în modul lui de a fi este, după părerea lui Foucault, reflexia asupra sinelui, raportarea lui la origine. În virtutea acestui fapt există și o origine a economiei, care este trocul, una a naturii, care este împletirea de identități structurale, și una a limbajului : asociația lucru-țipăt. Originea îi apare omului ca un fel de punct ascuns în care el se articulează pe muncă, viață și limbaj, adică pe ceea ce-i mai aproape de el. În căutarea ei, insul își descoperă limitele ca potențial. Descoperindu-și însă în această căutare a originii finitudinea, gîndirea modernă închide, spune Foucault, ca și cea clasică de altfel, un patrulater ale cărui laturi sînt formate de corelațiile dintre finitudine și pozitivism, dintre empiric și transcendental, dintre cugetare și existență, și una singură din căutarea originii. Aici Foucault iar impune un paralelism. În clasicism, teoria verbului explica corelarea esenței cu existența, în timp ce teoria finitudinii corelează ființa cu pozitivități exterioare, cu mersul lucrurilor. Teoria articulării arăta cum se făcea legarea dintr-o dată a lucrurilor de cuvinte, în timp ce analiza „redublării empirice transcendentale'' arată cum se corelează oscilatoriu ceea ce este dat în experiență cu ceea ce o face posibilă.

Teoria desemnării primare a limbajului arată cum în mijlocul cuvintelor silabele sonore reprezentau esența cuvîntului; reflexia asupra necugetabilului duce la descoperirea unui cogito în însăși esența lui. Teoriei derivării, care arăta cum limbajul lunecă într-un spațiu propriu, revenind asupra sa, îi corespunde, în epoca modernă, analiza căutării originii, origine pe care de fapt o poartă în sinea lui. Cu aceasta, pentru Foucault, în epoca modernă, se trece de la o ordine stabilită pe diferențe și asemănări la o gîndire a identicului care cercetează ființa în formele sale intrinseci de existență, în felul acesta ontologia cuprinzînd în sine și propria-i metafizică.

O altă chestiune la care se oprește Foucault este cea a configurației antropologice a filozofiei moderne. Aceasta îi apare ca fiind consecința unei analize precritice a esenței omului și a experienței lui, în care se uită tocmai mutația care a făcut-o posibilă, adică conștiința unei structuri proprii. Iată de ce tuturor celor ce văd în Om altceva decît o simplă procesualiate, decît o simplă desfășurare a unui conținut străin lui, el le opune „un surîs filozofic''.

O dată cu „apariția'' omului, apariție în sensul manifestării conștiinței de sine, spune mai departe Foucault, se constituie și științele despre om. Existența lor implică pe cea a unei epistemologii care în epoca clasică se întindea între analiza reprezentării și *mathesis*, iar în secolul al XIX-lea era cunoașterea modului de a fi, care înrădăcina în istoricitate factorii ce făceau posibile lucrurile.

Pentru acest epistem modern, Foucault își imaginează iar o schemă spațială pe trei dimensiuni. Pe una din ele s-ar înșira matematicile și fizica, pentru care ordinea e o înlănțuire liniară de propoziții evidente și verificate. Pe alta s-ar așeza științele limbajului, ale vieții și ale producției de bunuri, care corelează elemente discontinui, dar analoge pe baza unor relații cauzal-structurale. Între aceste două linii se stabilește un plan comun, cîmp de aplicație a matematicilor (lingvistica matematică, biologia, economia). Pe cea de-a treia dimensiune se fixează filozofia, care se

dezvoltă ca gîndire în jurul problemei identicului (*le Même*). Această filozofie raportată la biologie, economie și lingvistică va da o „filozofie" a vieții și a formelor simbolice, ontologii care vor încerca să definească viața, munca, limbajul. În contact cu matematicile, filozofia va stabili o formalizare a gîndirii.

În această reprezentare geometrică, științele umane sînt plasate în spațiul dinăuntru, neexistînd nici o tangență cu planurile laterale, pentru a nu se cădea în psihologism, sociologism sau antropologie. Să vedem însă ce sînt în sinea lor aceste științe. Pentru Foucault, științele umane se adresează omului în măsura în care acesta trăiește, muncește și vorbește, neinteresîndu-se atît de datele acestor procese, cît de mecanismul lor de funcționare. Științele umane, așadar, nu cercetează natura omului, esența lui, ci mai bine zis modul cum își reprezintă el viața, lucrul și limbajul, deci științele unui „Cum sînt posibile" toate aceste științe, al căror obiect este relația funcțională, sistemul, și nu esența. Inițial, sursa acestor științe ar putea fi plasată la locul de joncțiune a psihologiei cu biologia, a sociologiei cu economia politică, a limbajului cu reprezentarea. Se ridică astfel problema conceptelor în jurul cărora se fundamentează aceste științe și a raportului lor funcțional.

Din biologie, aceste științe vor lua ca obiect omul ca ființă dotată cu anumite funcții, din economia politică, omul ca făptură dotată cu trebuințe, din lingvistică, omul care vrea „să spună" ceva. Cunoașterea omului se va face, așadar, într-un cuplu de relații : funcție-normă (biologie), conflict-regulă (economie) și semnificație-sistem (lingvistică). Problema cea mai interesantă care se ridică în această perspectivă este cea a conștiinței. Ce este ea ? Foucault o prezintă ca o consecință funcțională a unui sistem constitutiv definitoriu pentru om, ea avînd rolul de a arăta cum structurile vieții pot produce reprezentarea bazîndu-se pe cuplul semnificație-sistem. Deci funcția, conflictul și semnificația organizează tot cuplul științelor umane caracterizat prin relația conștiință-reprezentare. Reprezentarea va fi cîmpul de constituire a științelor umane, condiția lor, iar conștiința, raportarea datelor experimentale la acest cîmp de forțe.

Astfel, sub numele de om, cultura occidentală construiește o făptură care să fie domeniu de cunoaștere, prinsă într-o finitudine și angajată într-o istoricitate. În limitele finitudinii se va întreba : ce-i face posibilă existența, iar în perspectivă istorică : cum se justifică raporturile între totalitățile sale constitutive?

În rîndul disciplinelor umane, psihologia și etnologia ocupă un loc aparte. Psihologia preia lucrurile din punctul în care reprezentarea rămîne în suspensie. Neputînd aborda transfinitul, ea va arăta cum în afara finitudinii limbajul devine un sistem gol, dorința o forță despotică, iar moartea o normă devastatoare. În funcție de finitudine deci, noi sîntem, gîndim, știm, în funcție de ea existența ne pare cînd reală, cînd imposibilă și, tot în funcție de ea, gîndirea ne apare ca ceva ce nu se poate gîndi.

Etnologia se plasează în schimb în istoricitate, problema ei fundamentală fiind cea a continuității și a discontinuității conținuturilor. Din cuplul acestor două discipline reiese clar pentru Foucault faptul că „lanțul experimental pe care se bazează individul e perpendicular pe sistemul formal de la care pornind se constituie semnificațiile unei culturi,

în sensul că la fiecare pas structura proprie a individului găsește în sistemul social un număr infinit de posibilități, fiecare posibilitate putînd fi apoi abordată de mai mulți inși".

Lingvistica plasată la baza acestora ar cuprinde în sine formele limită, tiparele, categoriile științelor umane, cu care se vor descifra structurile oricărui conținut, lucrurile neavînd acces la existență decît în măsura în care pot forma elementele unui sistem semnificativ.

Lingvistica în aplicarea ei la cunoașterea omului face să apară întrebarea : „ce este limbajul ?" sau, cum spune Nietzsche în *Genealogia moralei*, „cine vorbește ?"

La această întrebare Foucault răspunde că cel ce vorbește este cuvîntul însuși. „Cuvîntul care apare la limitele finitudinii umane, acolo unde începe moartea și unde orice gîndire se șterge". Sfîrșitul cărții pare din acest punct de vedere tot atît de impunător ca începutul unui text sacru, deși, în cartea lui Foucault, cuvîntului îi lipsește divinația. O primă concluzie deci pe care de data asta critic am putea-o trage din toată cartea este faptul că de la afirmația : cuvîntul ne vorbește pînă la încărcarea afirmației cu un sens mistic nu mai este decît un pas, și pasul se poate face fie acceptînd afirmația biblică cu toate implicațiile ei, fie refuzînd aceasta, însă conferind cuvîntului în sine misterul unei eficiențe ontologice nereligioase, dar tot cu veleități de început. În orice caz, și într-un sens, și în celălalt, subiectul, eul, dispare pulverizat în ansambluri funcționale structurate, într-un fel sau altul, într-o infinitate de indivizi. Cei care acceptă însă faptul pe considerente religioase nu se sperie de acest gînd, pentru că pulverizarea eului pentru ei nu înseamnă neființă. Cei ce acceptă această pulverizare constrînși de rigoarea unei demonstrații teoretice se pomenesc într-o situație mai delicată, și fie că se vor împăca cu gîndul că bietul om e un mecanism funcțional, mai complicat, ce-i drept, dar tot mecanism, acționat de forțe exterioare lui, și prin aceasta plasat în condiții de iremediabilă înstrăinare, fie că vor riposta efectiv, opunînd întregului structuralism fel de fel de ontologii în care nu structura va determina eul, ci, dimpotrivă, eul va genera structuri.

De fapt, cu aceasta se reactualizează vechea dispută ridicată în jurul întrebării : ce sîntem și dacă sîntem sau nu transcenși de ceva ? Și Foucault afirmă cu toată puterea că sîntem un ansamblu funcțional organizat sistematic, un lucru deci pe care-l transcende doar cuvîntul.

Revenind însă la metoda întrebuințată de Foucault în cartea sa, la analiză, și fără a reacționa speriați de alternativa concluziilor sale, care, ce-i drept, sînt și înspăimîntătoare — să ne gîndim numai la imposibilitatea unei morale bazate pe altceva decît pe o cunoaștere mecanică a unor mecanisme funcționale și la gîndul că omul, distrugîndu-și transcendența, trebuie să răspundă el însuși propriei finitudini, la care de fapt și răspunde cu o literatură (Artaud, Roussel și toată suita profeților absurdului) în care limbajul devine strigătul unui corp torturat de materialitate, de moarte și de absurd, umplînd cu lucruri sinistre un imens spațiu din afara lui —, ne vom întreba totuși dacă nu cumva analiza lui Foucault este ca acel șarpe fantastic a cărui privire ucidea ca să cunoască ? Dacă nu cumva felul acesta de a explica prin eliminare sfîrșește prin a elimina

explicația însăși, oferind situația ridicolă de a căuta viața în omul care a fost ucis tocmai pentru aceasta ? Iar dacă am putea vedea la infinit prin lucruri, s-ar mai putea spune oare că mai vedem ceva ? Și totuși, în legătură cu această putere extraordinară a lui Foucault de a vedea prin orice, se mai impune o analogie. O analogie cu ceea ce se petrece în viziunea lui Ezechil cînd îngerul morții își face datoria. Acest înger, acoperit numai cu ochi, în momentul cînd se pregătește să-i ia omului sufletul, după ce-i închide ochii, îi împrumută o pereche din ai lui. Cu aceștia omul vede atunci că lucrurile există pentru el nu în mod necesar, ci liber, că ele sînt și nu sînt, că apar și dispar și că în dosul lor nu există decît moartea, golul, nimicul. Cam același lucru face și M. Foucault cu cei doi ochi ai lui magici, *Les Mots et les Choses*.

LECȚII ȘI CONSULTAȚII

CU PRIVIRE LA RAPORTUL DINTRE MUNCA FIZICĂ ȘI MUNCA INTELECTUALĂ

DE

LAURENȚIU POP

Problema raportului dintre munca fizică și munca intelectuală, definirea și circumscrierea acestor categorii în ansamblul fenomenelor sociale, a preocupat numeroși gînditori din toate vremurile. Soluțiile date reflectau, în mod firesc, stadiul de dezvoltare a concepțiilor despre societate, precum și interesele claselor sociale pe care le reprezenta un gînditor sau altul.

În antichitate, deoarece numai efortul fizic era, de regulă, considerat ca activitate de muncă, apare și concepția că îndeletnicirile cu caracter intelectual nu ar face parte din aceasta. Astfel, în limba greacă cuvîntul *pónos* (πόνος), legat de rădăcina *pen* (tensiune), scoate în relief efortul fizic pe care realizarea muncii îl implică, iar latinescul *labor*, derivat din *labore* (a se clătina sub greutate), este apropiat de semnificația sinonimului grecesc.

Nediferențierea celor două forme de manifestare a muncii, reducerea muncii la dimensiunile celei fizice, elemente care predomină în gîndirea antică (ne referim mai ales la greci), se situează în sfera limitelor acesteia. Nu se poate însă contesta contribuția gîndirii sociale antice la evidențierea superiorității muncii intelectuale, considerată „valoare absolută" capabilă de emancipare a spiritului uman de aspra necesitate a materiei.

Această idee o întîlnim și la Hegel, care vedea în activitatea spirituală un mijloc prin care „spiritul se eliberează pe sine și ajunge la conștiința de sine"[1]. Reducînd rolul transformator al omului la activitatea spirituală, Hegel diminuează raportul om-natură, principala caracteristică a muncii.

Ideea combinării muncii fizice cu cea intelectuală în activitatea fiecărui membru al societății a fost înfățișată pentru prima dată de către

[1] Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei, p. 42.

Rev. filoz., *16*, 2, p. 261—267, București, 1969

creatorii socialismului utopic Saint-Simon, Fourier, Robert Owen. Concepțiile lor însă nu depășesc, în ultimă instanță, iluminismul materialiștilor secolului al XVIII-lea. Teoriile lor, cu toate sclipirile geniale, se limitau doar la proclamarea necesității îmbinării muncii fizice cu munca intelectuală sau, în cel mai bun caz, la indicarea unor soluții nefundamentate științific.

Asemenea idei au circulat și în țara noastră, exprimate de cărturari înaintați, ca T. Diamant, Ion Ghica, Dionisie Pop Marțian, Hasdeu, Eminescu, Babeș, C. Dobrogeanu-Gherea, Petre Andrei etc., înscriindu-se pe linia unor contribuții originale în ceea ce privește problema tratată. Deosebit de interesantă ni se pare remarca făcută de Eminescu referitor la necesitatea îmbinării muncii fizice și intelectuale atît la nivelul individului, cît și la nivelul întregii națiuni: „E vorba — reflecta marele poet — ca toate aptitudinile fizice și morale ale omului să se dezvolte prin munca inteligentă și combinată, nu ca să degenereze și să se închircească în favoarea uneia singure. E vorba apoi ca totalitatea aptitudinilor unui popor să se dezvolte, nu să degenereze și să se condamne poporul întreg la un soi de muncă care să-l facă unilateral, inapt pe toate terenele afară de unul singur"[2].

Marxism-leninismul, dezvăluind mecanismul dezvoltării sociale, dialectica lui, a creat posibilitatea unei explicații științifice a categoriilor de muncă fizică și intelectuală, a raportului dintre ele, precum și evoluția acestui raport în diferite condiții social-economice.

Pentru stabilirea trăsăturilor definitorii ale categoriilor de care ne ocupăm, considerăm necesară desprinderea unor aspecte care delimitează, deși într-un mod relativ, categoriile de muncă și activitate, respectiv munca fizică și cea intelectuală și activitățile corespunzătoare.

Noțiunea de activitate implică toate acțiunile omului exprimate în folosirea sistematică a propriilor sale forțe într-un anumit domeniu și pentru care se întrebuințează curent cuvintele de muncă, ocupație, îndeletnicire.

După cum se știe, munca se deosebește de alte activități omenești prin aceea că reflectă, în primul rînd, un raport între om și natură, în care primul factor joacă un rol activ, transformator. Ea este, în același timp, superioară altor activități, deoarece are o valoare de realitate nemijlocită, de însușire de către om a materiei furnizate de natură într-o formă utilă propriei sale vieți.

Munca posedă întotdeauna un conținut extrinsec, nemanifestîndu-se ca un scop în sine. Între muncă și celelalte activități există însă raporturi de intercondiționare, de trecere a uneia în cealaltă. La fel se pune problema raporturilor dintre categoriile pereche de muncă fizică, muncă intelectuală și activitățile respective. Activitatea fizică din afara sferei muncii desemnează formele intrinsece ale acțiunii omului care nu au ca trăsătură principală raportul om-natură (de exemplu, sportul, jocul etc.), pe cînd munca fizică se referă la acțiunea nemijlocită a acestuia asupra naturii, în condiții sociale date, în scopul obținerii de bunuri materiale.

Unii autori consideră că o anumită activitate intelectuală devine muncă abia atunci cînd presupune o experiență, o acțiune practică. Socio-

[2] Mihail Eminescu, *Opere politice*, vol. 2, ed. I. Crețu, București, 1941, p. 431.

logul francez Georges Bastide este de părere că meditaţia filozofică se înscrie în afara muncii propriu-zise. Însă cînd o asemenea activitate — precizează el — comportă culegere de material empiric, ea conţine o însemnată doză de muncă[3]. Un punct de vedere diferit susţinea Iosef Dietzigen atunci cînd afirma că „*gîndirea este o muncă* şi, ca orice altă muncă, are nevoie de un *obiect* asupra căruia să se execute"[4].

Munca intelectuală, spre deosebire de activitatea intelectuală, întruneşte în sine ca proces unic gîndirea sistematizată şi organizată, călăuzită de metode teoretice, ştiinţific fundamentate, şi acţiunea ei transformatoare asupra realităţii.

Deoarece uneori munca intelectuală este interpretată ca activitate exclusivă a intelectualilor, este necesară sublinierea faptului că, în ansamblul lor, masele populare desfăşoară o activitate spirituală cu posibilităţi nelimitate. „Acest spirit bogat al unui popor — remarca cu profunzime Hegel — este o organizare, un dom care posedă bolţi, coridoare, galerii de coloane, săli, numeroase compartimente, toate acestea produse ale unui unic întreg"[5]. Ceea ce deosebeşte însă munca, respectiv activitatea intelectuală efectuată de intelectuali „specializaţi", în condiţiile existenţei claselor şi păturilor sociale, de aceea efectuată de celelalte categorii de oameni, rezidă în faptul că ea este o ramură distinctă în cadrul diviziunii sociale a muncii, corespunzîndu-i o anumită pătură socială, cu particularităţi specifice de reprezentare a realităţii.

Definirea categoriilor sociologice de muncă fizică şi muncă intelectuală presupune abordarea lor sub cel puţin trei aspecte : *social*, *gnoseologic* şi *biologico-psihologic*.

Privite din punct de vedere *social*, aceste categorii pereche reflectă repartizarea funcţiilor muncii fizice şi intelectuale între diferite clase şi grupuri sociale, îndatoririle sociale îndeplinite de ele în cadrul diviziunii sociale a muncii, condiţiile de viaţă materiale şi spirituale, precum şi concepţiile lor politice şi ideologice.

Caracterul hotărîtor al proceselor sociale legate de raportul dintre munca fizică şi munca intelectuală îşi pierde tot mai mult din însemnătate, dispărînd pînă la urmă, o dată cu lichidarea deosebirilor esenţiale dintre acestea, pe baza omogenizării depline a societăţii, ce va avea loc în orînduirea comunistă.

Aspectul *gnoseologic* al categoriilor de muncă fizică şi muncă intelectuală reflectă nivelul de cunoştinţe profesionale şi de cultură generală, structura lor calitativă, precum şi mijloacele de cunoaştere ale reprezentanţilor acestora.

Implicaţiile ce le comportă aspectele gnoseologice ale categoriilor de muncă fizică şi intelectuală capătă însemnătate crescîndă în evoluţia raporturilor dintre ele, transformîndu-se în factori hotărîtori ai procesului, iar deosebirile de acest fel dintre ele sînt în mod consecvent depăşite.

Caracterul *psihic-biologic* al raportului dintre munca fizică şi munca intelectuală reflectă relaţiile omului ca entitate biofizică cu mediul încon-

---

[3] Vezi Georges Bastide, *Traité de l'action Morale*, Paris, P. U. F., 1961, p. 374.
[4] Iosef Dietzigen, *Scrieri alese* Bucureşti, E. S. P. L. P., 1958, p. 42 (subl. ns.).
[5] G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 56.

jurător în activitatea de muncă. Nici acest raport nu poate fi conceput însă exhaustiv, dacă luăm în considerare caracterul schimbător al condițiilor de muncă în contextul dezvoltării societății omenești. Așa, de exemplu, între condițiile de muncă ale sclavului din antichitate, întrebuințat aproape în exclusivitate pentru a-și consuma forța musculară, și muncitorul din industria modernă, contemporană, care îndeplinește operații de folosire și întreținere a mașinii, există deosebiri esențiale. Sînt munci sau activități fizice și intelectuale care nu pot fi deosebite ca atare numai după felul energiei consumate. Astfel, baletul îl considerăm o activitate intelectuală, deoarece arta subordonează eforturile musculare prin care se manifestă, iar pentru sculptor efortul fizic pe care îl depune, în cantitate apreciabilă, este numai un mijloc cu ajutorul căruia își realizează concepția și deprinderile artistice dobîndite. De asemenea, slalomistul în acțiune consumă într-o secundă de 40 de ori mai multă energie cerebrală, din cauza atenției încordate, decît un matematician, savant, în plină activitate de creație.

Astfel, categoriile de muncă fizică și muncă intelectuală reflectă, pe plan social, activitatea de muncă a anumitor grupuri de oameni, care se deosebesc prin funcțiile sociale pe care le îndeplinesc, prin condițiile lor materiale și spirituale; pe plan gnoseologic, nivelul de cunoștințe și instrumentele de cunoaștere ale reprezentanților acestora; iar pe plan psihic-biologic, proporția dintre energia musculară și cerebrală consumată în cadrul celor două forme de manifestare a muncii.

Diviziunea socială a muncii în muncă fizică și muncă intelectuală nu se confundă cu existența deosebirilor dintre ele. În timp ce ultimele sînt, în general, inerente oricărui proces de muncă și independente de un tip sau altul de relații de producție, diviziunea în muncă fizică și muncă intelectuală a apărut pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății, respectiv atunci cînd cele două forme de manifestare a muncii devin indisolubil legate de anumite clase sociale. Din acest motiv, cauzele apariției diviziunii în muncă fizică și muncă intelectuală, precum și ale dispariției acesteia, sînt indisolubil legate de cauzele apariției claselor sociale, ale opoziției dintre ele și ale evoluției raporturilor lor.

Esența acestei opoziții în capitalism — apogeul evoluției sale — constă în accentuarea procesului de exploatare a muncii fizice de către munca intelectuală. În condițiile actuale ea se manifestă ca un fenomen deosebit de complex și contradictoriu. Pe de o parte, producția capitalistă, în condițiile revoluției tehnico-științifice, implică unitatea dintre funcțiile materiale și spirituale, intelectuale și fizice ale acesteia, transformarea științei într-o forță nemijlocită de producție. Pe de altă parte însă, în virtutea subordonării muncii intelectuale scopului producției capitaliste, o parte din rîndul intelectualilor participă direct sau indirect la exploatarea oamenilor muncii fizice. Se dezvoltă procesul de polarizare a producției capitaliste, concentrarea, la un pol, a complexității funcțiilor de muncă și simplificarea, la celălalt pol, a acestora, reducerea lor la operații anexe de detaliu — fapt ce determină trecerea unei părți a intelectualității în rîndul elitei tehnice-economice, ale cărei interese coincid în cea mai mare măsură cu cele ale burgheziei monopoliste, și proletarizarea unei alte părți a acesteia, creșterea masei de oameni ai muncii fizice

producătoare de plusvaloare. Subliniem faptul că munca intelectuală, privită în sine ca latură a activităţii omului, fără a o raporta la formaţiunea social-economică în care se desfăşoară, contribuie în mod substanţial la dezvoltarea forţelor de producţie, la dezvoltarea capacităţilor spirituale ale omului; subordonată însă capitalului, ea este folosită ca mijloc de exploatare, aflîndu-se în opoziţie faţă de munca fizică.

În raţionamentele lor, unii reprezentanţi ai sociologiei burgheze ajung la concluzia că această diviziune a muncii în muncă fizică şi muncă intelectuală ar avea, chipurile, un caracter de lege veşnică, imuabilă. Astfel, de pildă, sociologul J. Dumazedier încearcă, pe bază de statistici, să demonstreze extinderea, ca fenomen general, a activităţii de muncă a oamenilor muncii fizice şi asupra timpului lor liber, de unde ar rezulta perpetuarea discrepanţei dintre aceasta şi munca intelectuală: „În secolul al XIX-lea — arăta el — s-a răspîndit concepţia potrivit căreia timpul cîştigat pe seama muncii fizice va contribui ca înclinaţia claselor muncitoare spre activitate spirituală să devină un fenomen general. Cum se prezintă acest lucru în realitate? Timpul eliberat pe seama muncii fizice a fost folosit de către acestea la început tot pentru activităţile fizice de muncă. Asemenea activităţi se refereau la îndeletnicirile gospodăreşti, construcţii, reparaţii, grădinărit. Totalitatea acestor activităţi se schimbă o dată cu nivelul de trai şi cu dezvoltarea industriei. Dar ele se menţin şi în prezent. Astfel, în oraşele poloneze, în rîndul diferitelor categorii de muncitori şi funcţionari, 50—78% se ocupă, în timpul lor liber, cu muncile fizice gospodăreşti, iar în oraşele franceze, 70—74% din aceleaşi categorii ale populaţiei. În Iugoslavia asemenea munci sînt îndeplinite de $^1/_3$ din rîndul muncitorilor fizici. Pînă şi în bogata Danemarcă cercetările au dus la rezultate asemănătoare"[6]. Raţionamentul său suferă de marele neajuns de a considera activităţile fizice legate de sport, de unele îndeletniciri gospodăreşti etc. — necesare atît pentru oamenii muncii fizice, cît şi intelectuale — drept factori principali de creştere a dimensiunilor muncii fizice în ansamblul muncii sociale. De asemenea, autorul, avînd în vedere „societatea industrială", trece cu vederea diferenţa care există, în acest sens, între situaţia din capitalism şi socialism.

La fel şi Karl Jaspers este de părere că revoluţia tehnică-ştiinţifică va accentua opoziţia dintre munca fizică şi intelectuală, fiindcă „tehnica divide munca în muncă de descoperire şi muncă de aplicaţie. Munca de aplicaţie fiind astfel «sărăcită de conţinut» devine pur şi simplu o activitate forţată, cheltuirii de energie îi urmează epuizarea, ambele fiind fără sens". Jaspers însă nu ia în considerare faptul că implicaţiile sociale ale revoluţiei tehnice-ştiinţifice sînt diferite în cadrul unor relaţii de producţie diferite — în cazul nostru socialiste şi capitaliste.

În socialism, înlăturîndu-se baza social-economică a opoziţiei dintre munca fizică şi intelectuală, se menţin condiţiile pentru existenţa deosebirilor esenţiale dintre aceste munci. Deosebirile se referă: 1. la repartizarea funcţiilor muncii fizice şi intelectuale între diferite clase, grupuri şi categorii sociale (cum sînt muncitorii din industrie şi agricultură, ţărănimea cooperatistă, intelectualitatea ca pătură socială, anumite categorii de funcţionari, lucrătorii din cooperativele meşteşugăreşti etc.);

[6] J. Dumazedier, în „Revue Française de Sociologie", 1963, p. 12 — 21.

2. la rolul lor în organizarea producției; 3. la condițiile materiale și culturale diferite ale claselor și grupărilor sociale; 4. la nivelul diferit de pregătire profesional-tehnică, ideologică, cultural-artistică și științifică a acestora. Toate acestea sînt determinate, în ultimă instanță, de nivelul de dezvoltare a forțelor de producție, care reclamă cu necesitate existența diviziunii sociale a muncii în muncă fizică și muncă intelectuală.

Ștergerea deosebirilor esențiale dintre cele două forme de manifestare a muncii este un proces legic, obiectiv și îndelungat, legat de întregul ansamblu al transformărilor sociale din perioada construirii socialismului și comunismului.

În țara noastră, în contextul desăvîrșirii construcției socialiste și de creare a condițiilor pentru trecerea la comunism, acest proces se manifestă prin apropierea treptată a muncii fizice de munca intelectuală și este determinat de dezvoltarea bazei tehnice-materiale a socialismului, de perfecționarea relațiilor socialiste de producție și de ridicarea nivelului profesional-tehnic și de cultură generală a întregului popor.

Tendințele principale ale diviziunii sociale a muncii în condițiile actuale ale dezvoltării socialismului se referă în principal la : 1. apropierea treptată dintre munca fizică și munca intelectuală pe fondul apropierii claselor și grupurilor sociale care le reprezintă; 2. apropierea dintre condițiile de muncă din industrie și agricultură; 3. eliminarea treptată a muncilor necalificate; 4. dispariția treptată a muncilor fizice grele, cu volum mare de muncă; 5. tendința ca toate formele de muncă să capete o calificare tot mai înaltă; 6. creșterea sporului muncii intelectuale pe ansamblul muncii sociale.

Înlăturarea diviziunii sociale a muncii într-o fază mai înaintată a comunismului este legată indisolubil de dispariția claselor și grupurilor sociale, de lichidarea limitării stricte a oamenilor la anumite forme de manifestare a muncii.

Marx, analizînd și alte aspecte ale diviziunii sociale a muncii, menționa : „Ca urmare a separării ramurilor de producție sociale ...., mărfurile produse sînt mai bune, diferitele înclinații și talente ale oamenilor își aleg sfere de activitate corespunzătoare, deoarece fără limitarea la o anumită sferă nu se poate realiza nicăieri ceva însemnat. Prin urmare, atît produsul, cît și producătorul se perfecționează prin diviziunea muncii”[7]. Sensul raționamentului se referă la deosebirile natural-istorice dintre diferite feluri de muncă, la necesitatea repartizării lor proporționale în sfera producției sociale și a vieții sociale, fenomen care nu va dispărea.

De multe ori se confundă diviziunea socială a muncii și diviziunea dintre munca fizică și munca intelectuală cu diviziunea profesională, legat de confundarea aspectului social al muncii cu aspectul său natural[8].

Prin reducerea diviziunii sociale a muncii la diviziunea profesională, se estompează aspectul său social determinat de existența claselor și a păturilor sociale. Din acest motiv, susținătorii acestui punct de vedere neagă necesitatea dispariției aspectului social, de clasă, al diviziunii

---

[7] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 375 — 376.

[8] Vezi V. Elmeev, *Kommunizm i razvitie celoveka kak proizvoditelnoi sili obșcestva*, Iz. «Mîsl», Moscova, 1964, p. 166 — 176, 178 — 187.

sociale a muncii în faza superioară a comunismului. Aici însă nu este vorba despre înlăturarea diferenţierii calitative a muncii şi a distribuirii proporţionale a ei între membrii societăţii, ci de înlăturarea deosebirilor sociale dintre oamenii muncii fizice şi ai celei intelectuale, dintre oraş şi sat.

De asemenea, nu poate fi confundată nici diviziunea dintre munca fizică şi munca intelectuală cu diviziunea profesională, deoarece în primul caz avem de-a face cu clase şi grupuri sociale, pe cînd în al doilea caz, cu forme deosebite de muncă generate de faptul că munca se manifestă întotdeauna în forme concrete.

În literatura sociologică marxistă întîlnim păreri potrivit cărora apropierea dintre munca fizică şi munca intelectuală are un caracter bilateral, deşi ea se înscrie pe linia apropierii muncii fizice de munca intelectuală. Tendinţele raportului dintre munca fizică şi cea intelectuală care se conturează în prezent dau posibilitatea schiţării anumitor trăsături ale perspectivei şi ele se referă îndeosebi : a. la dispariţia treptată a caracterului social, de clasă al raportului dintre munca fizică şi cea intelectuală ; b. la dispariţia deosebirilor dintre condiţiile de muncă din industrie, agricultură etc. ; c. la dispariţia caracterului monoton şi unilateral al muncii ; d. la creşterea dintr-o măsură considerabilă a eficacităţii muncii, a productivităţii ei ; e. la producerea unor schimbări profunde în structura timpului liber al oamenilor în direcţia lărgirii funcţiei sale instructiv-educative ; f. la înlăturarea deosebirilor esenţiale în ceea ce priveşte nivelul de cultură generală al membrilor societăţii ; g. la predominarea consumului de energie cerebrală în orice activitate de muncă.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

D. D. ROŞCA, Însemnări despre Hegel

Cartea *Însemnări despre Hegel* a filozofului clujean D. D. Roşca se înscrie pe linia celor mai originale şi mai profunde lucrări filozofice româneşti. Originalitatea ei constă, înainte de toate, în ipoteza de lucru adoptată la analiza vastei opere hegeliene, în interpretarea dată spre a desprinde ceea ce este mai fecund în creaţia lui Hegel. Este vorba de o interpretare sprijinită, după cum declară însuşi autorul, „mai mult pe spiritul general al dialecticii hegeliene decît pe litera ei şi a sistemului" şi, în consecinţă, „mai puţin comodă decît aceea care se mişcă în făgaşe bătătorite de mulţimea paşilor marii majorităţi a interpreţilor lui Hegel". Menţionăm că, dacă o astfel de ipoteză de lucru, ridicată de către D. D. Roşca la rangul de principiu, se supune şi se cere a fi aplicată de către cercetătorul din domeniul istoriei filozofiei, ea se impune cu deosebire în cazul monumentalei şi subtilei creaţii hegeliene, în care valorile certe sînt puse în pericol de a se pierde în nebulozitatea nemaiîntîlnită şi în ermetismul unui stil şi sistem prin excelenţă speculativ. Profunzimea lucrării este dată şi se manifestă prin analiza în ansamblu, pe orizontală şi verticală, a ceea ce a creat Hegel, desprinzîndu-se metodic atît temeiurile reale ale acestei creaţii şi, legat de aceasta, direcţiile ei obiectiv-necesare, esenţa ei valorică, cît şi metamorfoza dialecticii încorporate în chingile de fier ale sistemului.

Aceste laturi se îmbină armonios în lucrare, formînd un tot unitar; interpretarea cu ale ei linii generale schiţate cu titlu de ipoteză de lucru se realizează prin analiza amintită, iar analiza este orientată nu după mirifica exteriorizare triadică hegeliană, ci după mişcarea dialectică a acestei gîndiri şi după „procedeele" de lucru „mai puţin bătătoare la ochi" ale autorului *Ştiinţei logicii*, lucru ce constituie chintesenţa ipotezei de lucru a lui D. D. Roşca.

În armonia coordonatelor semnalate, gîndirea lui D. D. Roşca se desfăşoară lin, fără sforţare, căci totul este înlănţuit logic. În această desfăşurare, ea desprinde probleme noi acolo unde numeroşi exegeţi, diferiţi ca orientare, vedeau rezolvări definitive. Găsind secretul capcanelor sistemului hegelian şi ale stilului său de gîndire şi exprimare, autorul le face inofensive pentru cititor şi îl conduce degajat spre seva cea mai vie şi mai subtilă a dialecticii, desprinsă din solul şi aşezată, în ultimă analiză, pe solul unor realităţi concrete şi colorate de unele trăsături caracteristice structurii sufleteşti a gînditorului Hegel, ca şi de numeroase elemente ideologice.

Legat de aceste ultime sublinieri, remarcăm, ca o notă distinctă a cărţii ce constituie obiectul reflecţiilor noastre, acordarea unei atenţii deosebite evidenţierii întregii complexităţi de factori esenţiali ce au generat şi frămîntat, folosind expresia lui D. D. Roşca, „gîndirea robustă şi suplă totodată, a uneia din cele mai

Rev. filoz., *16*, 2, p. 269—276 Bucureşti, 1969

cuprinzătoare inteligenţe omeneşti ..., a omului care a încercat să oglindească în mintea sa realitatea în toată întinderea ei şi existenţa umană în *toate* adîncimile ei". Înainte de toate sînt evidenţiaţi factorii obiectivi, cauzele de ordin social şi politic cu precizările că „poate nici o altă doctrină filozofică nu a fost atît de strîns legată de momentul istoric al apariţiei sale ca filozofia lui Hegel", că este vorba nu numai de coordonate social-politice germane, ci de coordonate de dimensiuni mult mai largi, de coordonate social-politice ale întregii istorii universale şi că numai urmărirea căii întortochiate şi adesea ascunse, pe care au acţionat aceşti factori, conduce la concluzii de certă valoare ştiinţifică. Sub aceleaşi unghiuri dimensionale este relevată o serie întreagă de alţi factori ce au alimentat doctrina hegeliană. Această doctrină, precizează D. D. Roşca, are „întinse rădăcini şi în întreaga istorie a dezvoltării gîndirii filozofice, apoi în problematica proprie ştiinţelor naturii ale epocii, precum şi în cîmpul vast al culturii umane în general"; Hegel era „foarte la curent cu rezultatele obţinute în matematici (calculul infinitezimal), în biologia evoluţionistă a epocii sale şi în ştiinţele istorice, reuşind să degajeze unele elemente de gîndire dialectică cuprinse în aceste ştiinţe şi să le înţeleagă însemnătatea".

Înzestrat cu un deosebit simţ istoric şi trăind, nu fără lăuntrică sfîşiere, contradicţiile în care se zbătea clasa socială al cărei purtător de cuvînt a fost, Hegel elaborează atît poziţii de gîndire care reflectă ceea ce este mai esenţial în situaţia dată, cît şi *unele* idei (unele doar, ne atrage atenţia pe bună dreptate D. D. Roşca, avînd în vedere limitarea de clasă a altora) care „dezvelesc date universal-valabile ale condiţiei umane în lume".

Pentru explicarea deplină a genezei şi a unor particularităţi ale gîndirii hegeliene, D. D. Roşca, dînd viaţă altui principiu metodologic fundamental pentru cercetarea în care este angajat, va reliefa, alături de factorii sus menţionaţi, prezenţa în gîndirea hegeliană „a unor elemente sufleteşti de ordin afectiv, care, acţionînd asupra celor de natură intelectuală, le-au imprimat acestora un anumit timbru emoţional, ton emoţional cu totul personal, care, împreună cu omul abstract Hegel, îl exprimă şi pe omul concret Hegel". Aceste elemente de natură mai subiectivă, care au „vibrat la Hegel mai puternic decît la mulţi alţi filozofi de talia lui", influenţează într-un fel sau altul, susţine D. D. Roşca, direcţia de mişcare a gîndirii filozofului şi alegerea problemelor, introduc nuanţe sau deplasări de semnificaţie în conţinutul conceptelor şi adesea le încarcă pe acestea cu semnificaţii neexprimate explicit, ci numai sugerate şi îşi trădează astfel omniprezenţa într-un anume *mod de interpretare* a datelor obiective. În ultimă analiză, fără aceste elemente n-ar putea fi explicate în toată profunzimea multiplele sinuozităţi ale gîndirii hegeliene, „filozofia ... de atmosferă, ce trebuie sesizată de oricine doreşte să înţeleagă cu adevărat gîndirea lui Hegel".

Pe coordonatele temeiurilor semnalate, obiective şi subiective, ale căror determinări se întrepătrund în desfăşurarea gîndirii hegeliene, analiza întreprinsă de D. D. Roşca, trecînd alternativ de la reflecţii de ansamblu asupra filozofiei hegeliene, privită în procesul formării şi desfăşurării ei, la altele de microstructură, ne conduce metodic spre deslușirea atît a unor linii generale de orientare în cadrul acestei filozofii, de la formare pînă la deplina ei maturitate, cît şi a subtilităţii acesteia, a semnificaţiei specifice hegeliene a cîtorva categorii-cheie şi cu deosebire a structurii conceptului hegelian, realizînd în final dezvăluirea celei mai adînci esenţe a „celulei vii a dialecticii hegeliene".

Cele două planuri sînt interdependente şi pe deplin justificate. Într-adevăr, nu se pot dezvălui determinarea obiectivă şi semnificaţia adîncă a categoriilor dialectice fundamentale, a structurii conceptului, nu pot fi puse în lumină resorturile intime şi valenţele dialecticii hegeliene din scrierile fundamentale (*Fenomenologia spiritului* şi *Ştiinţa logicii*) fără desprinderea în prealabil a liniilor generale de orientare. Aici este implicată, totodată, o preţioasă indicaţie metodologică pentru cei care doresc să pătrundă şi să înţeleagă valoarea reală a gîndirii hegeliene. Forma excesiv de abstractă a gîndirii hegeliene, pe care o întîlnim în operele fundamentale, particu-

larităţile de stil îngreuiază enorm, ba chiar împiedică observarea legăturilor ce există între această gîndire şi datele reale de la care ea a pornit şi care „i-au determinat cu precădere şi în ultimă analiză geneza şi modulaţiile ...". Pentru a pune în lumină această legătură, ca şi semnificaţia mai adîncă a unora din abstractele categorii dialectice, „în care au fost distilate datele esenţiale ale problemelor istorice ce au frămîntat gîndirea lui Hegel", se impune cu necesitate luarea în studiu a scrierilor hegeliene ce au precedat *Fenomenologia spiritului*. După cum arată D. D. Roşca, „aceste stufoase texte, aparţinînd perioadei de formare a filozofiei lui Hegel şi dezbătînd pe primul plan probleme politice şi sociale (transpuse de obicei în termeni de etică), obligă oarecum cititorul să-şi îndrepte atenţia asupra poziţiilor pe care autorul lor le ia faţă de *aceste* probleme şi să le înţeleagă importanţa, sesizînd presiunea exercitată de ele asupra formării ideilor propriu-zis filozofice ale gînditorului, formare lentă, laborioasă, plină de frămîntări lăuntrice".

Concret, D. D. Roşca se referă la scrieri ca *Viaţa lui Iisus* (1795), *Pozitivitatea creştinismului* (1795 — 1796), *Spiritul creştinismului şi destinul său* (1798), *Constituţia Germaniei* (1798 — 1799), *Fragment de sistem*, la studiile filozofice publicate în „Revista critică de filozofie" între anii 1800 şi 1802 şi la *Sistemul moralităţii* (1802), a căror problematică pusă şi discutată de tînărul Hegel arată puternica ancorare a acestuia în realitatea social-politică a vremii. Categoriile fundamentale ale doctrinei maturităţii — categoriile *devenirii* şi *contradicţiei* — „îşi au, potrivit aprecierii lui D. D. Roşca, *principalul* izvor al plămădirii lor în experienţa social-politică revoluţionară ce se făcea în Franţa şi în reacţia produsă de această experienţă în sînul burgheziei germane", la care se adaugă şi „modul aparte de a vibra, propriu structurii sufleteşti a lui Hegel". Trăirea adîncă a acestei experienţe animate şi de anumite cuceriri ale gîndirii filozofice de pînă la el şi ale ştiinţei contemporane lui a stat la baza teoriei contradicţiei expuse în *Ştiinţa logicii*, la baza înţelegerii contradicţiei ca motor propulsor al existenţei, la baza integrării contradicţiei şi negativului ca „momente" necesare în conţinutul conceptului de „raţional", la baza înţelegerii devenirii ca „primul concept adevărat".

Studiul creştinismului primitiv şi al Imperiului roman i-a permis lui Hegel să desprindă conceptul de „pozitivitate", pe care, în urma unor experienţe noi trăite, în urma analizei regimului burghez ce se instala în Franţa şi a compromisurilor din Germania, îl va numi mai tîrziu „înstrăinare".

Experienţa trăită şi datele cunoaşterii ştiinţifice, şi nicidecum doar simpla deducţie logică, cum s-ar părea, l-au dus pe Hegel la dezvăluirea relaţiei finit-infinit, care, aplicată la natura omenească, a făcut posibilă relevarea unor trăsături esenţiale şi permanente ale condiţiei umane, trăsături, afirmă D. D. Roşca, „ce intră ca note determinante în însăşi definiţia conceptului de om". Este vorba despre conştiinţa veşnicei insuficienţe, despre „mereu actuala imperfecţiune a sa" şi, în consecinţă, despre „dorinţa sa mereu vie şi lupta sa neîncetată de a se depăşi pe sine". Legat de aceasta, D. D. Roşca va da glas viu uneia din marile chemări ale filozofiei hegeliene, şi anume aceleia „de a ne ajuta să înţelegem că omul, fiind finitul în care infinitul a ajuns la conştiinţa de sine, valorile pe care el le creează, pe toate planurile existenţei sale individuale şi colective, vor fi cu atît mai mult la înălţimea condiţiei umane determinate de această conştiinţă de sine, cu cît vor exprima mai adecvat această condiţie, adică cu cît aceste valori vor oglindi mai cuprinzător, în datele lor limitate, infinitul imanent finitului care este, privit din această perspectivă, omul". Vom menţiona, legat de aceasta, că, nepierzînd din vedere încercarea dogmatică a lui Hegel de a construi, folosind cuvintele lui D. D. Roşca, „o imagine exhaustivă şi pretins definitivă despre om" şi conştienţi fiind că întrebările puse de Hegel referitoare la condiţia umană „nu comportă soluţii absolute şi definitive", sînt totuşi de reţinut din gîndirea sa numeroase elemente pozitive, care au contribuit incontestabil şi pot încă contribui la adîncirea cunoaşterii noastre despre condiţia umană. Prin aceste dezvăluiri, D. D. Roşca pune în lumină noi dimensiuni

ale moştenirii filozofice hegeliene, care nu mai pot rămîne în afara atenţiei noastre.

Experienţa adînc simţită şi trăită de tînărul Hegel, modul specific în care, ca purtător de cuvînt al unei clase în ascensiune, a reacţionat faţă de realităţile concrete, munca tenace de însuşire a bogatelor valori spirituale create de omenire, căutarea neobosită a unor poziţii proprii de gîndire care să-i mijlocească „împăcarea cu viaţa" „gîndind viaţa" şi nedepăşind planul gîndirii au determinat, în cele din urmă, o dialectică ce presupune contradicţia ca moment necesar al raţionalului, „o filozofie care spune «da!» lumii, acceptînd-o ca raţională, cu toate contradicţiile ei", o concepţie de ansamblu despre lume, potrivit căreia devenirea eternă a existenţei „ascultă de universala lege a unei finalităţi imanente, avînd ca scop suprem realizarea marilor valori spirituale ale culturii umane". Relevînd, în numeroase pagini pline de conţinut, subtilele articulaţii şi polivalenţa dialecticii hegeliene, analiza ne duce treptat spre concluzia, afirmată de altfel, că *filozofia hegeliană* e în acelaşi timp o filozofie a cărei linie generală urmată a fost „o linie de coborîre treptată (însă tot mai accentuată) pe poziţii conservatoare, ba, în *Filozofia dreptului*, chiar reacţionare. Cu această linie, conchide D. D. Roşca, a mers paralel aceea a altui proces, anume : aducerea pe prim plan a temelor idealist-spirituale ale sistemului şi punerea dialecticii în serviciul demonstrării forţate a acestor teze, adică alterarea frecventă a desfăşurării fireşti a gîndirii dialectice hegeliene".

Reţinînd acest mers general al gîndirii hegeliene, ca întruchipare a unor trăsături şi slăbiciuni ale clasei sociale pe care o reprezenta, nu vom uita că Hegel dialecticianul este mai mult decît fiul momentului istoric prin care trece clasa sa socială. Întemeietorii ştiinţei marxiste lasă din plin să se înţeleagă acest lucru. Din această perspectivă se va angaja şi D. D. Roşca în analiza mişcării dialectice a gîndirii hegeliene şi, mai ales, în analiza structurii interne a conceptului dialectic hegelian şi a implicaţiilor cuprinse în această structură, concept despre care Hegel zicea că e *obiectiv* şi *„creator"* de realitate.

Analiza întreprinsă duce la concluzii deosebit de interesante, bazate pe înţelegerea faptului că esenţa filozofiei hegeliene o constituie nu schema triadică, ci stilul de gîndire al dialecticianului Hegel, triada fiind doar cadrul exterior al mişcării dialectice a gîndirii hegeliene, a conceptului hegelian.

O primă concluzie este că în *Ştiinţa logicii* „nu se face abstracţie nici o clipă de conţinutul concret al gîndirii" şi că, prin aceasta, Logica hegeliană, întemeiată pe categoria *devenirii*, pe categoria *contradicţiei* şi pe categoria *mijlocirii*, este, cum sublinia şi Lenin de altfel, şi teoria cunoaşterii, avînd ca problemă centrală *problema adevărului*. D. D. Roşca relevă un lucru esenţial al operei hegeliene cînd afirmă că pentru *dialecticianul* Hegel formele şi legile logice (= dialectice) nu au valoare decît în cazul cînd există concordanţă între realitate şi gîndire, că gîndirea trebuie să se mlădieze după obiect, că un concept ce nu ţine seama de realitate este o formă goală, lipsită de adevăr, că o metodă de cunoaştere care vrea să reflecte realitatea nemărginită în timp şi spaţiu şi plămădită din determinaţii opuse trebuie să fie şi ea infinită, adică deschisă, variată şi variabilă, spre a pătrunde tot mai adînc în această realitate infinită, spre a reproduce exact forma specifică a opoziţiilor ce constituie conţinutul obiectului.

O a doua concluzie va releva sensul *ontologic* al „mişcării conceptului". Este vorba de constatarea faptului că, în pofida unor afirmaţii hegeliene, pe care se sprijină majoritatea cercetătorilor, „mişcarea conceptului" nu este nicidecum o mişcare de ..construire" a obiectului, a realităţii în ansamblul ei, prin combinaţie de concepte abstracte, ci înseamnă „supunere sub legea obiectului, ascultare de această lege", înseamnă că, aşa cum „orice obiect este în esenţa lui plămădit din elemente opuse, contradictorii", că, aşa cum „orice obiect e de natură dialectică, dialectică trebuie să fie şi gîndirea care vrea să-l oglindească exact".

Prim şi fundamental în logica hegeliană este nu actul construirii forţate a realităţii, ci actul analizei complexe a acesteia.Ca atare, în *Ştiinţa logicii* se poate vorbi şi de sinteze reale ale dialecticii, înţeleasă de Hegel ca

„experienţă" (a subiectului despre obiect şi despre sine, în contactul său cu obiectul, precizează D. D. Roşca), ca o metodă de cercetare obiectivă, alături, bineînţeles, de multiple sinteze forţate, fictive, ale creatorului de sistem, care nici ele nu trebuie pierdute din vedere.

Această încercare „de a-l citi oarecum materialist" pe Hegel, cum de altfel preconizase Lenin, se soldează cu înţelegerea structurii conceptului şi a Ideii ca „sinteză a ceea ce este general şi abstract cu ceea ce este particular şi concret", ca rezultat al efortului gîndirii dialectice „de a oglindi obiectul pe cît mai multe laturi ale lui, laturi opuse una alteia," şi al efortului constant „de a oglindi pe planul gîndirii abstracte caracterul concret şi contradictoriu al realităţii".

Ca atare, logicul şi dialecticul din gîndire nu sînt altceva decît o oglindire a logicului şi a dialecticului din afara noastră, o oglindire a realităţii „plămădite din opuse". Determinaţiile de gîndire sînt determinaţii contradictorii, inteligibile numai în raport una cu alta şi ambele în raport cu o a treia determinaţie, care le sintetizează. *Această a treia determinaţie de gîndire*, subliniază D. D. Roşca, *este conceptul dialectic hegelian*. Faţă de primele determinaţii contradictorii, care luate izolat sînt doar „abstracţii goale", cea de-a treia determinaţie, care face sinteza primelor, poartă denumirea de concept.

Consecinţa esenţială a unei astfel de înţelegeri a structurii conceptului nu mai poate fi interpretarea în sens pur deductiv sau creaţionist a afirmaţiei hegeliene, potrivit căreia „Ideea se decide să lase să iasă liber din sine momentul particularităţii sale... ca natură", căci, scrie D. D. Roşca, trecînd de la momentul logic al Ideii absolute sau concrete (= existenţa în totalitatea ei) la momentul „natură" al acesteia, „gîndirea nu înaintează de la *ceva* la un *altceva* care *în sine* n-ar fi adevărat *altceva*, ci ar fi *identic* cu primul *ceva*, ci ea trece de la *ceva* la *ceva* care este într-adevăr *altceva*... Ceea ce «iese» din natura sintetică, dialectică a «Ideii» este *necesitatea dialectică a afirmării existenţei naturii şi nu existenţa naturii*".

★

Prin prodigioasa sa muncă de tălmăcitor în româneşte al celei mai mari şi mai însemnate părţi din opera lui Hegel, ca şi prin studiul critic al acesteia, profesorul D. D. Roşca — cum de altfel singur precizează — urmăreşte să pună „şi la noi în dezbatere fecundă" jaloanele dialecticii hegeliene, pe de plin convins că „studierea temeinică a *Ştiinţei logicii* ar putea avea ca efect apreciabil şi un proces de treptată *formaţie* în adîncime a cugetării noastre filozofice, sau, altfel spus, ar putea contribui, în felul său şi pe planul său, la formarea unei înalte şcoli româneşti de gîndire filozofică, condusă de convingerea că nu există cugetare filozofică deschizătoare de orizonturi mari fără o foarte severă disciplină a inteligenţei celor ce lucrează în cîmpul cercetării filozofice".

Traian Pop — Cluj

Sociologie şi etică*

Atît timp cît etica nu depăşise stadiul „filozofiei morale". cît simpla speculaţie asupra Binelui şi Răului, virtuţii etc. o satisfăcea, ea rămînea „în sine", crezîndu-se atotputernică şi singura în drept de a elabora sisteme, modele comportamentale infailibile şi invulnerabile la rugina veacurilor. Istoria, prin cursul său inexorabil, a relevat însă treptat efemeritatea sistemelor „date o dată pentru totdeauna". Tot istoria e cea care a impus problematic şi imperativ eticii să descindă din sferele transcendenţei în realitate nu pentru a se împăca cu realitatea, ci în scopul cunoaşterii ei. Această descindere nu a fost însă lipsită de peripeţii. Eticii i-a fost dat să rătăcească un timp relativ îndelungat „din

* Traian Herseni, *Sociologie şi etică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

poartă în poartă", aşezîndu-se cînd sub tutela mecanicii, cînd a biologiei sau a psihologiei. În toate ipostazele arătate, ea s-a simţit însă permanent stingheră. Abia mai tîrziu s-a vădit că nici mecanica, nici biologia şi nici chiar psihologia nu sînt apte să asigure asistenţa necesară eticii în vederea trecerii ei din epoca sa preştiinţifică la ştiinţă. Depăşirea alchimiei morale era condiţionată de apariţia prealabilă a unei ştiinţe capabile să asimileze statutul dialectic al funcţionalităţii socialului şi prin aceasta să integreze, specificînd, poziţia eticii, ca şi a tuturor celorlalte ştiinţe sociale particulare, într-o structură corespunzătoare. Avem în vedere sociologia. Intrarea eticii în orbita sociologiei a creat o nouă problematică care a stat şi continuă să stea în atenţia gînditorilor. Recent, problema a fost reluată şi analizată, într-un context marxist, de Traian Herseni în lucrarea sa *Sociologie şi etică*.

Autorul îşi propune să abordeze raportul dintre sociologie şi etică, în principal, din trei puncte de vedere : „Ne preocupă — scrie T. Herseni — raportul dintre fenomenele morale şi societate, raportul dintre doctrinele morale şi acţiunile sociale, raportul dintre ştiinţa moralei sau etică, şi ştiinţa societăţii sau sociologia"[1]. Corespunzător raporturilor citate, lucrarea se compartimentează în următoarele capitole :I. „Fenomenele morale" II. „Doctrinele morale", III. „Ştiinţele morale".

★

Teza centrală a primului capitol se fondează pe ideea conform căreia fenomenele care cad în sfera de investigaţie a eticii „sînt în acelaşi timp morale şi sociale (morale ca «diferenţă specifică», sociale ca «gen proxim»), deci privesc deopotrivă cele două ştiinţe care ne preocupă, chiar dacă fiecare din ele le cercetează, cum este firesc, din perspective diferite"[2]. Un asemenea unghi de vedere, cu care nu putem să nu fim de acord, plasează dintr-o dată raportul dintre sociologie şi etică într-un cadru de interferenţă al cărui specific este conlucrarea. Ultima are ea însăşi propria sa istorie. Urmărind-o îndeaproape, autorul tinde să discearnă atît avantajele, cît şi aspectele noi pe care le comportă această perspectivă. În toate circumstanţele, se urmăreşte însă cu precădere aspectul etic, în timp ce aspectul sociologic apare mai degrabă ca argument, ca sprijin pentru fixarea unei idei sau derivarea unor trăsături inerente universului moral. Descoperirea acestor trăsături, a acelei „diferenţe specifice" prin care fenomenele morale se afirmă ca atare la nivelul socialului alcătuieşte *de facto* scopul primului capitol.

Este îndeobşte cunoscută importanţa pe care o prezintă pentru etică problematica specificului fenomenului moral. Pe parcursul timpurilor, ca şi în zilele noastre, s-au emis ipoteze, s-au efectuat analize, care deseori uimesc prin supleţe, fără a se ajunge însă vreodată la un rezultat care să întrunească o adeziune unanimă. Azi, poate mai mult decît oricînd, opiniile cu privire la specificul fenomenului moral sînt foarte diferenţiate. Chiar în incinta eticii marxiste, opiniile sînt împărţite. Spre deosebire însă de alţi gînditori care într-un fel sau altul au abordat problematica acestui specific dintr-un unghi de vedere mai restrîns, Traian Herseni face încercarea de a se situa într-un cadru de o mai largă respiraţie.

Sondînd un teren în genere nedefrişat de critica marxistă, autorul lucrării *Sociologie şi etică* vrea să se orienteze, face observaţii subtile, intervine activ în disputele doctrinarilor. Este interesant de urmărit, de exemplu, analiza dialogurilor survenite între reprezentanţii şcolii sociologice franceze şi nenumăraţii ei adversari. Spaţiul de care dispunem nu permite să intrăm în amănunte. De aceea, în cele ce urmează, vom supune discuţiei doar problema centrală a capitolului, anume *specificul fenomenelor morale*. Formularea problemei, punerea ei în ecuaţie, în condiţiile în care sistemul de referinţă îl alcătuieşte raportul dintre etică şi sociologie, este relativ simplă. Ea se enunţă în felul următor : „Prin ce se deosebesc fenomenele morale de celelalte fenomene sociale, care este trăsătura lor distinctivă?" [3]. Un răspuns categoric, simplist este refuzat, din capul locului, ca neindicat.

[1] *Ibidem*, p. 6.

[2] *Ibidem*, p. 5.

[3] *Ibidem*, p. 72.

În concepţia autorului, identificarea specificului fenomenelor morale comportă atît o analiză structurală, prin secţionarea metodologică adecvată, cît şi funcţională — din unghiul de vedere al semnificaţiei acţiunii etosului în ansamblul organismului social. Este uşor de înţeles că între ambele tipuri analitice nu există un hiatus, ci o corespondenţă de natură să redea tactic şi strategic faţetele uneia şi aceleiaşi procesualităţi.

Privit structural, „în orice fenomen moral — scrie Traian Herseni — se includ deci, cu necesitate, «o morală raţională», în acelaşi timp colectivă şi individuală reprezentată de ceea ce gîndesc sau voiesc oamenii la un moment dat; «o morală practică», reprezentată de ceea ce fac ei efectiv în acelaşi moment dat; «o morală obiectivă» tot practică, structurată după legile obiective ale societăţii, după nevoile reale ale acesteia, care determină apoi atît «morala raţională» cît şi «morala practică» a oamenilor fără a le desfiinţa niciodată complet" [4].

În ceea ce priveşte cel de-al doilea aspect al analizei, morala e declarată „unul din mecanismele integrante ale funcţionării şi dezvoltării vieţii social-umane"[5]. Specificul mecanismului moral rezidă în faptul că, prin funcţiile sale particulare (cognitivă, apreciativă, normativă), integrează, orientînd activitatea oamenilor „în lumina unei valori specifice — ea însăşi de natură socială, izvorîtă dintr-o anumită situaţie istorică şi limitată de regulă la ea — anume în lumina binelui" [6].

Dimensiunile structural-funcţionale marchează pregnant zonele specificului fenomenului moral. În baza unei structuri şi funcţiuni proprii, morala se afirmă ca atare, distingîndu-se pe sine de celelalte fenomene sociale. Evident, în afara criteriilor structural şi funcţional există şi alte criterii necesare distingerii specificului moralităţii, dar ultimele vor fi, după părerea noastră, totdeauna subordonate sau derivate particulare ale criteriilor puse în valoare de către autor. Sînt posibile, desigur, şi alte opinii. E la fel de posibil ca unele elemente care au intrat în analiză să nu fie suficient de clare. De pildă, termenul de „morală obiectivă" credem că ridică unele semne de întrebare. Există, poate, şi alte serii de întrebări la care nu s-a răspuns. Dar aceasta e însăşi dialectica cercetării.

★

În capitolul al II-lea al lucrării sale, Traian Herseni îşi propune să efectueze „un examen al locului pe care îl ocupă doctrina în cadrul moralei" [7]. Importanţa problematicii o credem a fi evidentă. Ea nu necesită recomandări speciale. În trecut însă, problematica pusă în discuţie interesa mai mult din unghiul de vedere al raţiunii practice a doctrinei. Toate sistemele morale, într-un fel sau altul, au tins spre împămîntenire, şi nu e un secret pentru nimeni că nici uneia dintre ele nu i-a reuşit să se transpună în realitate. Motivele care au concurat la această nereuşită sînt de asemenea cunoscute. Azi însă situaţia s-a schimbat. Transformările survenite în dinamica şi structura socialului au afectat puternic şi moralitatea. Ea a fost pusă în situaţia de a se reînnoi, de a se schimba şi adecva noilor exigenţe ale socialului. Dinamizarea etosului, trecerea rapidă de la o formă de exprimare la alta au lăsat să se întrevadă cursul, mişcarea valorilor morale, mişcare ce nu rareori a fost percepută ca instabilitate. Valorile morale au fost atrase tot mai mult în sfera discuţiei. Prin raţionalizare, cum e şi firesc, morala devine extrem de receptivă la concepţiile etice ale timpului: „de la un anumit stadiu de dezvoltare încoace, remarcă Traian Herseni, oamenii nu sînt consideraţi ca morali numai prin faptele lor, ci şi prin «doctrină», prin opinia care o au despre adevăr sau bine" [8]. Acum „doctrina morală nu mai apare ca o operaţie *post-factum*, ci ca o componentă firească a moralităţii, a faptului moral în însăşi esenţa lui" [9]. Subscriem şi noi la punctul de vedere al autorului, cu menţiunea că faptul semnalat se află abia într-o fază incipientă. Chiar în socialism, unde doctrina influenţează asiduu moralitatea, ea nu a devenit „o componentă firească a moralităţii".

[4] *Ibidem*, p. 56.
[5] *Ibidem*, p. 72.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, p. 74
[8] *Ibidem*, p. 108.
[9] *Ibidem*.

Că viitorul îi oferă doctrinei un asemenea loc ni se pare a fi însă un lucru indubitabil. Actualmente, în condiţiile ţării noastre, asistăm, după cum se exprima tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la o profundă „înnoire morală" şi este evident că în cadrul acestei înnoiri, doctrinei etice marxiste îi revin sarcini de seamă. În ceea ce priveşte moralitatea în societatea capitalistă contemporană, ea se află, după cum mărturisesc înşişi teoreticienii săi, într-o stare critică, ale cărei reflexe transpar în doctrinele etice nemarxiste. Observată în acest context, ideea schimbării raportului dintre doctrină şi morală, faptul că prima tinde să devină componenta firească a celei de-a doua merită, după părerea noastră, toată atenţia. Ea alcătuieşte o pistă care ne dezvăluie dintr-un unghi de vedere aparte unele din trăsăturile specifice ale dialecticii procesualităţii morale contemporane.

★

În capitolul final, Traian Herseni pledează viguros pentru constituirea unei ştiinţe a moralei, a cărei raţiune practică urmează să fie desăvîrşirea umană. „Cu ajutorul arhitecturii — arată autorul — construim edificii, cu ajutorul mecanicii construim maşini; nu este oare loc printre ştiinţe şi pentru una închinată omului? Etica este în măsură să elaboreze principiile după care să se «construiască» oameni, pentru a fi cu adevărat oameni" [10]. Într-o primă aproximare, viitoarea ştiinţă a moralei este definită ca „metasociologier" [11], termen utilizat, pe de o parte, pentru a reda strînsa colaborare dintre cele două ştiinţe, iar pe de altă parte pentru a le distinge în planul obiectului şi al finalităţii lor. Şi într-un caz, şi în altul, corelaţia stabilită între etică şi sociologie e reală. De altfel, ea este atestată de către cercetările contemporane. Apar însă unele nedumeriri în legătură cu operativitatea termenului de „metasociologie". Nu este oare prea angajant? Dacă îi recunoaştem validitatea nu atrage el etica în sfera sociologiei mai mult decît se cuvine? Or, este ştiut că etica se coraportează uneori în egală măsură atît psihologiei, cît şi antropologiei şi că dincolo de aceste coraportări există o problematică morală ireductibilă la oricare dintre ştiinţele adiacente eticii. În fapt, autorul nu este cîtuşi de puţin înclinat să încalce autonomia eticii. Viitoarea ştiinţă a moralei, în concepţia sa, posedă sensuri şi semnificaţii multiple. Astfel, ea este definită (după părerea mea, în mod fericit) cînd „ştiinţa libertăţii" [12], cînd „ştiinţa idealului sau a binelui" [13], cînd „ştiinţa desăvîrşirii social-umane" [14]. Nu ne întîlnim, aşadar, cu o viziune unilaterală, strictă sau rigidă, ci asistăm la conturarea unei problematici multilaterale care se oferă eticii spre a fi analizată, structurată şi orientată într-un sens constructiv.

Stelian Stoica

[10] *Ibidem*, p. 177.

[11] *Ibidem*, p. 159.
[12] *Ibidem*, p. 156.
[13] *Ibidem*, p. 145.
[41] *Ibidem*, p. 175.

NOTE

NOTE PE MARGINEA UNUI STUDIU APĂRUT ÎN „MAGYAR FILOZOFIAI SZEMLE"

În coloanele revistei „Magyar filozofiai szemle" nr. 5 pe 1968 a apărut un studiu intitulat *Cu privire la prima figură a silogismului categoric* (p. 830 — 849), semnat de Tamás György, în care se fac referiri la studiile semnate de G. N. Öffenberger și A. Surdu din revistele „Acta logica" și „Revue roumaine de Sciences sociales, Série philosophie et logique". Tratînd despre problema secvenței silogistice necesare din premise false, autorul constată că „în ultimul timp logicienii români sînt cei care au început să se ocupe de această problemă" (p. 846). Totodată sînt expuse o serie de observații în legătură cu articolele amintite. Considerăm necesară, din acest motiv, o analiză succintă a problemei în discuție.

Reținem, în primul rînd, că autorul — referindu-se la constatarea lui Aristotel privind imposibilitatea secvenței adevărului din premisa majoră total falsă și minoră adevărată în cazul modurilor Barbara și Celarent — observă că este ciudat că interpreții lui Aristotel nu au acordat acestei probleme importanța cuvenită (p. 848). De fapt, în studiile citate, noi am dat un răspuns acestei probleme, răspuns pe care T. György nu-l menționează și care este divergent față de opiniile sale.

Este știut că *toate* conjuncțiile false ale modurilor silogistice valide *permit* ca concluzia să fie adevărată (în acest context este secundar a preciza de ce și în ce fel) în afară de modurile Barbara și Celarent ale primei figuri, care, atunci cînd în poziția premisei majore au o judecată total falsă, iar în poziția premisei minore o judecată adevărată, determină „să fie imposibil ca în concluzie să avem o judecată adevărată" (ἀδύνατον τὸ συμπέρασμα ἀληθὲς εἶναι — *Anal. pr.*, B, 2, 54 — a 9). Se pune într-adevăr problema : *de ce* permit toate modurile valide cu conjuncții false de premise să urmeze o concluzie adevărată și de ce este *imposibil* să fie concluzia adevărată numai și numai în cazul modurilor Barbara și Celarent, cu premisa majoră total falsă și minoră adevărată ? „Lipsa de proporție" (p. 848) între acele conjuncții false de premise care permit o concluzie adevărată și cele care nu permit o concluzie adevărată trebuia într-adevăr să fi dat de gîndit comentatorilor. În articolele citate am menționat că în cazurile amintite avem *situații -limită ale silogisticii aristotelice;* dacă am avea concluzii adevărate, *ar fi contrazisă axioma silogismului,* dictum de omni et nullo, anume despre termenul minor am enunța termenul major altfel decît despre termenul mediu, adevărat fiind că termenul mediu este enunțat într-un mod adevărat despre termenul minor. Dacă se enunță în mod total fals „piatra" despre „ființă vie" și este adevărat că „ființa vie" aparține oricărui „om", atunci este cu necesitate fals ca „piatra" să aparțină oricărui „om". Dacă ar fi adevărat că piatra

Rev. filos., *16*, 2, p. 277—280, București, 1969

aparţine oricărui om, am enunţa termenul major (piatră) despre specie (om) *altfel* decît despre genul omului (fiinţă vie), ceea ce ar înfrînge axioma silogismului. Deci nu din întîmplare nu poate fi adevărată concluzia în cazurile amintite, ci datorită faptului că modurile analizate au un caracter axiomatic, iar acest caracter se manifestă tocmai atunci cînd premisa majoră este total falsă şi minora adevărată.

În legătură cu secvenţa silogistică necesară a cazurilor amintite, autorul se referă şi la problema *clasei vide*, care este de asemenea o problemă actuală. Tamás György crede însă că prin „clase-vide" ar fi „rezolvat" problema ridicată de modurile Barbara şi Celarent, arătînd că, „... şi în acel caz în care premisa majoră este total falsă şi minora adevărată, concluzia poate fi adevărată... deci: în cazul falsităţii oricărui antecedent concluzia poate să fie adevărată" (p. 848). Autorul a ajuns la această poziţie pe baza unui exemplu în care în locul termenului minor se află o clasă vidă:

Toate fiinţele vii (B) sînt pietre (A)
Toţi piroţii (C) sînt fiinţe vii (B)

Toţi piroţii (C) sînt pietre (A)

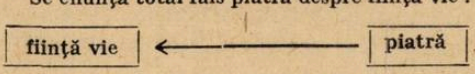
Autorul constată că atît premisa minoră, cît şi concluzia sînt adevărate, deoarece,„... despre clasă-vidă se poate afirma orice" (p. 848). După cîte ştim, e drept că, în *logica claselor*, clasele vide sînt cuprinse în orice clasă, şi în acest sens judecata „toţi piroţii sînt fiinţe vii" este adevărată, dar în logica lui Aristotel nu putem considera că judecata amintită ar fi adevărată. Nu e întîmplător, de altfel, că Aristotel concepe direcţionalitatea judecăţii de la predicat spre subiect; în orice caz, chiar dacă admitem că clasa vidă este cuprinsă în orice clasă, ceea ce corespunde conceperii judecăţii conform direcţionalităţii de la subiect spre predicat, e absurd să acceptăm în concepţia Stagiritului că un predicat poate să aparţină, să revină (ὑπάρχειν) unei clase vide. Putem concepe că „piroţii sînt fiinţe vii", „nimicul" este conţinut în orice, dar ca orice predicat cu sens să se refere, să aparţină conform adevărului claselor vide, e o altă problemă. A se vedea de altfel, în acest sens, şi analiza lui G. Patzig *Die aristotelische Syllogistik* (p. 22). Prin urmare, chiar dacă luăm în considerare modul Barbara cu premisa majoră total falsă şi minora adevărată, este posibil să avem o concluzie adevărată. Aristotel, ce-i drept, a exclus din sfera termenilor de natură silogistică clasa vidă. Dar, ţinînd seama de faptul că în silogismele sale Aristotel a aplicat variabile care au proprietatea de a putea fi înlocuite cu orice alt termen, autorul consideră, exprimîndu-şi un punct de vedere critic, că „interpretarea nelimitată a variabilei nu este compatibilă cu excluderea clasei vide" (p. 848). Deci 1) trebuie să acceptăm substituţia variabilelor şi cu clasă vidă, de unde urmează că, 2) spre deosebire de Aristotel, este posibil să urmeze o concluzie adevărată şi în cazul modului Barbara cu premisa majoră total falsă şi minora adevărată şi 3) principiul implicaţiei materiale, după care „din fals urmează orice", stă în picioare.

Am vrea să observăm ad. 1. Este ştiut că Aristotel a exclus din „universul de discurs" al silogisticii clasa vidă, şi anume, aşa cum arată G. Patzig (*Die aristotelische Syllogistik*, 1963, p. 17 şi urm.), nu din întîmplare, ci pentru că altfel nu pot fi respectate principiile silogistice. Or, dacă excludem de la bun început din „universul de discurs" clasa vidă (alături de termenii singulari şi clasa totală), nu va mai fi „incompatibilă" interpretarea nelimitată a variabilelor cu excluderea clasei vide, ci, dimpotrivă, substituirea variabilelor prin clasă vidă va genera erori de logică, aşa cum a generat de altfel o eroare de logică exemplul dat de autor, la care ne vom referi de îndată.

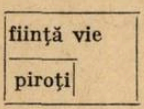
Ad. 2. Am vrea să menţionăm că, *dacă admitem* că premisa minoră „toţi piroţii sînt fiinţe vii" este adevărată precum concluzia „toţi piroţii sînt pietre", încălcăm axioma silogismului, adică: despre termenul mediu, „fiinţă vie" (B) am enunţat în mod total fals termenul major „piatra" (C), despre termenul minor (clasă vidă) "piroţi" am enunţat adevărat termenul mediu "fiinţă vie" (B) dar atunci concluzia nu poate fi adevărată, deoarece, dacă ea ar fi adevărată despre "piroţi" *care sînt* „fiinţe vii", am enunţa în mod adevărat ceea ce am afirmat în mod fals despre

„ființe vii", adică termenul major „piatră"; cu ajutorul unei scheme, problema poate fi explicitată după cum urmează:

Se enunță total fals piatra despre ființă vie:



dar este adevărat că piroții sînt ființe vii



Dacă *ar urma* adevărat că „piroții sînt pietre" ar însemna că despre termenul mediu (= omni) am enunța termenul major altfel decît despre ceea ce face parte din termenul mediu (adică despre termenul minor), ceea ce înseamnă că ar fi încălcată axioma silogismului. Deci: ori acceptăm că avem o *concluzie* falsă, ori încălcăm axioma silogismului.

Dar, chiar acceptînd că judecata-concluzie „toți piroții sînt pietre" este adevărată, ne aflăm în fața unei alte dificultăți. Anume prin modul Celarent putem demonstra că din premisele adevărate:

Nici o ființă vie nu e piatră
Toți piroții sînt ființe vii

urmează concluzia adevărată cu necesitate:
Nici un pirot nu e piatră.

Deci, dacă este adevărată judecata-concluzie „toți piroții sînt pietre", ca urmînd dintr-un Barbara cu majora total falsă și minora adevărată, sau chiar, pur și simplu, dacă admitem această judecată drept adevărată, trebuie să admitem în același timp și contrara ei, „nici un pirot nu e piatră", ca urmînd cu necesitate din premise construite pe baza acelorași termeni din care a urmat judecata „toți piroții sînt pietre". Trebuie să acceptăm prin urmare:

Toți piroții sînt pietre și
Nici un pirot nu este piatră,

deci judecăți contrare „A" și „E", ca fiind adevărate, mai mult ca fiind demonstrabile în calitate de concluzii care urmează cu necesitate din premisele orînduite conform modurilor Barbara și Celarent. Dar, dacă într-un sistem se poate demonstra p și non-p, adică „toți piroții sînt pietre" și „nici un pirot nu e piatră" (respectiv prin subalternare „unii piroți nu sînt pietre"), atunci înseamnă că respectivul sistem este contradictoriu. Deci, dacă admitem în silogistică clasa vidă, se încalcă, pe de o parte, axioma silogismului și — ceea ce este mai grav — se pot demonstra enunțări contrare și contradictorii în sistemul silogistic, or, este știut că ceea ce implică o contradicție este inconsistent, contradictoriu.

Am vrea să exemplificăm această idee cu ajutorul încă unui exemplu pentru a sublinia că și din premise *adevărate* (nu numai din conjuncții false) se poate demonstra o judecată și contrara respectiv contradictoria ei pentru a sublinia că se poate găsi un *temei* în forma unor premise din care să urmeze cele două judecăți contrare și contradictorii.

Toate animalele sînt ființe vii
Toți piroții sînt animale (= adevărat)

concluzia care urmează este: toți piroții sînt ființe vii.

Să considerăm acum modul Celarent cu premisele adevărate avînd drept termen minor aceeași clasă vidă:

Nici o piatră nu este ființă vie
Toți piroții sînt pietre

de unde urmează:

Nici un pirot nu este ființă vie.

Deci s-a demonstrat silogistic o judecată „A" și „E" construită din aceiași termeni, ceea ce este absurd.

Clasa vidă nu poate fi admisă, prin urmare, în silogistica lui Aristotel, și autorul nu a demonstrat deci că în cazul „oricărui antecedent concluzia poate fi adevărată".

Ad. 3. Am vrea să remarcăm doar ideea că principiul *abstract* al implicației constată într-adevăr că din presupoziții false urmează orice. Dar, dacă în anumite cazuri, ca Barbara și Celarent, cu premisă majoră total falsă și minoră adevărată, și, pe de altă parte, din premisele lui Camestres și Cesare, cu ambele premise total false, urmează concluzii cu o valoare de adevăr determinată, nu este contrazisă matricea implicației materiale care ar putea fi contrazisă numai dacă din premise adevărate ar urma falsul.

De altfel, sub acest aspect sîntem de acord cu autorul care susține că numai la nivelul calculului propozițional putem accepta că din fals urmează orice, dar, atunci cînd „... luăm în considerație și raporturile dintre termeni, principiul încetează să fie universal valabil" (p. 849).

Nu ne-am referit la multe idei deosebit de interesante ale studiului discutat în rîndurile de mai sus, deoarece cu acestea sîntem de acord. În cazul problemelor prezentate mai sus, unde părerea noastră diferă de cea a autorului, am considerat utile aceste cîteva precizări.

Nils Öffenberger

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40, —
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note, de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 1968, 562 p., 37 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1968, 382 p., 20 lei.
* * * **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**, 1968, 192 p.,
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu.

ECONOMIE

* * * **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomică", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
* * * **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomică", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * * **Utilizarea forței de muncă**. Factori, caracteristici, tendințe în România, „Bibliotheca œconomică", 6, 1968, 248 p., 3 lei.
* * * **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomică", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**, 1968, 360 p., 21 lei.
GH. D. BISTRICEANU, **Sistemul asigurărilor sociale din România**, 1968, 481 p., 26 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**.
I. PEATNITCHI, **Dialectica vitalității organismelor**.
Sub red. AL. POSESCU, **Studii de filozofie universală**, I.
D. GUSTI, **Opere**, vol. II.

ECONOMIE

V. RAUSSER, **Bazele planificării economiei naționale**.
AL. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**. 9. „Bibliotheca œconomică".

REV. FILOZ., 16, 2, p. 157—280, BUCUREȘTI, 1969

I.P.I. — C. 6252 | 43.503 | Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7949

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR

MOTIVAȚIE SI ADAPTARE — C. I. GULIAN
TEORIE ȘI SISTEM (I) — ANTON DUMITRIU
PROCESUL DE UMANIZARE A RELAȚIILOR SOCIALE — SIMION PUNI
ASUPRA UNOR ASPECTE ACTUALE ALE VIOLĂRII SIMETRIEI COMBINATE (C P)
LA INTERACȚIUNEA PARTICULELOR ELEMENTARE — T. TORO (TIMIȘOARA)
SISTEMUL CATEGORIILOR ESTETICE ȘI CONSECINȚELE METODOLOGICE CARE DECURG DIN ACEST SISTEM — MARCEL BREAZU
ORIZONTUL UMAN — M. DEZNAN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1090

0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7949

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 3 1969

DEC 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- C. I. GULIAN, Motivaţie şi adaptare 285
- ANTON DUMITRIU, Teorie şi sistem (I) 303
- SIMION PUNI, Procesul de umanizare a relaţiilor sociale 321
- T. TORO (Timişoara), Asupra unor aspecte actuale ale violării simetriei combinate (CP) la interacţiunile particulelor elementare 335

COMUNICĂRI

- MARCEL BREAZU, Sistemul categoriilor estetice şi consecinţele metodologice care decurg din acest sistem 353

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- D. MATEI, Tradiţie, originalitate, evoluţie artistică în gîndirea estetică maioresciană 359

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- M. DEZNAN, Orizontul uman (I). 369

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- O contribuţie remarcabilă a logicii româneşti (*C. Rusu* — Cluj); Luciditatea principiilor (*Ion Pascadi*); Reflecţii fugare pe marginea unei enciclopedii filozofice (*Vasile Florescu*) 383

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Colocviul „Educaţia adulţilor", (*Petre Bărbulescu*) 391

Rev. filoz., **16**, *3*, p. 281–394, Bucureşti, 1969

10867

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 3** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- К. И. ГУЛИАН, Выявление мотива и приспособление 285
- АНТОН ДУМИТРУ, Теория и система (I) 303
- СИМИОН ПУНИ, Процесс гуманизации социальных отношений 321
- Т. ТОРО (Тимишоара), О некоторых актуальных аспектах насильственного нарушения комбинированной (С. Р.) симетрии при взаимодействии элементарных частиц 335

СООБЩЕНИЯ

- МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Система эстетических категорий и методологические последствия, вытекающие из этой системы 353

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Д. МАТЕЙ, Традиция, оригинальность, художественная эволюция в майоресковском эстетическом мышлении 359

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- М. ДЕЗНАН, Человеческий горизонт (I) 369

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Значительный вклад румынской логики (*К. Русу*—Клуж); Ясность принципов (*Ион Паскади*); По страницам одной философской энциклопедии (*Василе Флореску*) 383

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Коллоквиум «Воспитание взрослых» *(Петре Бэрбулеску)*, ... 391

Rev. filoz., **16**, *3* p. 281–394. Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 3 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- C. I. GULIAN, Motivation et adaptation 285
- ANTON DUMITRIU, Théorie et système (I) 303
- SIMION PUNI, Le processus d'humanisation des relations sociales 321
- T. TORO (Timişoara), Sur quelques aspects actuels de la violation de la symétrie combinée (CP) dans les interactions des particules élémentaires 335

COMMUNICATIONS

- MARCEL BREAZU, Le système des catégories esthétiques et les conséquences méthodologiques découlant de ce système 353

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- D. MATEI, Tradition, originalité, évolution artistique dans la pensée esthétique de T. Maiorescu 359

NOTES PHILOSOPHIQUES

- M. DEZNAN, L'horizon humain (I) 369

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Une contribution remarquable de la logique roumaine (*C. Rusu* — Cluj); La lucidité des principes (*Ion Pascadi*); Réflexions fugitives en marge d'une encyclopédie philosophique (*Vasile Florescu*) 383

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Le colloque «L'éducation des adultes» (*Petre Bărbulescu*) 391

Rev. filoz., 16, 3, p. 281–284, Bucureşti, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

MOTIVAŢIE ŞI ADAPTARE

DE

C. I. GULIAN

După cum s-a văzut, deşi izvorîtă din cele mai bune intenţii — sau poate tocmai din această cauză ! — , antropologia intelectualistă, spiritualistă a fost axiologizantă, a rupt echilibrul între cunoaştere şi valorizare, a idealizat, deci a denaturat, imaginea reală a omului. Psihologia contemporană, psihologia veacului al XX-lea, a contribuit hotărîtor la restabilirea echilibrului pierdut după Renaştere. Ea a reuşit să zugrăvească, la nivelul psihologic, un tablou incomparabil mai aproape de original, pentru că, în loc să se oprească la analiza conţinutului conştiinţei, la descrierea funcţiilor psihice superioare, a trecut la sarcina grea a descifrării motivaţiei actelor umane. În ultimele trei decenii, studiul motivaţiei a căpătat o semnificaţie covîrşitoare : nu un oarecare capitol de psihologie, ci o adevărată viziune asupra psihicului uman. O viziune, pentru că a explica motivele acţiunilor, gîndurilor, sentimentelor, stărilor normale şi uneori anormale ale omului înseamnă a-l explica pe om nu prin ceea ce crede sau îşi închipuie omul despre sine, nu prin „raţiuni" aparente, ci prin motivele, resorturile sau mobilurile autentice, ascunse involuntar sau voluntar trucate. În chipul acesta, psihologia contemporană s-a străduit să realizeze pe plan psihologic ceea ce a săvîrşit marxismul pe plan social-istoric : descoperirea mobilurilor umane „dincolo de iluzie" — cum îşi intitulează Fromm cartea lui despre Marx şi Freud — , descifrarea conştiinţei prin motivaţie.

Văzută sub unghiul motivaţiei, psihologia a fost numită pe drept cuvînt „psihologie dinamică" (R. W. Woodsworth, Allport), pentru că ea nu se mulţumeşte să descrie *cum* acţionăm, ci vrea să explice *de ce* acţionăm într-un anume fel şi nu într-altul. Studiul „motivelor conduitei omeneşti, al izvoarelor acţiunii", deci al „factorilor dinamici de la baza conduitei umane" (Al. Roşca) ne situează de fapt în raza acelei categorii fundamentale a filozofiei marxiste pe care o cunoaştem sub numele de *praxis*, enunţată de Marx încă în *Teze despre Feuerbach*.

Motivaţia ne apare ca o aplicare concretă a principiului de a înţelege omul nu ca o fiinţă *contemplativă*, ci obligată să reacţioneze practic faţă de

Rev. filoz., **16**, *3*, p. 285—301, Bucureşti, 1969

lume. În lumina motivației, inteligența nu mai este studiată în sine. „Atît inteligența, cît și mecanismele perceptive-executive nu sînt decît *mijloace* puse în slujba satisfacerii trebuințelor organismului"[1]. Astăzi, oricare act de conduită este văzut în lumina finalității și motivației. După cum se arată într-un tratat recent despre motivație, „indiferent cu ce am începe studiul proceselor psihice, mai curînd sau mai tîrziu, dăm peste problema motivației. Literatura psihologiei experimentale — fie a procesului învățării sau al percepției, al comportamentului animal sau uman — este pătrunsă de afirmații și ipoteze despre principii motivaționale subiacente"[2].

Ceea ce altădată era cuprins sub numele de „tendință", „impuls", „afect", „voință" etc. intră astăzi în sfera motivației. Dacă unii autori (J. S. Brown, Hans Thomae) mai păstrează dualitatea sisteme motivaționale-sisteme cognitive, se subliniază însă că simțirile intră de drept în sfera motivației. Eminentul psiholog Philipp Lersch definește chiar sentimentul ca un răspuns dat experienței sau trăirii „întîlnirii cu lumea".

Conceptul motivației reflectă azi „toate acele procese sau stări, care în vorbirea obișnuită sînt descrise prin noțiunile «tendință», «voință», «dorință», «speranță», « afect », «crize », «interes », «sentiment » etc. și în general pentru toate procesele psihice conștiente și inconștiente, care pot contribui în vreun fel oarecare la clarificarea sau înțelegerea comportamentului . . . "[3].

MOTIVAȚIA ȘI RAPORTUL FUNDAMENTAL

Deși nu orice cauză a comportamentului poate fi identificată cu motivația, totuși studiul motivației a determinat un progres incontestabil al comportamentului, explicarea lui deterministă înlocuind „sufletul" sau concepția speculativă despre libertatea voinței, arată Coffer și Appley.

Totodată trebuie subliniat faptul că motivația este urmașa directă a evoluționismului, a darvinismului și a fiziologiei moderne, care datează de la Claude Bernard. Atît biologia funcțională, cît și psihologia funcțională „tind să gîndească în termeni homeostatici. Comportamentul a fost conceput ca o adaptare — un mijloc de a corecta dezechilibrul pricinuit de necesități sau lipsuri tisulare"[4]. Deosebind trei tradiții în problema motivației — teologic-filozofică, biologică și culturală —, autorii citați arată că doar ultimele două reprezintă, prin psihologia experimentală și sociologie (inclusiv etnologia), tradiția științifică.

Teoria motivației se înrădăcinează în teoria trainică a lui Darwin despre adaptarea la mediu în vederea supraviețuirii, a existenței. Biologii, medicii, psihiatrii nu pot să nu păstreze această tradiție, ca și etnologii, fiziologii și psihologii preocupați de problemele psihologiei comparate, ale învățării etc. Fie că primul grup se interesează de devierile de la adaptare, în timp ce al doilea grup se concentrează asupra studiului obiectiv, cantitativ etc. al adaptării normale, toți pornesc de la primatul raportului fun-

---

[1] Al. Roșca, *Motivele acțiunilor umane*, Sibiu, 1943, p. 1.

[2] C. D. Coffer și M. H. Appley, *Motivation, Theory and Research*, New York, 1964, p. 1.

[3] Hans Thomae, *Die Bedeutungen des Motivationsbegriffes*, în „Handbuch der Psychologie in 12 Bänden", vol. II, Göttingen, 1965, p. 17.

[4] C. D. Coffer și M. H. Appley, *op. cit.*, p. 11.

damental dintre organism (psihic) și mediu. „Faptul că psihologia poate fi o știință biologică, preocupată de caracteristicile omului și ale animalului care sînt esențiale pentru adaptare și supraviețuire, a oferit o nouă direcție cercetării psihologice"[5]. Această nouă direcție a generat psihologia comparată, care a căutat ceea ce leagă omul de animal, ceea ce le este comun sau, după expresia psihologului englez R. S. Peters, „a fost umanizat animalul și animalizat omul". S-a dobîndit un nou cîmp de studiu, care altfel ar fi fost neglijat; atenția pentru instinct și pentru alți factori irațională a îmbogățit sfera motivației, altă dată redusă la conștiință. Conștiința, gîndirea, memoria, învățarea etc. au fost concepute sub unghiul *utilității* lor sau sub unghi *funcțional*.

Înțelegînd comportamentul ca servind nevoilor organismului, psihologia contemporană, datorită aplicării consecvente a evoluționismului, a putut realiza progrese enorme. „Modelul funcțional sau utilitar" a fost deci hotărîtor pentru motivație, deci și pentru orientare și succesele psihologiei contemporane, deși atenția care se acordă în ultima vreme stimulilor externi, emoției și activației sau autoactualizării (*self actualisation*) propun noi elemente, de completare a principiului funcțional.

În lumina principiului fundamental al adaptării poate fi înțeles jocul dialectic al motivelor și actelor noastre : P. T. Young afirma că trebuințele sau motivele de bază — nevoia de hrană, securitate, prestigiu sau apreciere socială — nu mai cer să fie și nu mai trebuie să fie explicate, pentru că sînt evidente, se explică prin ele însele. Totuși, nici psihologia, nici filozofia nu se pot abține să nu pună întrebarea *de ce* chiar și acestor motive primare. Iar răspunsul este chiar teoria adaptării sau integrării, înțeleasă ca un aliaj dialectic al echilibrului și dezechilibrului dintre organism și mediu la nivel biologic, între psihic și mediu la nivel psihologic, între om și norme (valori) sociale la nivel social-spiritual. De-abia raportul fundamental de interacțiune (adaptare-inadaptare) se înfățișează ca un răspuns ultim pentru că exprimă un dat, datul primar al condiției umane, acceptat și considerat în toate aspectele și implicațiile lui.

Evident, adaptarea nu este un fenomen nici stabil, nici absolut sau perfect. Tocmai pentru că omul ca fenomen global se constituie din mai multe nivele, *adaptările* — pluralul este important — pot coincide între ele sau dimpotrivă, pot releva decalaje și conflicte.

La nivelul psihic, trăim atît echilibrul, cît și dezechilibrul care se declanșează la celelalte două nivele. Tulburările psihogene pot influența adaptarea biologică, iar inadaptarea biologică poate avea consecințe puternice, biografic hotărîtoare, la nivelul psihic și spiritual (teoria deficiențelor organice și a compensării lor la Alfred Adler). Numai la nivelul spiritual putem face astfel încît ecourile dezechilibrului biologic sau psihic să fie sublimate (Freud), să devină nu numai inoperante, dar chiar să li se schimbe semnificația negativă în contrariul lor.

TEORIA HOMEOSTAZIEI

Pentru ca să fundăm teoria raportului existențial, adică pentru a putea cuprinde sub categoria cea mai generală fenomenul adaptării-inadap-

[5] *Ibidem*, p. 34.

tării la diferite nivele, avem nevoie de o bază științifică. Dacă pentru latura integrării social-spirituale, pentru teoria obiectivării — cheia înțelegerii normelor și valorilor —, baza ne-o dă sociologia, pentru latura subiectivă nu vedem alt fundament decît cel biologic (fiziologic) și psihologic.

În timp ce diferite teorii filozofice și psihologice au mers spre „alegerea" unui factor unic pentru explicarea motivelor umane (Schopenhauer — voința, Nietzsche — voința de putere, La Rochefoucauld — amorul propriu, Hegel — realizarea libertății, filozofia valorilor — dorința axiologică), psihologia contemporană acceptă aproape unanim teoria homeostaziei ca bază de plecare. După W. B. Cannon (1932), tendința fundamentală, generală, izvorul trebuințelor și impulsurilor este tendința organismului de a-și menține echilibrul. Deși elaborată la nivel fiziologic, cartea lui Cannon are grăitorul titlu *Înțelepciunea trupului*, teoria homeostaziei a fost primită ca deschizătoare de perspectivă pentru explicarea conduitei umane.

În expunerea teoriilor actuale ale motivației, Coffer și Appley pun, alături de teoria homeostaziei, teoria instinctului, teoria hedonistă și emoțională, teoria psihanalitică și cea a „auto-afirmării" (*self-actualisation*). Deși se străduiesc să expună imparțial toate teoriile, autorii subliniază însă că cea a homeostaziei este de departe cea mai importantă și mai răspîndită și ei o regăsesc, într-un chip sau altul, *pătrunzînd și celelalte teorii*. Chiar modelele cibernetice depind în mare măsură de această teorie. „De fapt, concepția homeostatică, ca o stare finală spre care tind celelalte procese comportamentale sau care o au ca scop, are o largă circulație. O vom afla în expunerea instinctului, a psihanalizei, a teoriei învățării sub aspectul impulsului, a emoției și în multe alte teorii derivate din psihologia socială"[6].

Din punctul de vedere al antropologiei filozofice, superioritatea teoriei homeostaziei s-ar putea formula în chipul următor : ea nu vine în conflict direct cu nici una din celelalte teorii, ci le *implică*, le *integrează* și în sfera subiectivă le fundamentează. Tocmai această idee ni se pare specifică pentru filozofie și vrednică de a fi urmărită atît în cele ce urmează imediat, cît și în implicațiile raportului om-existență și om-valori.

Punctul de plecare al lui Cannon a fost opera genialului fiziolog Claude Bernard, care a vorbit cel dintîi despre importanța „mediului intern" (*milieu intérieur*), despre păstrarea constanței sau a echilibrului organismului. După savantul francez, fiziologul Pflüger (1877), belgianul Léon Frédéric (1885), Charles Richet, E. Rignano, Child (1924) au evidențiat și ei stabilitatea organismului. Rignano a insistat asupra faptului că organismul tinde să-și restabilească echilibrul turburat temporar de orice variație survenită dinăuntrul sau din afara organismului, iar Raup a accentuat că nu numai echilibrul intern, ci și echilibrul dintre organism și mediu constituie explicația trebuințelor, dorințelor etc. Orice tulburare determină tendința restabilirii echilibrului fie intern, fie în raport cu mediul.

Categoria adaptării sau a echilibrului ar fi deci inoperantă numai dacă ar fi înțeleasă ca un punct terminus sau ca o stare finală dobîndită o dată pentru totdeauna. Dar atît fiziologii, cît și psihologii, sociologii și moraliștii subliniază caracterul relativ și fluent, precar și mereu dezirabil al echilibru-

[6] C. D. Coffer și M. H. Appley, *op. cit.*, p. 53.

lui. Child arată că organismul nu reprezintă un echilibru, ci o alternanță continuă și echilibrare în reacție la factorii externi. Iar Watson afirma că organismul nu poate fi considerat adaptat pentru o perioadă mai lungă decît ar corespunde aproape unui punct matematic. Dacă astfel de caracterizări dialectice s-au putut face la nivelul fiziologic, este de la sine înțeles ce interpretare fluentă și nuanțată trebuie să capete conceptul de echilibru la nivelul psihologic și spiritual.

Preluată de biopsihologul C. B. Richet, aplicată în contextul stressului de Selye (1937, 1950), prelucrată și dezvoltată în planul psihologic propriu-zis de Fletcher (1938), teoria homeostaziei a devenit o perspectivă de bază în studiul comportamentului de la formele lui simple pînă la elucidarea personalității.

După cum au arătat unii autori, tendința de a păstra starea de echilibru n-ar putea explica procesul de diferențiere, de cîștigare a noi deprinderi sau modalități de reacțiune. Nici chiar procesul de evoluție psihică n-ar putea fi înțeles dacă n-am concepe echilibrul într-un chip dialectic. „Echilibrul . . . nu înseamnă imobilitate, stagnarea oricărei mișcări . . . Pentru a putea face față diferitelor situații, organismul trebuie să posede un anumit grad de plasticitate și adaptabilitate"[7].

Același concept al adaptării sau integrării îl întîlnim la polul vieții sociale. Căci, „cu excepția studiilor de deviere socială, incluzînd sinuciderea, crima, delincvența, sociologul folosește în chip foarte restrîns teoria personalității anormale. El este, de fapt, în cel mai înalt grad preocupat de tendințele și capacitățile omului normal de a se regla și de a se adapta la tensiunile implicite în viața socială și în consecințele sociale care decurg din diferitele moduri de adaptare"[8]. (De fapt, după cum se va vedea, anormalul este prins și el în teoria generală a adaptării, din moment ce considerăm nevroza ca dezechilibru sau inadaptare.)

După Fletcher și alți autori, procesele psihice superioare ca obișnuințele și „tendințele ideaționale" — deci condiții dobîndite — intervin în protecția echilibrului. Datele psihofizice, cercetarea procesului muncii sau a altor performanțe, „nivelul aspirației" (Lewin) și datele clinice concordă în demonstrarea intervenției acestor factori psihici asupra echilibrului. Stagner și Karwosky (1952) vorbesc, de asemenea, despre „autoimagine", a cărei consistență este homeostatică. „Statutul social" al cuiva, arată acești autori, sau „rolul social" (la alți autori) nu este de loc indiferent individului. Fiecare așteaptă să fie tratat într-un anume fel de familie, prieteni, colegi etc., și orice deviere de la ceea ce ne considerăm înclinați să așteptăm de la ceilalți turbură homeostaza. „Astfel principiul homeostaziei apare ca funcționînd atît la nivelul biologic, cît și la cel social". Cam în același sens a subliniat și Prescot Lecky importanța menținerii unității și integrității eului în cadrul social.

Cu aceasta am pătruns de fapt în sfera problemei personalității și a psihologiei sociale, adică în sfera interferenței dintre psihologie și sociologie. Pentru a apăra teoria homeostatică, Stagner și Lecky au apelat la concepte avînd semnificație nu numai psihologică, ci și etică. Pentru psihologia socială, astfel de concepte ca *self-picture*, *auto-consistency* etc. apar ca fiind

[7] Alex Inkeles, *Sociology and Psychology*, în S. Koch (Ed) *Psychology*, vol. 6, p. 378.
[8] Al. Roșca, *op. cit.*, p. 18.

ale ei ; în cadrul antropologiei filozofice, ele ilustrează intervenţia axiologiei şi sociologiei. Dar, firește, nu „ale cui" sînt conceptele este important, ci faptul că ele sînt indispensabile şi că demonstrează două lucruri : 1) cît de departe „în sus" este valabilă teoria homeostatică ; 2) inevitabilitatea cuprinderii conduitei umane sub *toate* unghiurile.

Criticile aduse teoriei homeostaziei de către Weber şi P. T. Young au relevat incapacitatea unei teorii „conservative" de a explica elementul *nou* sau de risc al acţiunilor umane. Weber arată, de pildă, că tendinţa spre echilibru ar putea explica doar rutina acţiunilor zilnice, dar nu poate explica de ce omul este capabil să facă eforturi sau chiar să-şi rişte viaţa — deci *să distrugă* echilibrul — pentru diferite scopuri morale, spirituale etc. Iar Young a arătat că omul poate fi impulsionat uneori prin dorinţă, preferinţă etc., iar nu prin tendinţa restabilirii echilibrului. Cu alte cuvinte, P. T. Young a îmbinat obiecţii de tip hedonistic cu obiecţii de tip axiologic.

Răspunsul lui Stagner ne apare satisfăcător, întrucît autorul s-a gîndit să invoce *structura ierarhică* a personalităţii. Faptul însă că omul dispune şi de un nivel socio-axiologic, că el *trebuie* să realizeze „homeostaza superioară" nu mai permite însă păstrarea acestui termen biologic, ci cere înlocuirea lui cu noţiunea de *integrare* social-normativă şi axiologică prin *efort* şi *obiectivare*.

Allport a luat exemplul sugestiv al exploratorului care renunţă la confort, comodităţi etc. pentru a înfrunta neplăceri, efort şi poate chiar jertfa vieţii. La astfel de exemple, Stagner a răspuns prin etajarea nivelelor homeostatice şi prin conceptul „percepţiei de sine însuşi" : exploratorul şi-a construit despre sine o imagine a omului care pentru o vreme îşi riscă viaţa. Dacă n-ar corespunde propriei sale imagini, el şi-ar provoca singur un dezechilibru pe care trebuie să-l evite. Ceea ce înseamnă, după Stagner, că omul dispune de mai multe nivele homeostatice, iar echilibrul de la un nivel poate fi realizat pe seama unui nivel inferior, dar nu a unui nivel superior. Astfel, constanţa (echilibrul) imaginii de sine (am spune : a eului ideal) nu poate fi păstrată decît cu riscuri (pentru explorator), cu efort (pentru oricine). Davis a vorbit despre o „aparentă nehomeostază" sau despre comportament „heterostatic", care pînă la urmă duce tot la homeostază sau echilibru.

Valabilă psihologic, adică privind lucrurile dinspre latura subiectivă, această contraargumentare nu mai satisface dacă ţinem seama de pragurile calitative ale structurii personalităţii, care se află la întretăierea sferelor psihic, social şi axiologic. Aici dăm peste *limitele* adaptării biologice în general, care nu poate conduce decît *pînă la* adaptarea social-culturală, dar nu poate explica nici integrarea socială, nici fenomenul axiologic ca atare. „Ierarhia homeostazelor" arată însă că psihologii au intuit foarte bine structura ierarhică a personalităţii, ceea ce converge cu o concepţie antropologică şi axiologică a structurilor, de la biologic la spiritual şi cu teoria personalităţii în „straturi" (Lersch), precum şi cu alte teorii care înţeleg personalitatea ca un *sistem complex integrativ*, înglobînd mecanisme de adaptare intraorganice, organice şi raportul organism-mediu, pentru a asigura consistenţa, unitatea şi afirmarea eului (Janet, Allport, Novikof, Mc. Clelland, Nuttin, Menninger, Teitelbaum).

Fiind un sistem complex, ierarhic structurat, personalitatea poate suferi tulburări, amenințări, dezechilibru la diferitele ei nivele structurale. Teitelbaum (1956) vorbește despre „mobilizare" spre deosebire de motivare; mobilizarea s-ar referi la acțiunile corective, menite să asigure păstrarea echilibrului, înăuntrul unui anumit nivel de organizare, în timp ce motivarea are loc atunci cînd, nerealizîndu-se echilibrul la un nivel inferior, se tinde la restabilirea echilibrului la un nivel superior. Fără să fie prea nouă—descrierea lui Teitelbaum reia în chip evident teoria *compensării* și *sublimării* — intervenția acestui autor subliniază încă o dată faptul multiplicității și structurii ierarhice a personalității.

După cum se arată într-o expunere obiectivă, „... un număr din ce în ce mai mare de autori au folosit recent conceptul homeostaziei într-un sens sau într-altul pentru a descrie organizarea personalității"[9]. Printre aceștia se află Menninger, Aldrich, Stagner, Emerson. Pe de altă parte, psihiatri ca Lindner, Van Vorst, Holmes și Ripley ajung la concluzia că trăsătura de bază a anormalității este dezechilibrul înțeles ca nerealizare a adaptării.

Psihologul englez C.A. Mace a ridicat importanta problemă a raportului dintre homeostază și valori (1953). După el, teoria homeostazei oferă o bază pentru o psihologie a valorilor, iar psihologii ar recunoaște aceasta în mod implicit atunci cînd vorbesc despre scopul comportamentului, definindu-l ca „ajustare", „integrare" „coordonare". Mace propune trei extensii ale conceptului homeostatic, subliniind: 1) ceea ce este menținut sau restabilit nu este atît o stare internă, cît un raport (*relation*) între organism și mediu; 2) scopul sau *norma* poate fi o stare sau un raport care încă n-a fost prevăzut sau experimentat, trăit (de exemplu învățare); 3) starea de echilibru poate da o satisfacție maximală la nivelul superior al personalității, cuprinzînd trebuințe originare și dobîndite.

A. W. Kurtz, într-un studiu despre *Natura umană, homeostază și valori* (1956), ajunge și el la concluzia că valoarea este ceea ce asigură continuitatea homeostaziei. El are meritul de a fi sesizat că sfera psihologică este neîncăpătoare pentru o astfel de problemă și a recunoscut necesitatea unor punți de legătură cu sociologia, etnologia (antropologia culturală), ba chiar cu fenomenele economice.

La concluzii analoge ajung de altfel o întreagă serie de psihologi lucrînd în domeniul psihologiei sociale. Cu alte cuvinte, acești autori au simțit că problema integrării sau echilibrului nu poate fi localizată numai *înăuntrul* organismului sau între *organism și mediu*, ci se extinde și asupra raportului *dintre indivizi*. Dar cu aceasta pășim în altă sferă de probleme, în care conceptele psihologice se conjugă cu conceptele *sociologice*, iar soluția conflictelor nu mai poate fi lăsată pe mîinile psihologiei („îmbunătățirea relațiilor umane"), ci cere intervenția normelor.

Limitele adaptării biologice. După ce am reliefat caracterul primar, fundamental al fenomenului adaptării biologice, trebuie să precizăm limitele acestei categorii în orizontul global al antropologiei filozofice. Altfel ar însemna să repetăm erorile antropologismului lui Feuerbach, care, după cum au arătat Marx și Engels, a ignorat rolul istoriei, a tins spre dizol-

[9] C. D. Coffer și M. H. Appley, *op. cit.*, p. 323.

varea socialului în biologic. Tendinţe asemănătoare de exagerare au fost inevitabile şi în cadrul darvinismului şi al tuturor teoriilor psihologice sau psihiatrice, care, fundîndu-se în chip firesc pe teoria adaptării şi supravieţuirii biologice, au ignorat sau n-au vrut să ţină seama de ceea ce vom numi *dialectica adaptării psihice* de integrare socială (inclusiv fenomenul axiologic al *obiectivării*), dar cuprinzînd şi polul opus al nevrozei, al pseudoadaptării, cu ficţiunile, iluziile şi deformările ei specifice.

Este vrednic de subliniat faptul că biologi, psihologi, psihanalişti etc. au remarcat virtualităţile inadaptării umane ca ceva specific faţă de nivelul animal. „Considerat în perspectiva evoluţiei, eul poate fi denumit cel mai însemnat «organ psihic», care diferenţiază în chip structural pe reprezentanţii cei mai evoluaţi ai hominizilor de primatele subhominide . . . "[10].

D. Rapaport a arătat foarte limpede că „în timp ce instinctele animale sînt mai mult sau mai puţin rigid raportate la mediul extern, speciile mai evoluate dispun de o supleţe caracterizabilă drept interiorizare progresivă a reglării comportamentului, care este considerat corelativ închegării eului"[11].

La rîndul lui, Heinz Hartmann, care s-a preocupat în mod deosebit de problema eului, a atras atenţia asupra deosebirii care trebuie marcată între instinct animal şi impuls *(drive)* uman. În timp ce eul (*ego*) se dezvoltă în direcţia unei cît mai strînse ajustări la realitate, experienţa clinică arată că „impulsurile, tendinţele «Es»-ului sînt mult mai străine de realitate decît sînt în general aşa-numitele instincte animale"[12]. Hartmann propune delimitarea unui stadiu autogenetic primar, în care încă nu apar diferenţierea eului de lume şi nici funcţiile eului. Animalul ignorează separaţia dintre Es şi eu, opoziţie care, dacă îl face pe om să intre într-un raport mai suplu faţă de lume, „. . . face să crească, pe de altă parte, alienarea Es-ului de realitate".

Limitele adaptării biologice decurg direct din structura ierarhică, din specificul structurii stratificate a omului. Dacă această structură s-ar reduce la planul de bază biologic, atunci fenomenul adaptării biologice ar fi suficient pentru a explica toate fenomenele complexe, paradoxale sau dialectice (contradictorii) ale compensării, sublimării, mecanismele defensive, ficţionale, nevrozele sau creaţia spirituală — valorile morale, religioase, tehnice, teoretice, estetice. În ciuda încercărilor de a le cuprinde într-o interpretare biologistă, toate aceste fenomene scapă din schema biologică. Organismul nostru poate fi perfect adaptat, ne putem simţi într-o stare de deplin echilibru organic şi echilibru cu mediul înconjurător şi totuşi, *simultan*, putem trăi inadecvarea faţă de ceilalţi sau faţă de noi înşine, faţă de unii indivizi sau faţă de o colectivitate, putem dori şi acţiona pentru a dobîndi situaţii, stări, valori etc., *care n-au nimic comun cu adaptarea biologică*. Integrarea psihică, integrarea socială, creaţia spirituală ca fenomene pozitive sau conflictul, frustraţia, stressul, nevrozele — ca fenomene negative — se petrec în alte planuri decît cel biologic, deşi adesea determinate de el. Dar acest determinism nu-i unicul : în persoană sau personalitate *se întretaie* planurile biologic, psihic şi spiritual (social).

---

[10] A. I. Hallowell,...
[11] D. Rapaport, în S. Koch, III, *op. cit.*
[12] *Apud* A. I. Hallowell, *op. cit.*, p. 480.

Evoluția psihologiei contemporane a pregătit, prin dezvoltarea psihologiei sociale și prin receptarea sugestiilor sociologiei și etnologiei, reflectarea acestei situații : a întretăierii planului subiectiv și obiectiv, a psihologiei sau sociologiei.

„Înainte de 1920—1930, tendința teoriilor asupra motivației personalității, teoriilor psihanalitice, psihiatrice și psihologice, era de a accentua caracteristicile biologice ale omului și de a ignora în mare măsură faptul că el funcționează într-un mediu social. Un determinism biologic acceptă adesea că natura umană este foarte asemănătoare peste tot. Cu toate acestea, sociologia și antropologia culturală au descoperit că omul nu este pretutindeni același. Dacă oriunde se află, el trebuie să mănînce, să doarmă, să procreeze etc., *căile* prin care el face acestea și regulile care guvernează aceste acțiuni pot varia foarte mult în funcție de clasa socială sau de casta căreia îi aparține un om, de aria geografică în care trăiește și de cultura națiunii sau grupului din care face parte. În plus, valorile, scopurile morale, credințele și chiar modul în care el definește normalul și anormalul dovedesc că omul este influențat nu numai biologic, ci și social sau cultural"[13].

Dar convergența celor două planuri sau coordonate — subiectiv și obiectiv — încă nu înseamnă garantarea unui fel de armonie prestabilită. Putem observa un echilibru personal între eu și lume, coexistent cu un decalaj sau chiar conflict între persoană și societate, după cum integrarea socială poate coexista cu stări de dezechilibru pur biopsihic.

PLANUL BIOLOGIC ȘI CEL PSIHOLOGIC

Sperăm că orice psiholog va înțelege că întreaga documentare a negării obiectivității nu-i cîtuși de puțin o selectare intenționată a faptelor sufletești în sprijinul vreunei stranii teorii filozofice, ci numai o evidențiere — cît mai accentuat posibilă — a caracterului structural, eterogen, antinomic, trăsătură esențială dialectică a fenomenului psihic. Trecînd spre sau reluînd firul documentării fenomenologice a „negării" în viața sufletească normală, vom aminti iarăși fapte sufletești mai mult sau mai puțin cunoscute. Intenția care stă la baza acestui capitol despre negarea dialectică normală se poate însă numi și polemică. Și anume, nu atît exemplificarea, cît concluziile sînt îndreptate împotriva acestei perspective voite sau involuntare, pe care o aflăm întipărită sau care colorează unitar „psihologia normală". Este vorba de *înțelegerea vieții sufletești doar ca „viață de relație"*, ca adaptare la mediul înconjurător. De aceea, înainte de a relua tema documentării negării normale, ni se pare necesară nu o polemică, ci o corectare de perspectivă a psihologiei biologiste.

Trebuie de la început spus că nu avem nimic împotriva înțelegerii faptelor sufletești ca fapte fundamental legate de fenomenul biologic. Psihologia științifică s-a clădit pe baza acestei relaționări fundamentale dintre psihic și biologic. Este clar că, dacă s-ar fi mărginit la introspecție, psihologia n-ar fi devenit știință ; dacă n-ar fi cuprins fenomenul psi-

[13] C. D. Coffer și M. H. Appley, *op. cit.*, p. 665.

hologic în relatarea lui la organism, psihologia ar fi rămas artă sau metafizică. Psihologia studiază deci, pe drept cuvînt, corelațiile biologice ale sufletului ca o introducere în înțelegerea faptelor sufletești. Atitudinea aceasta — strict necesară și deplin justificată — nu devine obstacol decît atunci cînd punctul de plecare obnubilează structura variată a fenomenului. Se știe cît au avut de luptat psihologii autentici împotriva fiziologismului și materialismului simplist (excesele teoriei localizării cerebrale, atomismul ca o consecință a paralelismului psihofizic etc.). Principial, corelatarea biologică a psihicului este justă atît timp cît nu închide orizontul specific psihic, atît timp cît se păstrează înlegerea pentru specificul ontic al psihicului. Acesta prezintă — față de biologie — un *nou sens* ontic, o complicație și o bogăție categorială, pe care propunem să-l formulăm ca *„joc dialectic"*, *„posibilitate de ficțiune"*, orizont deschis sau alternarea spre real și ireal, adaptare fictivă și adaptare reală, integrare sau dezintegrare psihică, *subiectivitate și obiectivitate*. Punem acum întrebarea: concepția curentă *corelațională*, care pornește de la corelațiile biologice, poate să păstreze înțelegerea fenomenului psihic ca fenomen *specific* a cărui componentă esențială este *subiectivitatea* ca negare sau afirmare a obiectivității, ca adaptare simultan reală și fictivă etc.? Sau ancorarea în biologie poate „biologiza", adică obnubila specificul psihic al subiectivității? (Care specific psihic este de altă natură dialectică, deosebită de natura dialectică a fenomenului biologic.)

Principial, plecarea de la corelațiile biologice n-ar trebui să devină inoportună reflectării specificului psihic dacă n-ar înăbuși perspectiva, dar ar constitui numai un cadru de cercetare a faptelor, gata să fie lărgit atunci cînd structura complicată a faptelor îl depășește. *Cadrul inițial* de cercetare, biologic, rămîne valabil, el rămîne planul concret *material* sau *momentul de bază al condiționării tuturor proceselor și stărilor psihice*. Însă biologismul în psihologie poate fi socotit o eroare, de îndată ce obnubilează toate acele trăsături, aspecte sau categorii psihice care nu se lasă prinse în *planul unic pozitiv* al fenomenelor biologice.

Planul psihic este planul unei *dualități calitative de orientare*: în *sensul*, dar și *împotriva* condiționării biologice, este posibilul (inconștient și conștient) de negare a obiectivității, de dezintegrare sau substituire fictivă a integrării. Toate acestea sînt *fenomene necunoscute în planul biologic*, fenomene care depășesc inițial cadrul de explicare biologică. Căci în acest plan biologic nu se vorbește de organism care să se poată împotrivi sau să se poată adapta mediului prin alte mijloace decît cele materiale organice. Împotriva greutăților impuse de mediu sau de slăbiciunile propriei structuri, organismul animal sau uman n-are decît un singur *fel* de răspunsuri sau reacții posibile: adaptare (de grade variate) sau inadaptare organică, continuarea existenței materiale sau încetarea acestei existențe materiale. *Ambele reacții se petrec pe planul unic al realității materiale.*

În planul psihic însă există posibilitatea unei duble orientări calitative: pozitivă ca și cea biologică, dar și negativă, așa cum ne-o dovedește studiul comprehensiv al diversității nevrozelor și al carcterologiei. Înainte de a realiza libertatea etică, spre valori sau nonvalori, omul

posedă, ca dat psihologic, o „libertate" de orientare spre adaptare reală sau fictivă, în care interferă reacțiile inconștiente și conștiente.

Fenomenele acestea, care stau în centrul unei psihologii dialectice și la baza unei etici dialectice, impun următoarea perspectivă : corelațiile biologice ale organismului rămîn un rodnic punct de plecare al psihologiei atît timp cît se păstrează cu suplețe și precizie distincția dintre biologic și specific psihic. Adaptare biologică și psihologică, organism și eu, modalitățile reacției materiale și ale reacției imateriale, cadrul unic și semnul unic pozitiv al planului biologic față de orientarea dublă și dubla calitate a planului psihic sînt distincții hotărîtoare în această problemă. Importanța semnificației acestei distincții apare atunci cînd urmărim critic nuanțat ramificațiile ultime ale expansiunii biologiste în explicarea și înțelegerea eului. Curios este faptul că poziția aceasta strict științifică a psihologiei biologizante nu este chiar atît de „pură", cum am fi înclinați să credem. Într-o concepție psihologică așa cum este, de pildă, voluntarismul unui Wundt, James sau personalismul energetic (C. Rădulescu-Motru), vom afla o curioasă îmbinare a unei teze etice (personalismul) cu poziția „pură" științifică a „corelației biologice". Concluzia apare și mai stranie, înțelegerea fenomenului psihic ca specific psihic oscilează între biologism și tezism etic ; lipsește însă tocmai relevarea ontică a fenomenului în cauză... Explicarea ar fi următoarea : faptul sufletesc al voinței constituie un adevărat punct critic, o certă verificare pentru o concepție psihologică. Din acest punct critic al înțelegerii voinței se verifică dacă psihologul în cauză este sau nu „un spirit neprevenit".

Este adevărat că, pornind de la faptul conștiinței ca un fapt de adaptare, întreaga viață inconștientă și conștientă apare ca o înstăpînire a eului asupra mediului, o victorie lent obținută, dar totuși reală, a evoluției psihicului uman. Pe vremea lui James, adaptarea conștiinței constituia un punct de plecare unanim. Polemica împotriva lui Spencer izvorîse numai dintr-o inacceptare a asociaționismului. În ce privește adaptarea dintre conștiință și mediu, James nu avea nici o ezitare : „Viața mentală este, înainte de toate, finalitate" [14]. Axioma o justifică James printr-un principiu foarte just în sine : „Pentru a studia bine conștiința, trebuie să o plasăm în mediul fizic, pe care ea are misiunea să-l cunoască" [15]. Astfel s-ar anula greșeala vechii psihologii raționaliste care credea într-un suflet izolat, esență absolută care și-ar datora numai sieși toate facultățile (memoria, imaginația, voința etc.), fără ca facultățile să fie măcar raportate la fenomenele externe cu care au de-a face.

James pornea deci de la axioma unei adecvări între facultățile noastre și univers, adecvare manifestată prin simțuri și aptitudini, memorie și chiar instincte și emoții... De exemplu, un fenomen sau un obiect primejdios ne înfricoșează fără voia noastră, un obiect indispensabil ne trezește dorința posedării lui. Emoțiile și sentimentele chiar au o semnificație finalistă : ne trezesc și întăresc simțul conservării... E adevărat că James uită să vorbească despre emoțiile și sentimentele inutile, care ne fac să ne temem de idei eronate și născociri, ficțiuni sau iluzii, care ne minează liniștea și ne seacă vitalitatea...

[14] W. James, *Précis de Psychologie*, p. 5.
[15] *Ibidem.*

Într-o perspectivă analogă, conştiinţa este înţeleasă ca o „funcţie organică", avînd următoarele caractere principale: „Convergenţa spre unitatea eului personal, curgerea veşnică, continuitatea convergenţei spre eu şi înclinarea cînd spre una, cînd spre alta din stările ei" [16].

Concepţia aceasta biologică era necesară pentru a stăvili erorile psihologiei metafizice. De data aceasta, conştiinţa nu mai apare ca *proprietate* a unui subiect, ci ca o funcţie a organismului total: sistematizarea proprietăţilor de sensibilitate într-o funcţie nouă a conştiinţei a răspuns unor nevoi noi. Conştiinţa s-a format ca un răspuns la *varietatea* mediului extern. Atunci cînd la varietatea impresiilor şi a situaţiilor determinate de mediul extern n-au mai corespuns actele reflexe şi instinctele, atunci cînd viaţa de relaţie a devenit permanent *nouă* şi *neprevăzută* şi a fost trăită ca atare, atunci s-au schiţat primele manifestări ale conştiinţei. În relaţiile cu mediul social, omul n-ar fi putut răspunde numai prin instincte, deoarece „caracterul dominant al mediului social este însemnătatea individualităţii" [17]. Fără conştiinţă, omul n-ar fi putut reacţiona adecvat la diferenţierea mediului în obiecte şi fapte individuale. Însă organizarea reprezentărilor — care au înlocuit instinctele — n-a constituit o depăşire definitivă a automatismului. „Depăşirea automatismului s-a făcut printr-o nouă organizare funcţională a reprezentărilor". Excitaţiile provocate de schimbările survenite în mediul intern (compoziţia şi circulaţia sîngelui, secreţia glandelor, absorbţia etc.) au dat naştere unor reacţii organice. Aceste simţuri interne ar fi „la baza simţirii afective a animalului". Dacă nu le-ar fi avut, animalul n-ar fi cunoscut nici durerea, nici frica şi n-ar fi reacţionat la atac şi nu şi-ar fi apărat viaţa.

După Motru, omul se deosebeşte de animal prin faptul că a dat o nouă îndrumare acestor simţiri afective: „El a reuşit să individualizeze excitaţiile organice interne, făcîndu-le însuşirile *eului* său propriu şi dînd acestui eu un rol centralizator. Prin această schimbare, automatismul memoriei în loc să se refere la conservarea speciei omeneşti, s-a raportat la conservarea lui ca individ. Astfel s-a putut realiza prin cristalizarea eului înlocuirea instinctului prin fapte « personale ». Prin conştiinţă şi eu, psihicul uman a căpătat două caracteristici esenţiale: 1) *posibilitatea anticipării* prin reprezentări a experienţei simţurilor şi 2) *convergenţa spre eu* (conştiinţa de sine) în locul automatismului".

În formarea primitivă a eului, rolul hotărîtor l-a jucat inconştientul. În mediul complicat în care a trebuit să trăiască omul primitiv, mişcările intuitive care aveau un efect greşit sau inadecvat au atras o *contrareacţie*, care s-a manifestat prin tulburări organice. Cea mai adîncă din aceste tulburări a fost frica. Tulburările acestea care au constituit o adîncă revoluţionare în structura psihică a omului primitiv, au provocat, la rîndul lor, *tensiuni* noi, diferite de vechile instincte. Pe acestea le numesc psihologii „atitudini". În loc să provoace o serie de reflexe, impresia nouă, neprevăzutul sau greutăţile mediului au determinat o atitudine. Tensiunile sistematizate în atitudini, din pasive au devenit *active*. Din

[16] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, p. 60.

[17] *Ibidem*, p. 66.

mecanisme au devenit *anticipațiuni*. „Aici stă originea eului. Omul anticipă; el opune lumii externe lumea sa internă" [18].

Primele manifestări ale eului sînt deci atitudinile determinate de organizarea corpului. „Înainte de a se opune subiectiv naturii, omul i se opune prin atitudine corporală". Mai tîrziu „eul se amplifică". Simțirea lui „se constelează cu simțirile provocate de lumea externă și se transformă în conștiință de sine, pe care se ridică apoi personalitatea".

Ceea ce reținem deocamdată din aceste analize asupra eului și a conștiinței rezumate după *Cursul de psihologie* este accentul optimist al înțelegerii eului în perspectiva biologică evoluționistă. Pentru o formulare scurtă a acestei concepții, n-am avea decît să repetăm subtitlul unui capitol despre relațiile dintre eu și conștiință. Acesta sună: „*Întregirea conștiinței prin orgnizarea eului*" [19]. În perspectiva evoluției conștiinței și a eului, plasată și ea în cadrul unei adaptări progresive între psihic și lume, eul ne apare, deocamdată, ca o ultimă și cea mai puternică manifestare de *afirmare pozitivă* a sufletului față de lume. Nu numai că prin eu s-a înlocuit automatismul și s-a creat identitatea conștiinței, dar eul a semnificat apariția atitudinilor și anticipațiilor. Desigur că în această luminare a mutațiilor fericite, care au ridicat specia umană deasupra tuturor celorlalte, coloratia optimistă își are justificarea, ceea ce nu înseamnă că Rădulescu-Motru ar trece cu vederea „imperfecția conștiinței" sau primejdiile și ispitele care pîndesc eul primitiv. „Cît timp eul plutește în conture vagi, el falsifică activitatea simțurilor și face ca intuiția lucrurilor să fie mistică" [20].

Eul primitiv era pîndit de primejdia pierderii hotarului dintre sine și lume (identificarea, antropomorfizarea, gigantismul și anarhismul mistic). Însă ce fel de primejdie sau „posibilități negative" sînt acestea? Dacă le privim atent, ele sînt doar erori izvorîte dintr-o exagerare a sentimentului de putere la omul primitiv care a avut revelația eului. Posibilitățile negative decurg, în fond, tot din sentimentul afirmării pozitive și al expansiunii asupra realității. Am văzut mai sus că frica însăși are pentru om unul din cele mai fericite efecte: crearea tensiunilor, a atitudinilor și a anticipațiilor asupra mediului, toate fenomene cu accent unic pozitiv.

În lumina progresului istoric al speciei umane poate că este firesc ca și frica să fie văzută numai din unghiul efectelor ei pozitive, cu toate că știm că starea aceasta emoțională are urmări mai întîi negative: ea creează starea genuină de incertitudine ca fenomen dialectic originar al posibilității dublei orientări: inferioritate sau afirmare, soluționare negativă sau pozitivă a conflictului existențial. Este însă semnificativ faptul că în perspectiva biologică se impun întîi și aproape exclusiv *efectele pozitive* biopsihice ale stărilor de inferioritate. Este o urmare firească a folosirii conceptului adaptării; adaptarea este un concept cu sens pozitiv, în a cărui rază intră numai realizarea, învingerea, soluționarea. Chiar cînd n-are substrat metafizic, cînd nu sugerează un finalism ocult, conceptul adaptării păstrează totuși sensul de scop, mai bine zis sensul unui scop care *a fost atins*.

---

[18] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 18.
[19] *Ibidem*, p. 69.
[20] *Ibidem*, p. 221.

Aşadar, studiul evoluţiei eului duce la următoarea concluzie : în raportul dintre psihic şi mediu, considerat *istoric* şi *biologic*, victoria a revenit eului. Căci eul, spune Rădulescu-Motru, „este permanenta *simţire* sau presimţire *a superiorităţii* omului în raport cu mediul" [21]. Trebuie repetat că această definiţie este rezultatul acelei psihologii „neutrale" care pleacă de la corelaţiile biologice ale sufletului.

Ce se va întîmpla însă cînd eul va fi văzut din perspectiva personalităţii, aşa cum cerea planul lucrării *Personalismului energetic*? Eul va fi considerat nu numai ca „o simţire oportună omului" şi „un accident fericit" [22] — ceea ce ar traduce continuarea concluziilor biologist-finaliste din *Cursul de psihologie* —, ci el apare ca „ferment accelerator al personalităţii" şi „un selector al aptitudinilor de muncă". Personalitatea este definită prin aceeaşi prismă optimistă : ea nu este *decît* (vom vedea importanţa acestui „decît") „statornicirea unor aptitudini de muncă destinate să continue activitatea energetică a naturii" [23].

Întru cît personalitatea ca fenomen *psihic* (iar nu *etic*) poate fi definită atît de unilateral? Concluziile psihologiei moderne asupra problemei personalităţii ne arată că această linie de obiectivare nu este „dată psihic", ci *cucerită*. Eul nu poate fi explicat finalist sau optimist, el nu este numai ceea ce se vede cînd privim *de la scop „îndărăt" spre mijloc*. Căci este evident că teza personalismului energetic consideră eul ca mijlocitor între o structură biopsihică şi personalitate : acesta ar fi aspectul esenţial sau „sensul" eului. Despre valoarea acestei teze ca *moment* vom vorbi mai departe (eul, obiectivitatea, personalitatea). Dar gîndirea dialectică trebuie să atace finalismul, în virtutea posibilităţilor critice pe care i le conferă atitudinea totalitară.

Cititorul care cunoaşte lucrările lui Motru ştie prea bine că nu i se poate atribui autorului în cauză o concepţie unilaterală în studierea şi explicarea faptelor psihologice. Motru nu consideră, de exemplu, eul numai ca direcţionare *dată* spre formarea personalităţii. El vorbeşte pe larg despre eul primitiv anarhic, dezordonat şi mistic, trăsături care ar semnifica primejdiile naturale în care poate cădea eul sau despre obstacole serioase care stau în calea formării personalităţii. Căci concluzia lucrării este pedagogică : o chemare la trezirea şi stimularea vocaţiei eului pentru crearea unor personalităţi autentice. Ceea ce nu se poate obţine decît prin înăbuşirea eului anarhic, care înfloreşte cu prisosinţă în climatul semicivilizaţiei.

Împotriva tezei etico-pedagogice în sine n-ar putea obiecta nimeni. Dar ne întoarcem la exigenţele discuţiei pe fapte : problema înţelegerii dialectice a eului cere suspendarea concluziilor etico-pedagogice şi neapărata luminare a fenomenelor şi momentelor trecute cu vederea.

„Personalismul" este „energetic" în concepţia lui Motru. Acceptarea critică a personalităţii ca energie cere să ne păstrăm atenţia liberă şi neprevenită pentru toate fenomenele în care energia psihică se manifestă *antinomic*, ca îndreptată *împotriva ei înseşi*, nu numai împotriva naturii. În cazul acesta, deşi vom respecta toate faptele care documen-

[21] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 72.
[22] *Ibidem*, p. 101.
[23] *Ibidem*, p. 124.

tează momentul „*condiționării*" biologice, vom putea analiza și cuprinde semnificația specifică pentru psihic, a negării obiectivității, a „*reacției*" în aspectul ei negativ. Căci ceea ce rezultă din studiul evoluției eului este nu numai documentare convingătoare a „reacțiilor" cu accent pozitiv (cu efecte reale și utile), adică ale adaptării față de propriul trup și față de mediu (obiectivitatea naturii și a situațiilor sociale). Tezele acestea evolutive ale eului ar putea fi jalonate astfel : formarea eului prin crearea anticipațiilor organice (eul primitiv euforic) — afirmarea eului prin luptă (creșterea sentimentului forței), prin eroism sexual (libertatea împerecherii sexuale), apoi manifestările artistice și, în sfîrșit, munca rezultată din coordonarea mișcării istorice. Dar toate aceste faze evolutive au fost numai o serie de manifestări pozitive de afirmare a eului?

Am văzut că C. Rădulescu-Motru sublinia importanța mediului social în formarea conștiinței, în sensul că mediul social diferențiat a determinat conștiința la răspunsuri adecvate. Varietatea și diferențierea mediului social au constituit însă și un cadru de manifestare socială, care a stimulat eul primitiv să ia „poziții" diverse față de „ceilalți".Eul primitiv n-a fost numai euforic, el n-avea numai stări plăcute. Chiar Motru vorbește despre omul primitiv ca despre cel mai fricos animal. Eul primitiv a cunoscut deci o *frică* puternică față de elementele naturii. Însă omul primitiv nu putea avea emoții fără să aibă un eu. „Eul structurează emoțiile", afirmă chiar Motru, pe cînd animalele au emoții, dar nu au eu. S-ar putea totuși imagina un eu primitiv care trăiește emoții puternice, ca plăcere-neplăcere, frică, putere etc. și care totuși să păstreze ca notă fundamentală o euforie permanentă? Poate că da, dacă ar fi existat, în vreo epocă oarecare din istoria omenirii, un om izolat și care ar fi cunoscut stări și sentimente determinate numai de raporturile dintre eul monadic și natură, ceea ce însă nu-i de loc plauzibil. Eul primitiv n-a cunoscut numai emoțiile născute din conflictele lui cu natura, ci a cunoscut și conflictele de natură socială dintre eul lui și „ceilalți". Dacă simțirea eului primitiv este creșterea lui în „putere" [24], *același* sentiment îl aveau *toți* oamenii din aceeași epocă, ceea ce a dus la inevitabile conflicte între indivizii mînați de o egală sete de afirmare biologică și psihică. Și între aceștia au fost unii mai tari, mai favorizați biologic, care „au învins" nu numai fizic, dar și psihic. Supremația forței fizice n-a fost deci unica manifestare și unica trăire a eului primitiv.

Dar chiar la același individ stările și sentimentele s-au dispus în contraste, în trăiri antinomice, căci orice forță este relativă față de alte forțe umane sau ale naturii. Admițînd chiar că omul primitiv n-ar fi cunoscut nici șovăirea, nici frica, nici sentimentul umilinței, ca trăiri *direct* provocate, el le-a cunoscut totuși ca trăiri polare ale mîndriei, ambiției, vanității. În perspectiva biologistă a lui Motru, sălbaticii și copiii se pare că n-ar cunoaște decît trufia, invidia, vanitatea, toate efectele directe ale puterii fizice, ale reacției pozitive sufletești față de mediu. Însă aceasta nu-i posibil. Apoi chiar cînd sălbaticul sau copilul izbutește să învingă o problemă obiectivă (să prindă un animal, să învingă un adversar, să intuiască soluția unor greutăți sau obstacole materiale etc.), manifestarea aceasta a superiorității nu-i satisfac complet

[24] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 60.

dacă ea nu capătă pecetea *aprobării* sociale. Admirația (respectul și teama) *celorlalți* este fondul pe care se reliefează tema vanității, ambiției, mîndriei. Și chiar dacă omul primitiv n-ar fi cunoscut inferioritatea față de natură (ceea ce nu-i posibil), el ar fi cunoscut nesiguranța care precedă și stimulează competiția, rivalitatea, întrecerea socială. Manifestare socială, *așteptarea* aprobării sociale, chiar cînd vine din partea „publicului", a celor care stau mult „sub" nivelul calitativ al „essului" are același efect ca și „întrecerea" între cei de o seamă. Nesiguranța ca stare afectivă este determinată de caracterul *obiectiv* și *verificator* al socialului ca atare.

Există însă încă un aspect al vieții sociale primitive care a putut determina nesiguranța, neîncrederea, umilința, suferința. Psihologul Fritz Künkel vorbește despre criza sufletească și despre efectele zguduitoare pe care le-a cunoscut sufletul primitiv cînd a avut prima trăire a *înșelării*. Încrederea apare în legendele tuturor popoarelor ca o virtute fundamentală, iar necredința ca un păcat de neiertat. Cel înșelat în încrederea pe care a arătat-o cunoaște subit bănuiala și singurătatea; se strînge în sine și se reîntoarce la instinctul apărării [25]. Necredința devine izvorul răului și al tuturor chinurilor. Este o experiență dureroasă, tot de natură socială, care luminează, poate, prima tensiune dintre „eu" și „ceilalți".

Din toate aceste diverse surse se alimentează conștiința nesiguranței la eul primitiv, constituind polul negativ, opus manifestărilor pozitive ale afirmării puterii și sentimentelor de trufie și vanitate. Ceea ce-i caracteristic psihic și ceea ce apare cu evidență și în cazul eului primitiv este natura „structurală" antinomică a manifestărilor psihice: *cele pozitive se reliefează într-o tensiune dialectică* sau într-un *raport antinomic cu cele negative*. Aceasta înseamnă că direcțiile sau calitățile orientării și manifestării psihice nu pot fi reduse la o direcție sau calitate unică. *Reacția* autonomă a psihicului nu este numai pozitivă (eul ca ferment al personalității sau eul ca expansiune euforică), ci simultan o reacție negativă. Prin această întregire dialectică a posibilităților de reacție psihică pe care le are omul față de realitatea obiectivă (mediul natural, social sau propriul trup și eu) *este anulat principial orice finalism psihologic considerat ca o continuare mecanică a adaptării biologice*. Iar energia psihică nu ne mai apare ca o sursă a „continuării" sau „întregirii" energiei naturii, ci ca un fenomen din care poate izvorî tot atît de bine o *împotrivire sau negare a continuării energiei naturii*. Aceasta înseamnă că într-o perspectivă critică, fenomenul psihic nu suferă denaturare teleologică. *Finalismul* psihologic, așa cum apare în *Personalismul energetic*, deși izvorît din buna intenție de a deschide perspectivele etice ale realizării personalității ca „încoronare a evoluției naturii", tinde să ignoreze tocmai structura antinomică, libertatea sau „indiferența" de orientare a energiei psihice a eului. Eul se poate îndrepta tot atît de bine spre „personalitate" (în terminologia psihologică: spre adaptare sau integrare psihică), dar și spre dezadaptare, dezintegrare sau negarea obiectivității.

Care sînt sursele finalismului psihologic care alterează natura antinomică a eului? Am văzut că prima sursă de erori o constituie menți-

[25] Fritz Künkel, *Charakterkunde*, p. 25.

nerea rigidă a perspectivei adaptării biologice în prim plan psihologic. Aceasta nu înseamnă că în planul psihologic nu există un fenomen al *adaptării psihice* și că nu se poate vorbi despre un finalism al eului. Nu numai că se poate vorbi despre adaptare, dar ea este chiar o noțiune fundamentală psihologică, cerînd doar să fie cu totul altfel înțeleasă decît în biologie. Fenomenul adaptării, *ca fenomen* biologic, este un fenomen simplu, mai întîi pentru că are semnificație *unică* : un rezultat pozitiv al interacțiunii materiale organism-mediu. Adaptarea psihică nu este un fenomen simplu, ci un fenomen paradoxal în care semnele negativ și pozitiv se resping și se îmbină într-un joc pur dialectic. Viața normală a eului realizat este „adaptare" (+), „realizarea" fictivă este dezadaptare (—) din punct de vedere ideal. Dar această „adaptare fictivă" contează efectiv ca adaptare pentru cel „dezadaptat", poartă deci subiectiv semnul +.

Perspectiva biologistă vorbește numai despre *viața de relație* ca *unic mod* al adaptării psihice. Psihologia dialectică distinge însă două moduri : eul poate fi adaptat mediului prin structura biopsihică și *simultan* poate fi psihic inadaptat prin manifestările de negare a obiectivității. Eul poate dovedi prin evoluția lui o amplă documentare a „progreselor" sau a reacțiilor lui pozitive față de *condiționarea biologică* (propriul trup) și față de mediu, dar este simultan liber să-și manifeste autonomia printr-o serie de *reacții negative* determinate de aceeași condiționare. Condiționarea biologică nu determină o direcționare unică a manifestărilor psihice, ci determină *libertatea de manifestări antinomice ale eului.*

Structura fenomenului psihic este mai bogată și mai complicată decît cea biologică. Adaptarea psihică nu se reduce la *adecvări* între conștiință și mediu prin simțuri și funcții psihice, nu se limitează la folosirea *obiectivă* a vieții de relație. Eul se poate întoarce și împotriva sa — ceea ce nu se poate concepe în manifestările de adaptare ale organismului. În fenomenul psihic apare *subiectivitatea*, care este decisivă : ea colorează, dirijează, *intensifică sau anulează* viața de relație. Eul nu acceptă viața de relație așa cum îi este dată, pe cînd organismul nu are alte mijloace decît structura dată și condițiile de viață într-un anumit mediu. Organismul nu poate trăi decît *obiectiv* (prin condițiile date obiectiv) pe cînd psihicul poate trăi *obiectiv* sau *subiectiv*, obiectiv și subiectiv. Aliajul acesta se înfățișează în forme diferite, care merg de la normal la anormal, de la adaptare suplă la inadaptare neurotică.

TEORIE ŞI SISTEM (I)

DE

ANTON DUMITRIU

I. INTRODUCERE

Ştiinţa era o *teorie*. Termenul intrase în circuitul conceptelor acceptate ca fiind de la sine înţelese, ca o veritabilă idee carteziană, care avea suportul în propria ei evidenţă.

Epoca noastră a transformat teoria — adică ştiinţa — într-un *sistem*. Consecinţele sînt incalculabile, după cum vom arăta în cele ce urmează.

Să explicăm însă, mai întîi, într-un mod intuitiv, diferenţa care există între „teorie" şi „sistem".

Primul gînditor care a făcut o teorie a ştiinţei, stabilind structura însăşi a unei teorii, este Aristotel. Se cuvine deci să căutăm semnificaţia termenului „teorie" în limba filozofilor greci.

Cuvîntul „teorie" — θεωρία — are sensul originar de „contemplaţie", „viziune" şi numai prin practica ştiinţei el a luat înţelesul de „cunoaştere ştiinţifică" sau de „cercetare ştiinţifică". Dar trebuie să ne amintim totdeauna că, pentru filozofii greci, această cunoştinţă avea o bază în viziunea intuitivă intelectuală. Aceasta rezultă de asemenea din faptul că adevărul demonstrat în corpul unei teorii purta numele de „teoremă" — θεώρημα — „care are semnificaţia de cunoaştere datorită intuiţiei, viziunii directe.

Acest lucru mai urmează încă şi din faptul că intelectul activ, sursă a intuiţiilor intelectuale prime (despre care vom vorbi mai departe), este conceput de Aristotel ca fiind „asemenea luminii" — οἷον τὲ φῶς[1]. Şi numai prin lumina proiectată de intelectul activ, care apare în *lógos-ul apophantic* — λόγος ἀποφαντικός — „adică în judecată, adevărul este adus la lumină. (*Apophansis* conţine *rădăcina* cuvîntului φῶς = lumină).

Pe scurt, teoria avea, la Aristotel, o bază intuitivă intelectuală de vedere directă a adevărului şi era legată ontologic şi noetic de realitate şi de intelect.

[1] Aristotel, *De Anima*, 5, 430 a, 15.

Rev. filoz., **16**, 3, p. 303—319, Bucureşti, 1969

Noţiunea de sistem a înlocuit, în timpul nostru, noţiunea de teorie ştiinţifică. Această denumire (de „sistem") apare deja la sfîrşitul evului mediu şi, mai ales, în Renaştere. O mulţime de logicieni ai acestei epoci se numesc ei înşişi „sistematici". Pentru aceşti gînditori, logica (ca şi alte discipline) este concepută ca un „sistem", caracterul principal al acestuia fiind acela de „metodă" sau „procedeu metodic". Primul „sistematic" pe care-l întîlnim în decursul istoriei este Bartolomaeus Keckermannus, a cărui operă principală (publicată postum) purta titlul de *Systema Systematum* — *„Sistemul Sistemelor"* (Hanovra, 1613). După el, se găsesc nenumărate lucrări „sistematice", dintre care cea mai influentă a fost celebra carte a lui J.H. Alstedius (*Logicae systema harmonicum*) — *„Sistemul armonios al logicii"* (Herbonae, 1614)[2].

Să vedem acum care este sensul etimologic al termenului „sistem". Acest cuvînt vine din grecescul σύστημα, format cu particula σὺν (cu) şi verbul στάω (a sta în picioare). Cu alte cuvinte, σύστημα înseamnă „a sta cu", „a fi pus cu alţii", „a fi legat împreună", „a fi acordat într-un ansamblu cu alte părţi".

Rezultă atunci că deosebirea dintre teorie şi sistem este următoarea : *teoria are baza sa de sprijin în afara ei şi sistemul se fondează exclusiv pe construcţia lui interioară.*

Teoria presupune, desigur, şi ea, de asemenea, o structură coerentă interioară ; dar existenţa ei nu se datoreşte exclusiv acestei structuri, care este ea însăşi un rezultat determinat din afară. Cu alte cuvinte, teoria presupune sistemul ei, dar nu se reduce la acesta, care este numai un aspect al teoriei sau una din condiţiile ei, condiţie necesară, dar nu suficientă pentru ca un corp de termeni şi propoziţii să constituie o teorie veritabilă.

Această concluzie, obţinută numai prin examinarea sensului intuitiv al celor două noţiuni considerate, va fi examinată acum într-un mod riguros. Vom arăta care sînt rezultatele dezastruoase care au fost provocate prin substituirea „sistemului" ideii de „teorie" în epoca noastră.

II. CONCEPTUL DE TEORIE LA ARISTOTEL

Iată cum rezumă E.W. Beth teoria aristoteliciană a ştiinţei[3] :

O ştiinţă deductivă este un sistem S de propoziţii, care satisface postulatele următoare :

(1) Orice propoziţie care aparţine lui S trebuie să se refere la un domeniu specific de entităţi reale.

(2) Dacă o propoziţie oarecare aparţine lui S, orice consecinţă logică a acestei propoziţii trebuie să aparţină lui S.

(3) Dacă o propoziţie oarecare aparţine lui S, orice consecinţă logică a acestei propoziţii trebuie să aparţină lui S.

---

[2] A se vedea, pentru dezvoltări asupra noţiunii de „sistem", şi apariţia „sistematicilor", lucrarea lui W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Stuttgart, 1964.

[3] E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Second revised edition, Amsterdam, 1965.

(4) Există în S un număr (finit) de termeni, astfel că :

a) semnificaţia acestor termeni este prea evidentă pentru a mai fi necesare alte explicaţii suplimentare ;

b) orice alt termen din S este definisabil cu ajutorul acestor termeni.

(5) Există în S un număr (finit) de propoziţii, astfel că :

a) adevărul acestor propoziţii este prea evident ca ele să mai aibă nevoie de o altă dovadă ;

b) adevărul oricărei alte propoziţii care aparţine lui S poate fi stabilit prin inferenţă logică plecînd de la aceste propoziţii.

Postulatele (1), (2) şi (3) sînt numite de Beth, respectiv, *realitatea*, *adevărul* şi postulatul de *deductibilitate* (*deductivity*). Postulatele (4) şi (5) împreună sînt aşa-numitele *postulate de evidenţă* ; în sfîrşit, termenii şi propoziţiile fundamentale specificate de postulatele (4) şi (5) sînt numite *principiile* unei ştiinţe[4].

Am putea accepta, *grosso modo*, că ştiinţa teoretică, în concepţia lui Aristotel, avea această structură. Dar vom atrage atenţia că, în concepţia marelui Stagirit, „ştiinţa are ca obiect universalul şi consistă din propoziţii necesare" — ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καί δι'ἀνάγκαιον[5].

Ceea ce izbeşte mai înainte de toate este că cei care au discutat concepţia ştiinţei la Aristotel au făcut abstracţie de faptul că ea este, mai ales, „ştiinţa universalului" — ἡ δ'ἐπιστήμη τοῦ καθόλου, ceea ce logicienii scolastici nu au încetat să repete : *scientia est universalium* sau încă *nulla est scientia fluxorum* („ştiinţa este a universalelor" sau încă „nu există ştiinţă a celor efemere"). Beth, ca de altfel în general toţi logicienii şi matematicienii contemporani, care s-au ocupat de concepţia aristoteliciană a ştiinţei, au neglijat faptul că ştiinţa Stagiritului este a universalului şi s-au mărginit numai la analiza ştiinţei apodictice — ἐπιστήμη ἀποδεικτική, concepută exclusiv ca ştiinţă a demonstraţiei.

Dar, dacă „nu există ştiinţă decît a universalului", pentru a lămuri conceptul de ştiinţă la Aristotel ar trebui să se înceapă prin a explica mai întîi conceptul de universal — τὸ καθόλου , ceea ce nu au făcut nici Beth, nici, înaintea lui, F. Enriques[6], I. Bochenski[7] etc.

Dar universalul este sesizat în definiţie (care tocmai pentru aceasta nu poate fi decît universală).

Fără a aprofunda noţiunea de universal şi de definiţie care exprimă esenţa — τὸ τί ἐστί — unui lucru, nu se poate înţelege teoria ştiinţei aşa cum a fost elaborată de Aristotel.

Dar universalul aristotelic nu este generalul, cum în mod necorect şi destul de naiv se înţelege obişnuit. Iată ce spune Aristotel că este universalul : „Numim universal ceea ce este totdeauna şi pretutindeni" — ᾽αεὶ καὶ παντάχου[8].

Acest concept de „universal", care este specific ştiinţei greceşti, a fost pierdut de gîndirea modernă (cu unele extrem de rare excepţii). Ştiinţa

---

[4] A se vedea, în ceea ce priveşte axiomatica lui Aristotel, H. Scholz, *Die Axiomatik der Alten*, Blätter für deutsche Philosophie, vol. 4, 1930—1931.

[5] Aristotel, *Analiticele Secunde*, I, 33, 88 b.

[6] F. Enriques, *Il concetto della logica demonstrativo secondo Aristotile*, „Rivista di Filosofia", ianuarie, 1918.

[7] I. M. Bochenski, *Elementa logicae graecae*, Roma, 1937.

[8] Aristotel, *Analiticele Secunde*, I, 31, 87 b.

actuală a redus universalul la noțiunea extensivă pură de „mulțime matematică" sau de „clasă" și, prin aceasta, a sărăcit nu numai gîndirea filozofică, dar și pe aceea matematică și logică.

Este adevărat, pe de altă parte, că conceptul de „universal", în sensul grecesc al cuvîntului, este aproape insesizabil pentru gîndirea modernă. Acest lucru a fost semnalat de John Burnet[9] și într-un mod mai sistematic de Nicolai Hartmann[10]. Pentru Hartmann, obiectul științei lui Socrate, Platon și Aristotel era „universalul" — τὸ καθόλου. Dar el arată că „universalul" nu era conceptul abstract al gîndirii moderne, care este o construcție abstractă a spiritului omenesc. Referindu-se la această problemă, eruditul istoric al filozofiei Aram Frenkian își pune următoarea problemă: *„Cum și prin ce poate să difere universalul de concept?"* sau încă: *„Ce este universalul dacă el nu este conceptul?"*

După ce analizează diverse texte (în special dialogul platonic *Menon*), Frenkian conchide[11]: „Din ceea ce precedă, devine clar că ideea de *universal* exprimată de cuvîntul grec καθόλου nu are nimic de-a face, la Platon, cu conceptul abstract. Raportul ideilor cu lucrurile sensibile este, la Platon, complet răsturnat în comparație cu punctul de vedere modern. Departe de a fi o sărăcire a Ființei, ascensiunea pînă la totalitatea Formei este o îmbogățire. Operația inversă, fragmentarea Formei în lucrurile sensibile, care privesc numai o parte din ea, este o sărăcire. Avem în aceasta o operație inversă, o descindere, o sărăcire.

Se înțelege deci acum că universalul — τὸ καθόλου — nu are nimic comun cu conceptul. Platonicianul καθόλου este totalitatea unei forme, a Formei pline și bogate, care se opune fragmentării ei în lucrurile sensibile, unde nu atinge decît realizări parțiale (....). Marii gînditori ai Atenei, Socrate, Platon, Aristotel, nu caută să fixeze printr-o definiție un concept abstract; ceea ce ei caută să fixeze este Forma totală și completă, care conține fiecare esența lucrurilor".

Este vizibil că gîndirea modernă, despărțindu-se de universal, adică de ontologie, de ființa purtătoare a esențelor, și-a pierdut întreaga ei tradiție grecească. Și, în acest sens, pe bună dreptate, Hegel spunea că „comoara lui Aristotel este de secole ca și necunoscută".

Nu este însă mai puțin adevărat că la noi în țară, însă, revenirea la ontologie este punctul central al școlii de logică, orientată de Ath. Joja. Noțiunea de universal este restabilită de logicianul român în toată puritatea ei. Importanța pe care o dă Ath. Joja universalului se poate vedea din chiar modul cum enunță problema: „Problema universalului este, poate, problema-cheie a teoriei științei și a logicii. În adevăr, dacă universalul nu este, dacă el nu este decît un *flatus vocis*, nu va exista concept, nici predicație, nici termen mijlociu, nici raționament, pe scurt, nu va exista gîndire discursivă și, prin urmare, nici logică și nici știință. Suprimați *universalul noetic* și prin aceasta veți suprima posibilitatea chiar a gîndirii discursive, a logicii și a științei"[12].

---

[9] J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, Londra, 1914.

[10] N. Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, „Abhandlungen der Preuss. Akad. der Wissenschaft", 19, 139.

[11] A. Frenkian, *Le sens primordial de* ΚΑΘΟΛΟΥ, în volumul său *La Méthode hippocratique dans la Phèdre de Platon*, București, 1941.

[12] Ath. Joja, *La théorie de l'universel*, „Revue Roumaine des Sciences Sociales", *Série de Philosophie et Logique*, t. 12, nr. 2—3, 1968.

Fără a putea dezvolta această temă aici, subliniem că absența teoriei universalului în redarea concepției lui Aristotel despre știință amputează teoria lui și o privează de ceea ce este central în concepția Stagiritului. Aceasta este prima noastră obiecție, dar nu ne vom opri la ea (sperînd să o reluăm într-un alt studiu), fiindcă vom formula o a doua obiecție, care se referă de data aceasta nu la o absență în redarea gîndirii lui Aristotel, ci la o confuzie inexplicabilă în interpretarea textelor.

Iată ce reproșează Beth teoriei lui Aristotel în lucrarea citată[13]: „Teoria științei lui Aristotel cere o *metafizică* ca știință a principiilor". Cu alte cuvinte, tot după același autor, pentru a explica posibilitatea de a accepta principiile pentru ele însele, fără demonstrație, Aristotel are nevoie de o metafizică care este în fond „o cercetare a fundamentelor" — *a research on foundations*[14] și care este *filozofia primă*. Beth crede că teoria cunoașterii la Aristotel este analogă doctrinelor mistice[15], și autorul citat conchide: „Teoria științei la Aristotel a călăuzit cercetarea științifică pînă în timpurile foarte recente. Această acceptare generală a teoriei științei a lui Aristotel implica problematica metafizicii sale și teoriei sale a cunoașterii"[16].

Dar afirmația lui Beth nu corespunde textelor. Iată cum descrie Aristotel știința: „Orice cunoștință rațională, fie învățată, fie dobîndită, derivă totdeauna din cunoștințe anterioare. Observația arată că acest lucru este adevărat pentru toate științele: în adevăr, aceasta este procedeul matematicilor și, fără excepție, al tuturor artelor"[17]. Și Stagiritul continuă: „.... Cunoașterea] demonstrată trebuie să rezulte din premise *adevărate, prime, imediate, cunoscute mai bine* și *anterior concluziei*"[18].

Aristotel precizează că obiectul propriu al științei „este un lucru care nu poate fi altfel decît este", adică ceea ce există prin necesitate — ἐξ ἀναγκαῖον. Dar pentru a nu mai fi nici o îndoială asupra intenției sale, care era în afară de orice concepție metafizică (în descrierea științei), Aristotel adaugă în același pasaj citat mai sus: „Dacă mai există un alt mod de cunoaștere, acest lucru va fi discutat mai tîrziu".

Rezultă din aceste texte că Stagiritul nu face nici o aplicare a metafizicii sale în descrierea teoriei științei, contrar celor afirmate de Beth (și de alți logicieni contemporani). El fixează condițiile *sine qua non* ale oricărei teorii ca atare. Putem spune, prin urmare, în conformitate cu textele lui Aristotel asupra naturii cunoașterii științifice[19]: obiectul științei este necesarul și necesarul este obținut prin demonstrație; principiile de unde începe știința trebuie să fie mai bine cunoscute anterior și în chip imediat (cunoașterea prin demonstrații fiind o cunoaștere mediată).

---

[13] E. W. Beth., *op. cit.*, p. 32.

[14] *Ibidem*, p. 33.

[15] *Ibidem*, p. 34.

[16] *Ibidem*, p. 36.

[17] Aristotel, *Analiticele Secunde*, I, 1, 71 a.

[18] *Ibidem*, I, 2, 71 b.

[19] *Ibidem*.

Aşadar, o teorie ştiinţifică are, la Aristotel, structura următoare :

1) Principiile ştiinţei, cunoscute altfel decît prin demonstraţie, deci cunoscute printr-o cunoaştere imediată[20].

2) Teoremele ştiinţei cunoscute prin demonstraţie, deci printr-o cunoaştere mediată.

3) Metoda de demonstraţie, care este, prin excelenţă, silogismul.

În această descriere a unei teorii ştiinţifice, Aristotel nu face, în nici un fel, să intervină concepţia sa metafizică. *Această concepţie va fi soluţia problemei : cum este posibilă altă cunoaştere decît prin demonstraţie ?*

El va demonstra — şi vom prezenta mai departe argumentarea lui — că orice teorie trebuie să aibă această structură, altfel nu poate fi teorie ; va arăta încă cum este posibilă cunoaşterea principiilor (deci altfel decît prin demonstraţie).

Prin urmare, trebuie să distingem două lucruri în concepţia lui Aristotel despre ştiinţă : descrierea ştiinţei, care este în afară de orice concepţie metafizică ; concepţia lui despre cunoaşterea principiilor care este bazată pe metafizica lui. A confunda aceste două aspecte ale teoriei ştiinţei la Aristotel este a confunda ceea ce el însuşi a despărţit cu grijă, după cum am arătat.

III. SISTEMELE FORMALE ALE ŞTIINŢEI

Pentru a se elibera de metafizica lui Aristotel, oamenii de ştiinţă, şi în special logicienii matematicieni actuali, au împins împotrivirea lor faţă de intuiţie, fie sensibilă, fie intelectuală, pînă la o veritabilă fobie ; ei au crezut că, pentru a scăpa de influenţa marelui Stagirit, trebuie să fie înlăturată orice fel de intuiţie, care nu ar avea alt efect decît să vicieze obiectivitatea unei teorii. Dar prin aceasta logicienii şi matematicienii actuali formalişti suferă influenţa unei sugestii formidabile, care nu a încetat nici în prezent — situaţia actuală o dovedeşte — şi care, determinînd o ură fără limite împotriva evului mediu, a provocat în acelaşi timp ura inconştientă împotriva patronului intelectual al acestei epoci, care era Aristotel, dar care nu era vinovat cu nimic de anumite excese, de toate speţele, care au avut loc în acel timp.

Pentru a obţine cea mai mare obiectivitate a unei teorii — ni se spune — ,ea trebuie construită cu abandonarea oricărei intuiţii (fie intelectuale, fie sensibile), prin urmare a oricărui conţinut, şi acest lucru este posibil numai dacă se întrebuinţează exclusiv semne, înlănţuite după anumite reguli precise şi date de la început.

Semnul, lipsit de orice conţinut, este elementul fundamental al sistemului. Hilbert va spune în acest sens : „*Also am Anfang, so heißt es hier, war das Zeichen*" — „Aşadar la început, aşa revine aici, era semnul"[21].

---

[20] Nu intrăm în amănuntele acestor „principii", care pot să fie divizate, după Aristotel, astfel :

1) termeni sau definiţii ;
2) presupuneri de existenţă ;
3) propoziţii imediate — ἀξιώματα
4) ipoteze sau postulate — αἰτήματα

[21] David Hilbert, *Neubegründung der Mathematik*, „Abhandlungen math.", Seminar, Hamburg, I, 1922.

Metoda axiomatică, ale cărei rezultate nu pot fi subestimate de nimeni, conjugată cu formalismul, a condus la construcţia sistemelor formale care înlocuiesc teoria ştiinţei după concepţia aristotelică. O teorie ştiinţifică este acum un sistem formal şi ea va fi cu atît mai „ştiinţifică" şi mai „obiectivă" cu cît va fi mai formalizată.

Ce este însă un sistem formal? Iată cum îl defineşte J. Cavaillès (sau, mai bine zis îl descrie)[22]. „Un sistem formal în general este o grupare ierarhică de asamblări de semne sau *formule complete*, aşa că, pornind de la unele din ele (în număr finit sau infinit) considerate ca valabile, să se poată obţine altele, în baza unor procedee fixate odată pentru totdeauna. Definiţia sa (a sistemului formal) comportă deci : 1° determinarea în acelaşi timp şi a materialului simbolic (semne fundamentale şi, dacă e cazul, mijloacele de a fabrica altele din nou, repartizate în diverse categorii) şi a condiţiilor pe care trebuie să le satisfacă asamblajele semnelor care vor fi studiate singure ; 2° *formule dotate cu sens*, cu distincţia între formule complete (care se satisfac singure, adică capabile singure de validitate sau nevaliditate) şi *formule parţiale*, izolabile numai prin posibilitatea lor de înlocuire mutuală în interiorul primelor (*reguli de structură*) ; 3° enunţul condiţiilor de validitate, adică enumerarea (sau delimitarea) formulelor complete admise ca valabile la început şi a regulilor care permit de a se obţine altele (reguli de deducţie)".

Iată acum o altă descriere a sistemelor formale dată de A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel. Un sistem formal este determinat de următoarele cinci mulţimi[23] :

(1) Mulţimea *simbolurilor primitive*, care constituie *vocabularul primitiv*, împărţit în *variabile*, *constante şi simboluri auxiliare*.

(2) Mulţimea *termenilor*, ca submulţime a mulţimii expresiilor, determinate prin reguli efective.

(3) Mulţimea *formulelor*, ca submulţime a mulţimii expresiilor, determinate prin reguli efective cu ajutorul noţiunii de *termen*.

(4) Mulţimea axiomelor ca submulţime a mulţimii de formule.

(5) Mulţimea finită a *regulilor de inferenţă* în virtutea cărora o formulă este derivabilă imediat dintr-o mulţime finită convenabilă de formule, considerate ca premise.

Noţiunea de *sistem formal* corespunde unei perfecţionări a metodei axiomatice, ne spune J. Ladrière[24]. În evoluţia metodei axiomatice, J. Ladrière distinge patru etape :

1° Axiomatica intuitivă ;
2° Axiomatica abstractă ;
3° Axiomatica formală ;
4° Sistemul formal pur.

Progresul axiomaticii consistă tocmai, afirmă Ladrière, în eliminarea crescîndă a intuiţiei[25]. „Orice referinţă la un domeniu de sens exte-

---

[22] J. Cavaillès, *Axiomatique et système formel*, Paris, Hermann, 1938, p. 101.

[23] A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, North-Holland Publishing, Cotpomy, 1958, p. 271.

[24] J. Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, Paris et Louvain, Gauthier-Villars, 1957, p. 35.

[25] *Ibidem*, p. 36.

rior sistemului este eliminată — , ne explică în continuare autorul citat —, prin utilizarea unui limbaj simbolic riguros definit".

Nu vom intra în detaliile construcției sistemelor formale. Vom adăuga numai că grupul de axiome trebuie să satisfacă unele condiții, care, într-un mod general, pot fi rezumate astfel : axiomele trebuie să fie *necontradictorii*, *suficiente* și *complete*.

Orice sistem formal se construiește în modul acesta, și această construcție este *prezentarea* lui.

Pe de altă parte, un sistem formal fiind dat, se poate atribui un sens determinat componentelor primitive, punîndu-le în corespondență cu anumite obiecte bine definite. Această corespondență se numește *reprezentarea* sistemului formal și prin aceasta se realizează o „concretizare" a sistemului[26].

Se poate realiza o altă specie de corespondență : punerea în corespondență a propozițiilor elementare cu o anumită clasă de enunțuri al căror adevăr (sau falsitate) este determinat independent de sistem[27]. Această corespondență specială se numește *interpretarea* sistemului.

Iată, pe scurt, ceea ce a fost destinat să înlocuiască o teorie științifică : un asamblaj de semne, condiția esențială, *sine qua non*, fiind ca el să fie necontradictoriu.

IV. RELATIVITATEA TERMENILOR PRIMITIVI, A AXIOMELOR ȘI A TEOREMELOR ÎN SISTEMELE FORMALE

Același sistem formal poate fi construit în mai multe moduri, plecînd de la un grup oarecare de semne primitive și de axiome. Vom examina mai de aproape această idee în ceea ce urmează și care a provocat consecințe incalculabile.

Ideea că termenii primitivi și axiomele pot fi alese în mod liber (cu condiția principală a necontradicției lor) s-a impus chiar de la începutul cercetărilor axiomatice formaliste. În adevăr, dacă „formalizarea" înseamnă utilizarea unor simboluri lipsite de orice conținut, atunci este evident că nu există sens intrinsec al acestor simboluri care să le poată impune pe unele înaintea altora. Totul revine astfel la un joc de simboluri.

Acest lucru a fost sesizat chiar de la primele tentative de formalizare și axiomatizare ale științei. Iată ce remarcă Bertrand Russell cu privire la sistemul logico-formal prezentat de el (și Whitehead) în *Principia Mathematica*[28] : „Nu avem nici un motiv să presupunem că este imposibil să se găsească idei și axiome mai simple cu care s-ar putea defini și demonstra acelea cu care noi începem. *Tot ceea ce afirmăm este că ideile și axiomele cu care începem sînt suficiente și nu că ele sînt necesare*".

Russell nu a sesizat însă gravitatea consecințelor care decurg din admiterea unor idei și axiome *care nu sînt necesare* în construcția unui sistem care vrea să explice *necesitatea* concluziilor în matematici și, în general, în orice știință !

---

[26] *Ibidem*, p. 42.
[27] *Ibidem*, p. 43.
[28] A. N. Whitehead și B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. I, Londra, 1910, p. VI.

Louis Couturat, care era la fel de entuziasmat ca şi Russell de noua metodă logico-matematică, precizează această concepţie într-un chip şi mai îndrăzneţ : „Nu trebuie să se dea nici un sens absolut acestor epitete de indefinisabil şi de indemonstrabil decît în raport cu un anumit sistem de definiţii şi cu o anumită ordine de demonstraţii ; într-un alt sistem sau într-o altă ordine, aceleaşi noţiuni ar putea fi definite şi aceleaşi propoziţii ar putea fi demonstrate. Nu trebuie, de asemenea, să se atribuie un sens absolut (epistemologic) expresiilor echivalente de « noţiune primitivă » şi de « propoziţie primitivă »"[29].

Logicienii formalişti şi-au dat seama treptat că relativitatea noţiunilor primitive şi a axiomelor este un fapt care rezultă direct şi imediat din concepţia formalistă însăşi, ca atare. Ei au acceptat astfel situaţia de fapt şi au concentrat-o într-un principiu : acela al relativităţii alegerii simbolurilor primitive şi a axiomelor. Cum sistemele formale sînt destinate să înlocuiască teoria nu numai a oricărei ştiinţe, dar şi a logicii — devenind astfel sisteme logico-formale —, concluziile de mai sus s-au extins asupra oricărei ştiinţe în general. Iată într-adevăr ce scrie Rudolf Carnap : „După concepţia tradiţională, era necesar ca axiomele să fie evidente. După concepţia modernă, această concluzie nu mai este cerută, propoziţii arbitrare (*beliebige Sätze*) pot fi luate ca axiome"[30].

Prin urmare, noţiunile primitive, ca şi axiomele, sînt alese în mod arbitrar. Ele nu se impun prin ele însele la începutul unui sistem formal, ci sînt alese în mod liber, deşi, în ansamblul lor, ele trebuie să satisfacă unele condiţii.

„Trecerea la axiomatica formală — scrie J. Ladrière — modifică profund sensul axiomaticii : prioritatea acordată unor enunţuri ca punct de plecare devine în adevăr complet relativă. Ea nu mai este bazată pe simplicitate sau pe un grad mai mare de evidenţă, ci numai pe comoditate. Alegerea enunţurilor iniţiale devine în întregime arbitrară. În principiu, oricare sistem de enunţuri poate fi luat ca sistem de axiome ; singurul lucru care interesează este să se poată deduce efectiv întreaga teorie. Cu alte cuvinte, sistemul axiomatic nu are drept scop să facă să apară ordinea naturală care există între enunţurile unei teorii, ci de a introduce o ordine care, în sine, poate fi oarecare. Se cere numai sistemului să răspundă unor condiţii de simplicitate şi de claritate şi numai aceste criterii vor comanda alegerea axiomelor : ceea ce trebuie să se obţină este eliminarea oricărei ambiguităţi"[31].

Se vede astfel că ceea ce „comandă" alegerea simbolurilor primitive şi a axiomelor este exclusiv un criteriu de ordin *practic*, şi nu teoretic (în condiţiile date, nici nu puteau fi de altă natură). Poziţia axiomatică formalistă poate fi rezumată, în ultimă analiză, astfel : *se poate să ne oprim oriunde.* Se poate începe construcţia unui sistem de unde vrem noi.

Problema întreagă gravitează deci în jurul alegerii iniţiale a simbolurilor şi aşa-ziselor axiome. Şi această alegere este arbitrară.

„În general — scrie Tarski — nu consideraţii de ordin teoretic fundamental decid de alegerea unui sistem determinat de termeni primitivi

---

[29] L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris, Alcan, 1905, p. 37.
[30] R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Viena, 1960, p. 172.
[31] J. Ladrière, *op. cit.*, p. 37.

și de axiome printre toate sistemele echivalente : motivele sînt mai curînd de ordin practic, didactic și chiar estetic"[32].

Dar o astfel de concepție privează de orice justificare de *„ordin teoretic fundamental"* alegerea punctului de plecare și, după cum vom vedea, această lipsă totală de fundament logic de la început a unui sistem afectează întreg sistemul.

V. PREZENTAREA SUMARĂ A CÎTORVA SISTEME

Pentru a ne face o idee clară despre relativitatea de principiu a noțiunilor primitive și a axiomelor oricărui sistem formal, vom examina, într-un mod cu totul general, axiomatizarea sistemelor calculului propozițional (și prin aceasta implicit a sistemelor respective de logică matematică) și a sistemelor teoriei mulțimilor.

A. *Sistemele axiomatice ale logicii clasice*

Numărul axiomatizărilor posibile ale sistemelor formale ale logicii clasice este aproape nelimitat. Alonzo Church dă numele de „formulări ale calculului propozițional" acestor axiomatizări, toate aceste „formulări" fiind echivalente[33].

Vom da numai unele din aceste axiomatizări ale calculului propozițional bivalent, grupate după noțiunile lor primitive[34]. Ca reguli de derivare, aceste sisteme acceptă *substituția* și *modus ponens* (în afară de indicație contrară).

I. *Sisteme care utilizează următoarele cinci noțiuni primitive: implicația, negația, conjuncția, disjuncția și echivalența.*

1. Sistemul lui Hilbert-Bernays (1934) cu 15 axiome.
2. Sistemul lui Hermes-Scholz (1952) cu 15 axiome.
3. Sistemul lui Moh Shaw-Kwei (1957) cu 10 axiome.
4. Sistemul lui Moh Shaw-Kwei (1957) cu 5 axiome.

II. *Sisteme care utilizează următoarele patru noțiuni primitive: implicația, negația, conjuncția și disjuncția.*

1. Sistemul lui Heyting (1930) cu 12 axiome.
2. Sistemul lui S. Kangert (1955) cu 12 axiome.
3. Sistemul lui A. Tarski (1952) cu 10 axiome.

---

[32] Alfred Tarski, *Sur la méthode déductive*, Travaux du IXe Congrès international de Philosophie, vol. VI, Paris, Hermann, 1937, p. 100.

[33] A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton-New Jersey, 1956, p. 136—139.

[34] A se vedea cu privire la această problemă, în afară de lucrarea lui Church citată, și tratatele : A. Prior, *Formal Logic*, ed. a II-a, Oxford, 1962, p. 30—37; J. Dopp, *Notions de Logique Formelle*, Paris, Louvain, 1965, p. 260—275.

III. *Sisteme care utilizează trei noţiuni primitive: implicaţia, negaţia şi conjuncţia.*

1. Sistemul lui Porte (1958) cu 5 axiome.
2. Sistemul lui Porte (1958) cu 4 axiome.
3. Sistemul lui Rosser (1953) cu 3 axiome.

IV. *Sisteme care utilizează următoarele trei noţiuni primitive: implicaţia, negaţia şi disjuncţia.*

1. Sistemul lui Jaskowski (1948) cu 7 axiome.

V. *Sisteme care utilizează următoarele două noţiuni primitive: implicaţia şi negaţia.*

1. Sistemul lui Russell (1906) cu 7 axiome.
2. Sistemul lui Frege (1879) cu 6 axiome.
3. Sistemul lui Hilbert (1922) cu 6 axiome.
4. Sistemul lui Moh Shaw-Kwei (1957) cu 6 axiome.
5. Sistemul lui Tarski (1958) cu 4 axiome.
6. Sistemul lui Porte (1958) cu 4 axiome.
7. Sistemul lui Lukasiewicz (1929) cu 3 axiome.
8. Sistemul lui Sobocinski (1953) cu 3 axiome.
9. Sistemul cu o axiomă unică a lui Lukasiewicz şi Meredith (1953).

VI. *Sistemele care utilizează două noţiuni primitive: implicaţia şi disjuncţia (dar definesc implicaţia cu negaţia şi disjuncţia).*

1. Sistemul lui Jaskowski (1948) cu 6 axiome.
2. Sistemul lui Whitehead şi Russell (1910) cu 5 axiome.
3. Sistemul lui Hilbert Ackermann (1928) cu 4 axiome.
4. Sistemul lui Rasiowa (1948) cu 3 axiome.
5. Sistemul lui Meredith (1951) cu 3 axiome.
6. Sistemul lui Meredith (1953) cu o axiomă unică.

VII. *Sisteme care utilizează două noţiuni primitive: negaţia şi disjuncţia.*

1. Sistemul lui Reichenbach (1953) cu 5 axiome.
2. Sistemul lui Rose (1949) cu 3 axiome.

VIII. *Sisteme care utilizează două noţiuni primitive: negaţia şi conjuncţia.*

1. Sistemul lui Sobocinski (1938) cu 4 axiome.
2. Sistemul lui Sobocinski (1962) cu 4 axiome.

IX. *Sisteme care utilizează o singură noţiune primitivă: incompatibilitatea (functorul lui Scheffer).*

1. Sistemul lui Nicod (1918) cu o singură axiomă.
2. Sistemul lui Lukasiewicz (1925) cu o singură axiomă.
3. Sistemul lui Wajsberg (1931) cu o singură axiomă.

Ca regulă de deducţie aceste sisteme utilizează regula *modus ponens* sub o formă specială.

B. *Sistemele axiomatice ale teoriei mulţimilor*

1. *Sistemul lui Whitehead şi Russell*, formulat în *Principia Mathematica* (1910), dar propus de Russell în 1908 şi care cuprinde :

a) sistemul formal al logicii clasice, aşa cum este formulat în *Principia*, cu teoria tipurilor, axioma de reductibilitate şi încă următoarele axiome :

b) axioma de extensionalitate,

c) axioma de separaţie (sau comprehensiune),

d) axioma infinitului[35].

2. *Sistemul lui Zermelo*, publicat în 1908 de autor. Sistemul formal al lui cuprinde[36] :

idei primitive

a) ideea de mulţime notată cu una din variabilele x, y, z,... ;

b) ideea de apartenenţă reprezentată de simbolul „ε" (care exprimă raportul de la membru la mulţime) ;

c) logica elementară este presupusă (axiome, reguli de deducţie etc.) ;

axiome

d) sistemul acceptă 8 axiome.

A. Fraenkel a completat sistemul lui Zermelo cu o axiomă suplimentară, numită axioma de substituţie[37].

3. *Sistemul lui von Neumann-Bernays*

a) Sistemul face o distincţie între „clasă" şi „mulţime"[38]. El conţine deci variabilele lui Zermelo, x,y,z,... (mulţimi), semnul „ε" de apartenenţă şi variabilele de „clasă", X,Y,Z,...

b) Sistemul conţine cele 9 axiome ale lui Zermelo, dar modifică 3 dintre ele, înlocuieşte pe prima printr-o alta şi adaugă încă o a zecea axiomă, care conţine 8 cazuri speciale[39].

4. *Sistemul lui Quine*

a) Sistemul înlocuieşte teoria tipurilor (a lui Russell) cu aşa-zisa „teorie a stratificării" ;

b) admite 3 axiome (în faza finală)[40].

---

[35] Pentru dezvoltarea sistemului, a se vedea, în afară de *Principia Mathematica*, excelenta expunere a lui Hao Wang şi Robert Mc. Naughton, *Les systèmes axiomatiques de la théorie des ensembles*, Paris, Louvain, 1953.

[36] Ernst Zermelo, *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, Math. Annalen, 1908.

[37] A. Fraenkel, *Zu den Grundlagen der Cantor-Zermeloschen Mengenlehre*, „Math. Annalen, 1922.

[38] J. von Neumann, *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre*, „Journal für reine und angewandte Mathematik", vol. 154, 1925.

[39] Hao Wang şi Mc Naughton, *op. cit.*, p. 19—21.

[40] W. V. Quine, *Mathematical Logic*, Cambridge, Massaschusetts, ed. I, 1940 ; ed. a II-a, 1951.

Există multe alte axiomatizări ale teoriei mulţimilor, de exemplu aceea a lui A. Schoenflies[41], aceea a lui P. Finsler[42], F. Gonseth[43], N. Bourbaki[44], Hao Wang[45] etc.

VI. OBIECŢIE FUNDAMENTALĂ

O obiecţie a cărei importanţă decisivă nu va scăpa nimănui se opune imediat acestei construcţii esenţial relative a oricărui sistem formal.

Vom formula această obiecţie în două părţi. Deoarece orice mulţime de simboluri bine alese poate fi luată ca mulţime de noţiuni primitive şi orice mulţime de formule-teoreme bine alese poate fi luată ca grup axiomatic, celelalte noţiuni şi formule putînd fi derivate din primele, rezultă :

A. *Noţiunile sistemului formal întreg sînt reciproc definisabile, adică ele sînt definisabile unele prin altele, deci prin definiţii idem per idem, şi, prin urmare, ele nu sînt de loc definite.*

B. *Formulele valabile ale sistemului (axiome şi teoreme) putînd fi reciproc demonstrate unele cu ajutorul altora, rezultă că demonstraţia lor este circulară şi, prin urmare, ele nu au nici o demonstraţie.*

Pe scurt, construcţia axiomatică a unui sistem formal nu are o structură logică interioară, fiindcă „logicitatea" sa interioară este circulară şi deci vicioasă. Construcţia întreagă a unui asemenea sistem este nulă din punct de vedere logic.

Această obiecţie de principiu a fost discutată chiar de Aristotel în *Analiticele Secunde.*

În teoria ştiinţei, lui Aristotel i s-au impus necesarmente două moduri de a cunoaşte, după cum am menţionat deja : cunoaşterea imediată a principiilor şi cunoaşterea mediată prin demonstraţie. Ideea de ştiinţă şi de structură a ştiinţei implică, spune Aristotel, „într-un mod necesar ca ştiinţa demonstrativă să plece de la principii imediate, mai bine cunoscute decît concluzia a căror cauză ele sînt şi care o precedă"[46].

Vom vedea mai departe cum explică Aristotel posibilitatea logică a acestei „cunoaşteri imediate". Pentru un moment, vom sublinia numai că separaţia de *natură*, pe care el o face între principiile de unde începe o ştiinţă şi teoremele demonstrate cu ajutorul lor în interiorul acestei ştiinţe este esenţială. Dacă nu se admite un alt mod diferit de cunoaştere pentru principii decît acela al cunoaşterii concluziilor (prin demonstraţie), ştiinţa întreagă este lipsită de „logicitate" internă.

Această obiecţie pe care am formulat-o mai sus împotriva construcţiei relative a oricărui sistem formal, unde nici „principiile" şi nici „teoremele" nu au nici un fundament logic, trebuie să fi făcut obiectul unor

[41] A. Schoenflies, *Zur Axiomatik der Mengenlehre*, „Math. Annalen.", 1921.

[42] P. Finsler, *Über die Grundlagen der Mengelehre*, I, Teil, *Die Mengen und ihre Axiomen*, „Math. Zeitschrift", 1926.

[43] F. Gonseth, *Sur l'axiomatique de la théorie des ensembles et sur la logique des relations*, „Commentarii Math. Helv.", 1933.

[44] N. Bourbaki, *Théorie des ensembles*, Paris, Hermann, 1954.

[45] Hao Wang, *The formalisation of Mathematics*, „Journal of Symbolic Logic", 1954, p. 241–266.

[46] Aristotel, *op. cit.*, I, 2, 71 b.

lungi dezbateri în epoca lui Aristotel, pentru că el însuşi este obligat să-i dea atenţie şi să o respingă prin concepţia lui.

Într-adevăr, în acelaşi tratat[47], Aristotel se ocupă de această obiecţie adusă ştiinţei demonstrative.

1. Unii pretind, spune Aristotel, că nu există principii şi că, prin urmare, demonstraţia este imposibilă, deoarece ar trebui atunci să coborîm din propoziţie în propoziţie la infinit (*regressus in infinitum*).

2. Dacă, pe de altă parte, seria se termină şi există principii (sau premise prime), acestea nu pot fi cunoscute, fiindcă nu există pentru ele o demonstraţie, ceea ce — pentru cei care opuneau această obiecţie — era singura formă de cunoaştere.

În rezumat : deoarece nu putem să cunoaştem premisele prime (sau principiile), cunoaşterea concluziilor, care derivă din acestea, nu este o adevărată cunoaştere şi poate chiar să nu fie de loc o cunoaştere, ci numai ceva bazat pe o simplă presupunere, că premisele ar fi adevărate.

Acest argument contra cunoaşterii derivate din principii a fost speculat de sceptici, care au susţinut, bazîndu-se pe el, că „începutul" este dogmatic.

A doua opinie, după care orice cunoştinţă trebuie să fie rezultatul unei demonstraţii, este de fapt un al doilea argument speculat de sceptici. În această concepţie nu se mai pune problema principiilor, ci se arată că demonstraţia este circulară. Această obiecţie nu nega că toate adevărurile pot fi demonstrate, ci numai că ele sînt demonstrate unele prin altele şi că deci demonstraţiile sînt circulare şi reciproce.

Care este răspunsul dat de Maestrul din Stagira ? Iată acest răspuns, aşa cum apare el în *Analiticele Secunde*[48] : „Teoria noastră este că nu e adevărat că orice cunoştinţă este o demonstraţie ; din contra, cunoaşterea premiselor imediate este independentă de orice demonstraţie. Este evident că trebuie să fie aşa, fiindcă, dacă trebuie să cunoaştem premisele prime, de unde derivăm demonstraţiile, şi dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri imediate, aceste adevăruri trebuie să fie indemonstrabile. Aceasta este teoria noastră, şi adăugăm că în afară de cunoaşterea ştiinţifică, există un principiu care ne dă posibilitatea de a cunoaşte definiţiile".

Lăsînd la o parte, pentru un moment, concepţia prin care Aristotel arată că noi avem posibilitatea efectivă de a avea o cunoaştere imediată (a principiilor), vom reţine din examenul făcut de el concluziile următoare :

1. Trebuie să existe principii, trebuie necesarmente să ne oprim — ἀνάγκη στῆναι —, altfel cădem într-un *regressus in infinitum*.

2. Aceste principii sînt şi trebuie să fie cunoscute altfel decît concluziile, fiindcă, dacă nu acceptăm lucrul acesta, atunci nu mai există decît posibilitatea de a accepta una din alternativele :

a) atitudinea dogmatică ;

b) atitudinea relativistă şi convenţionalistă, amîndouă neavînd nici o justificare logică.

3. Contra demonstraţiei circulare, Aristotel spune că ea nu mai este posibilă, dacă ne oprim la principii mai bine cunoscute şi anterioare con-

[47] Aristotel, *op. cit.*, I, 3, 72 b.
[48] I, 3, 72 b.

cluziei, deci că demonstraţia nu poate pleca, în acest caz, de la concluzii pentru a demonstra principiile.

Dacă nu acceptăm aceste concluzii (indiferent de explicaţia pe care o putem admite), că principiile sînt (şi trebuie să fie) mai simple, mai bine cunoscute şi anterioare concluziei, teoria ştiinţifică respectivă îşi pierde logicitatea ei, adică orice justificare exterioară, şi devine o construcţie artificială, a cărei coerenţă este complet nulă şi unde nimic nu este justificat propriu-zis[49].

Ceea ce este remarcabil este că nulitatea întregului sistem (şi a tot ce se petrece într-un astfel de sistem) a fost demonstrată complet de Aristotel. Într-adevăr, Aristotel a arătat că acei care nu admit construcţia unei teorii în sensul explicat mai sus (după concepţia lui) admit demonstraţia circulară şi reduc întreaga teorie „la simpla constatare că un lucru există fiindcă există, un mod frecvent de a arăta nu importă ce"[50].

Demonstraţia circulară, admiţînd că premisa poate deveni concluzie şi, invers, că concluzia poate deveni premisă, nu justifică nici premisa, nici concluzia şi nu spune nimic altceva în fond, că, dacă ceva este, atunci acest ceva este, adică nimic.

Cu alte cuvinte, trebuie cu necesitate să ne oprim — ἀνάγκη στῆναι — la cunoştinţe obţinute în alt mod decît cunoştinţele demonstrate într-o teorie, fiindcă altfel ne oprim necesarmente, este adevărat, pentru ca sistemul să poată fi formulat, dar într-un mod artificial şi convenţional, ceea ce anulează logicitatea sistemului întreg.

Sistemele formale ale ştiinţei în general şi ale logicii în particular arată că nu s-a respectat argumentul marelui Stagirit, de unde cele două poziţii contemporane : dogmatismul şi relativismul (ajuns în faza sa ultimă la convenţionalism).

VII. CONCEPŢIA LUI WITTGENSTEIN

Un singur logician contemporan a sesizat situaţia în care a fost împinsă logica, transformată în sistem formal. Este vorba de Ludwig Wittgenstein, cel puţin în faza *Tractatus*-ului *Logico-Philosophicus*. Fără

---

[49] Nulitatea unei ştiinţe care nu face nici o distincţie de natură noetică între principii şi concluzii a fost subliniată, înainte de Aristotel, de Platon însuşi. Acesta a acceptat aceeaşi structură a ştiinţei, ca şi elevul lui, fiindcă el scrie : „Geometria şi ştiinţele care o însoţesc (...) visează să atingă Fiinţa şi le va fi imposibil să o vadă cu ochii deschişi atît timp cît ei [geometrii] se vor servi de postulate şi le vor susţine fără a putea să le arate raţiunea lor. *În adevăr, cum s-ar putea numi ştiinţă o disciplină care ignorează principiul ei şi ale cărei concluzii şi propoziţii intermediare se sprijină pe ceea ce ea ignorează*" (Platon, *Republica*, 533 c). Această concepţie a fost adoptată, de asemenea, de logicienii evului mediu. Iată, de exemplu, pentru a cita o singură lucrare pe care o avem la îndemînă acum, ceea ce scrie Julius Pacius, în notele sale marginale la *Organon*, cu privire la teza acelora care susţineau că nu există principii (în sensul lui Aristotel) : „În acest caz, dacă principiile sînt necunoscute (*ignota*) — *necesse est etiam cetera, quae ex principiis demonstrantur, esse ignota. Quare scientia nulla est*" („Este necesar de asemenea ca celelalte [propoziţii] care sînt demonstrate din principii, să fie necunoscute. Deci nu există ştiinţă"). A se vedea Julius Pacius, *Aristotelis Peripateticorum Principis Organonum*, ed. a II-a, 1957, p. 419. Text grecesc şi latin, cu note marginale. Reimpresiune repografică, Frankfurt am Main, 1967.

[50] Aristotel, *op. cit.*, I, 3.73 a. Aristotel arată în acest loc, cu toate dezvoltările necesare, că în asemenea „teorii" circulare (acceptate astăzi de matematicieni) totul revine la a spune : „Dacă A este, atunci A trebuie să fie".

a se referi la condițiile *sine qua non* ale unei teorii științifice așa cum au fost stabilite de Aristotel, Wittgenstein remarcă, într-un chip surprinzător, unele puncte importante, care confirmă analiza noastră. Cu toate că aforismele lui Wittgenstein nu sesizează decît unele aspecte particulare, dar juste, el se găsește, prin aceste observații, foarte aproape de Aristotel.

Într-adevăr, iată ce scrie Wittgenstein cu privire la „deducerea" tautologiilor logice din alte tautologii : „Demonstrația propozițiilor logice consistă din aceea că putem să le creăm plecînd de la alte propoziții logice prin aplicarea succesivă a unor operații, care dau naștere din nou unor tautologii din primele (și din tautologii nu rezultă decît tautologii)"[51].

Wittgenstein nu putea însă să nu observe că o asemenea derivare este complet artificială, fiindcă el adaugă : „Natural, acest mod de a arăta că propozițiile sînt tautologii nu este esențial pentru logică. Și tocmai pentru că *propozițiile de unde începe demonstrația trebuie să arate, fără demonstrație, că ele sînt tautologii*".

Autorul *Tractatus*-ului remarcă deci că axiomele trebuie să fie acceptate în virtutea altor motive decît acelea pentru care sînt acceptate teoremele. În adevăr, dacă principiile sînt tautologii și teoremele sînt de asemenea tautologii, atunci premisele prime (sau principiile logice) nu sînt „mai simple, mai bine cunoscute și anterioare concluziilor", cum a arătat Aristotel. „Dignitatea" egală pe care o au, atît premisele, cît și teoremele în sistemul formal al logicii, nu a scăpat observației lui Wittgenstein.

Și iată acum cum precizează el această situație bizară logicii :

„În logică procesul și rezultatul sînt echivalente"[52].

În aceste condiții, demonstrația, într-un sistem formal al logicii, nu mai are caracterul pe care-l avea la Aristotel. „Demonstrația în logică — scrie Wittgenstein — este numai un mijloc mecanic auxiliar pentru a recunoaște mai ușor tautologia acolo unde ea este complicată"[53]. Pentru a explica lucrul acesta, Wittgenstein este obligat să facă o distincție între demonstrația unei „propoziții semnificative" și a unei „propoziții de logică". „Este clar — scrie el — că demonstrația unei propoziții semnificative și demonstrația în logică trebuie să fie două lucruri diferite"[54].

Această diferență, consistă după Wittgenstein, în faptul următor : propoziția semnificativă exprimă ceva și demonstrația ei arată că așa este ; „în logică orice propoziție este forma unei demonstrații"[55].

Așadar, deoarece demonstrația nu poate aduce nimic nou (*keine Überraschung*), rezultă că „*logica poate fi astfel concepută, încît fiecare propoziție este propria ei dovadă. Fiecare tautologie arată singură că ea este o tautologie*" (Wittgenstein a ajuns la aceeași concluzie cu Aristotel : nimic nu se justifică — în cazul considerat — decît prin sine însuși).

Consecința acestor considerații este absolut necesară, și Wittgenstein o enunță după cum urmează : „Este clar că numărul «axiomelor logice» este arbitrar, fiindcă s-ar putea deriva logica întreagă numai

---

[51] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.126, Londra, Ed. Paul Kegan, 1933.

[52] L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 6.1261.

[53] L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 6.1262.

[54] *Ibidem*, prop. 6. 1 263.

[55] *Ibidem*, prop. 6. 1 264.

dintr-o singură axiomă, formînd, de exemplu, produsul logic al axiomelor lui Frege (Frege ar fi spus, poate, că aceasta nu mai este evident prin sine însuşi şi imediat. Dar este de mirare că un gînditor atît de exact ca Frege ar fi putut să apeleze la un grad de evidenţă ca fiind criteriul propoziţiei logice")[56].

Aceste observaţii nu puteau să-i mai permită unui logician de talia lui Wittgenstein să mai numească sistemul formal al logicii o „teorie" şi el este obligat să conchidă : „Logica nu este o teorie, ci o reflectare a lumii" (*Die Logik ist keine Lehre sondern ein Spiegelbild der Welt*)[57].

Deşi exprimate într-un mod aforistic, observaţiile lui Wittgenstein confirmă în întregime analiza noastră. (Numai că el nu le-a extins în întregime la orice sistem formal, care nu este o teorie, prin natura construcţiei lui.) În condiţiile în care este construit un sistem formal, el nu mai constituie o teorie propriu-zisă, şi aşa-numitele „adevăruri" logice — din sistemul formal al logicii —, anume tautologiile, nu sînt decît forme de deducţie.

Am ţinut să subliniem, prin ceea ce precedă, faptul că unul dintre cei mai proeminenţi logicieni contemporani contestă că logica este o „teorie" — şi el contestă acest caracter „teoretic" tocmai logicii lui Frege şi a lui Russell (şi prin aceasta oricărui „sistem" al logicii), bazîndu-se pe argumentul că acest „sistem" începe de la cîteva propoziţii „care trebuie să arate fără demonstraţie că ele sînt tautologii". Adică tocmai fiindcă nu există nici o deferenţă de „dignitate" între axiome şi teoreme. Cu alte cuvinte, sistemul formal al logicii nu este o „teorie" tocmai fiindcă nu îndeplineşte condiţiile *sine qua non* ale oricărei teorii enunţate de Aristotel.

[56] *Ibidem*, prop. 6. 13.
[57] *Ibidem*.

PROCESUL DE UMANIZARE A RELAŢIILOR SOCIALE

DE

SIMION PUNI

Umanizarea relaţiilor sociale este un proces complex, contradictoriu, anevoios şi de lungă durată, care străbate o întreagă epocă istorică — perioada de trecere de la capitalism la socialism — şi se extinde pînă tîrziu, în faza superioară de dezvoltare a societăţii comuniste.

Premisele istorice — materiale şi spirituale ale acestui proces — îşi au originea în trecutul îndepărtat de luptă a maselor populare pentru progresul economic, social-politic şi cultural-ştiinţific al societăţii, pentru eliberarea socială şi naţională a popoarelor, pentru fericirea, libertatea şi demnitatea personalităţii umane.

În concepţia marxist-leninistă, procesul real, practic de umanizare a relaţiilor sociale este indisolubil legat de *lupta de clasă a maselor exploatate împotriva claselor exploatatoare, de rolul istoric al proletariatului, de revoluţia socialistă şi de construirea societăţii socialiste şi comuniste ca cele mai eficiente căi şi mijloace pentru umanizarea relaţiilor sociale.* Nu critica, după cum preconizau vechii umanişti, ci revoluţionarea întregului mod de viaţă bazat pe exploatarea şi asuprirea omului de către om este în măsură să desfiinţeze dominaţia oricărei clase şi, o dată cu aceasta, cauzele reale care generează înstrăinarea, să creeze condiţiile materiale şi spirituale în vederea dezvoltării libere şi multilaterale a personalităţii umane.

Lichidarea proprietăţii private capitaliste, instaurarea relaţiilor de producţie socialiste, întemeiate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie, reglementarea producţiei materiale în conformitate cu cerinţele obiective ale legii dezvoltării planice, proporţionale a economiei naţionale fac să dispară cauzele obiective ale fenomenelor înstrăinării economice. Noile relaţii de producţie, descătuşîndu-i pe oameni de exploatare şi asuprire, fac posibilă declanşarea tuturor potenţelor de progres economic şi social, valorificarea lor în interesul întregii societăţi şi şi al fiecăruia dintre membrii săi în parte.

Rev. filoz., **16**, 3, p. 321—334, Bucureşti, 1969

În condițiile proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție dispar antagonismele și conflictele sociale de clasă, sînt înlăturate cauzele obiective ale crizelor, ale șomajului și concurenței, dispare dominația raportului dintre cerere și ofertă, iar oamenii își subordonează producția și schimbul. Proprietatea socială asupra mijloacelor de producție constituie totodată baza materială practică pentru *unirea* oamenilor într-o forță socială unică, creează condițiile obiective pentru *făurirea comunității de interese fundamentale între toate clasele și categoriile sociale*, face posibilă *îmbinarea armonioasă a intereselor individuale cu cele sociale*. În locul „războiului tuturor contra tuturor", inerent capitalismului, între membrii societății socialiste se stabilesc noi relații sociale, în cadrul cărora legăturile care unesc interesele individuale cu cele generale devin tot mai armonioase. Relațiile sociale, controlate și dirijate în mod conștient de către societate, se transformă treptat în *relații umane*, în *relații de colaborare tovărășească și ajutor reciproc*.

Constituind elementul principal, determinant din sfera relațiilor sociale, relațiile de producție își pun amprenta asupra tuturor laturilor vieții sociale, influențînd asupra întregii suprastructuri a societății, asupra relațiilor și normelor politice, juridice, etice și de altă natură, astfel încît întreg ansamblul relațiilor sociale capătă un nou conținut obiectiv în conformitate cu principiile umanismului socialist, ale colectivismului, colaborării și întrajutorării tovărășești, ale încrederii reciproce, prieteniei și frăției între oameni.

Umanismul orînduirii socialiste își găsește o vie expresie în democratismul adînc, pe deplin real, pe care are capacitatea să-l înfăptuiască. Socialismul întrunește, practic, toate premisele pentru a realiza nu numai dezvoltarea în ritm rapid a forțelor de producție și creșterea pe această bază a nivelului de trai al maselor, dar și o asemenea formă de organizare a relațiilor sociale în stare să transpună în fapt cele mai înalte idealuri la care au năzuit în decursul veacurilor spiritele luminate — idealurile de dreptate, egalitate, libertate, de dragoste și respect față de om. Asigurarea unor largi drepturi și libertăți democratice, a unor posibilități egale pentru toți membrii societății de a-și manifesta nestingherit personalitatea, de a-și manifesta talentul, energia și aptitudinile în producția materială, ca și în viața politică, științifică și culturală, ține de însăși esența socialismului, care a lichidat exploatarea și asuprirea omului de către om, precum și orice fel de discriminare socială ori națională între oameni.

Sintetizînd concepția Partidului Comunist Român despre umanismul socialist, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „socialismul trebuie să realizeze asemenea condiții ca omul, stăpîn al mijloacelor de producție, făuritor al tuturor valorilor materiale și spirituale, să fie într-adevăr în centrul atenției, să aibă rolul principal în societate, să se bucure și să beneficieze nestînjenit de drepturile și libertățile adevăratei democrații socialiste — premisa fundamentală a înfloririi depline a personalității umane. Aceasta înseamnă, în fond, socialismul pentru care am luptat, pe care îl făurim și-l desăvîrșim în România"[1].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea la adunarea activului de partid al municipiului București*, București, Edit. politică, 1968, p. 31.

★

În lumina considerentelor expuse mai sus, vom încerca să punem în lumină unele aspecte *practice* mai importante ale procesului de umanizare a relațiilor sociale din țara noastră, insistînd cu deosebire asupra actualei etape de dezvoltare pe care o străbate țara noastră — desăvîrșirea societății socialiste.

A. *Generalizarea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie* a marcat triumful deplin al socialismului la orașe și sate, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, care reprezintă, așa cum s-a subliniat la Congresul al IX-lea, cea mai mare victorie a partidului nostru după cucerirea puterii, întruchipare a visurilor pentru care au luptat și s-au jertfit cei mai buni fii ai clasei muncitoare, ai poporului român.

Revoluția și construcția socialistă, înlăturînd vechile relații de producție și instaurînd proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, au generat noi relații sociale de colaborare și întrajutorare, de respect și stimă față de om, bazate nu pe considerente de putere economică, ci pe calitățile personale, pe aportul adus de fiecare individ la propășirea societății și pe noul mod de a privi existența și rolul ființei umane în societate.

Coordonarea și organizarea științifică a vieții sociale, elaborarea de planuri și programe curente și de perspectivă în domeniul producției materiale și al repartizării forțelor sociale, răspîndirea științei și culturii în mase fac să se reducă tot mai mult sfera de acțiune a factorului stihinic, a întîmplării și a neprevăzutului în favoarea factorului conștient, al previziunii științifice în viața socială.

Expresia juridică a umanismului relațiilor sociale și-a găsit întruchipare în Constituția țării, care formulează sintetic, în art. 13, principalele sale coordonate: „În Republica Socialistă România, întreaga activitate de stat are drept scop dezvoltarea și înflorirea națiunii socialiste, creșterea bunăstării materiale și culturale a poporului, asigurarea libertății și demnității omului, afirmarea multilaterală a personalității umane". Statornicind pe plan juridic premisele economice ale umanismului socialist, Constituția garantează creșterea nivelului de trai al tuturor cetățenilor, dreptul lor la muncă, la învățătură etc. Aceste drepturi sînt formulate în spiritul echității, egalității și libertății tuturor cetățenilor patriei, indiferent de sex, vîrstă sau naționalitate. În conformitate cu aceste principii, retribuția muncii se face după cantitatea, calitatea și răspunderea socială a individului, precum și a condițiilor de muncă. Acestor drepturi li se adaugă cele privitoare la dezvoltarea spirituală — asigurarea învățămîntului general obligatoriu, precum și sistemul burselor de stat.

O expresie elocventă a caracterului umanist al relațiilor noastre socialiste o constituie garantarea de către stat a libertăților fundamentale ale cetățenilor — libertatea cuvîntului, a presei și întrunirilor, libertatea conștiinței, inviolabilitatea persoanei și a domiciliului, secretul scrisorilor și dreptul de petiționare, obligativitatea organelor de stat de a rezolva reclamațiile privitoare la prejudiciile persoanei ca urmare a unor acte ilegale, anularea acestor acte și repararea pagubei, în condițiile prevăzute de lege.

Desigur, în prima fază a societății comuniste, unele laturi și elemente componente ale relațiilor sociale mai păstrează vestigii ale vechii orînduiri atît datorită stadiului în care se află societatea, cît și unor acțiuni subiective

contrarii principiilor umanismului socialist, care s-au manifestat în procesul revoluției și construcției socialiste.

Principalele cauze obiective ale limitelor gradului de umanizare a relațiilor sociale sînt strîns legate de nivelul scăzut încă de dezvoltare a forțelor de producție și deci a producției materiale, de unele caracteristici ale diviziunii sociale a muncii, de deosebirile esențiale ce se mai mențin între oraș și sat, între munca fizică și cea intelectuală și, ca urmare la toate acestea, de anumite inegalități sub raportul repartiției produselor.

În aceste condiții apare contradicția cînd, deși toți membrii societății ocupă o poziție *egală* față de mijloacele de producție, ei sînt totuși *inegali* sub raportul repartiției bunurilor, care se face după principiul plată egală pentru muncă cantitativ și calitativ egală. Astfel încît acest drept *egal* se transformă în contrariul lui, în drept inegal pentru muncă inegală; el nu recunoaște deosebiri de clasă, sex, naționalitate, dar recunoaște în mod tacit ca privilegiu firesc inegalitatea dotării individului și deci a capacității de muncă.

Privită în această lumină, comunitatea de interese fundamentale ale celor ce muncesc — dintre interesul social și cel individual, dintre interesul de grup și cel personal — statornicită în orînduirea noastră socialistă nu exclude existența unor discordanțe și contradicții neantagoniste în structura diverselor categorii de interese.

Aceste discordanțe și contradicții sînt învinse treptat de procesul desăvîrșirii socialismului și cu deosebire în faza superioară a societății comuniste, pe baza creșterii considerabile a producției materiale, a omogenizării tuturor forțelor sociale, a apropierii condițiilor de muncă dintre sat și oraș, a muncii fizice de munca intelectuală, pe baza perfecționării relațiilor de producție, a relațiilor sociale în ansamblul lor.

Trebuie relevat de asemenea că, deși în societatea noastră socialistă omul nu vede în lucrurile materiale unicul mijloc de realizare și afirmare a personalității sale, totuși acest mobil influențează încă atît de puternic asupra unor indivizi, încît le domină viața și modul de a acționa. Așa se explică în bună măsură faptul că și în condițiile societății socialiste unii oameni își întemeiază relațiile lor personale, de prietenie și de familie, pe interese pur materiale. Aceasta explică de asemenea, printre alte cauze, și numărul mare de familii care se destramă, divorțurile, situația unor copii părăsiți, conflictele existente între părinți și copii, între frați etc.

În sfîrșit, trebuie arătat că nu întotdeauna și nu toate idealurile pe care le propagă orînduirea noastră socialistă își găsesc realizarea corespunzătoare, în parte pentru că societatea nu dispune încă de mijloacele necesare pentru îndeplinirea lor, în parte pentru că mecanismul relațiilor sociale în care este încadrat individul, relații contaminate de anumite forme ale birocratismului, stînjenesc, iar uneori chiar frînează procesul de realizare și afirmare a personalității umane în deplină concordanță cu principiile umaniste formulate de către societate. Apare astfel contradicția dintre aspirațiile individului, aspirații cultivate de societate, și relațiile practice în cadrul cărora își durează existența individul respectiv.

În afara acestor aspecte de ordin obiectiv, procesul de umanizare a relațiilor sociale a fost frînat și de unele acțiuni de ordin subiectiv.

Așa după cum s-a subliniat în ultimele documente de partid, în decursul anilor — mai ales în prima etapă a revoluției și construcției socialiste —, s-au comis unele abateri și încălcări ale legalității socialiste. Nu s-a făcut totdeauna distincție între activitatea dușmănoasă, îndreptată împotriva cuceririlor revoluționare ale poporului, și unele manifestări legate de procesul firesc de transformare a conștiinței și a modului de gîndire a oamenilor. Este adevărat că asemenea stări de lucruri aparțin trecutului și unele chiar trecutului îndepărtat, că în decursul anilor, și în special în ultimii ani, s-au luat măsuri hotărîte pentru curmarea oricărui fel de abuzuri, pentru respectarea riguroasă a legalității socialiste. Dar privind retrospectiv desfășurarea revoluției și construcției socialiste, ne putem da seama cît de multe ființe omenești nevinovate au suferit de pe urma acestor abuzuri care au dăunat în același timp procesului de umanizare a relațiilor sociale. E însă tot atît de adevărat că aceste stări de lucruri dezvăluite de partid *nu țin de esența orînduirii socialiste*, ele fiind rezultatul acțiunii subiective, arbitrare a unor oameni care au denaturat esența socialismului și s-au înstrăinat de ea. Documentele recente ale Partidului Comunist Român pun accentul pe crearea unui astfel de climat social, încît asemenea fenomen de nesocotire și încălcare a drepturilor cetățenilor și ale colectivității să nu se mai poată repeta în viitor.

În ultimii ani și cu deosebire după cel de-al IX-lea Congres al partidului, care a trasat liniile directoare de ridicare pe o treaptă superioară a procesului de desăvîrșire a construcției socialiste, s-au luat o serie de măsuri în vederea perfecționării formelor și metodelor de organizare și conducere a vieții sociale *în deplină concordanță cu principiile umanismului socialist*, precum și în vederea promovării cu fermitate *a respectului față de om*, a legalității și echității în relațiile umane atît pe ansamblul societății, cît și la nivelul diferitelor colective de muncă. Conducerea partidului a pus în fața organelor locale de partid și de stat sarcina ca fiecare hotărîre luată într-un domeniu sau altul al vieții sociale *să satisfacă deopotrivă atît eficiența economică, cît și cea socială-umană, adică să se încadreze în procesul de realizare a libertății și demnității omului, să reziste la proba hotărîtoare a concordanței cu principiile umanismului socialist care stau la baza politicii generale a partidului nostru comunist.*

B. Condiția de bază fundamentală, determinantă pentru înfăptuirea în practică a principiilor umanismului socialist o constituie *dezvoltarea puternică a forțelor de producție, creșterea considerabilă a producției materiale.*

După cum este cunoscut, scindarea societății în clase antagoniste, în exploatați și exploatatori, a fost rezultatul firesc al gradului scăzut de dezvoltare a producției materiale, al productivității reduse a muncii sociale. Or, pentru înlăturarea acestor cauze, este necesară, înainte de toate, creșterea considerabilă a producției materiale, iar veriga principală pentru înfăptuirea acestui proces o constituie — așa după cum preconizaseră fondatorii socialismului științific — *crearea marii industrii și extinderea necontenită a producției*, care permit instaurarea unei orînduiri sociale în care să se producă atît de multe bunuri necesare traiului încît fiecare membru al societății să-și poată dezvolta și exercita în mod absolut liber toate forțele și aptitudinile sale[2]. Marea industrie,

[2] A se vedea, Marx, Engels, Lenin, *Despre rolul industriei în dezvoltarea societății*, București, Edit. politică, 1965, p. 27.

bazată pe tehnica cea mai avansată, permite dezvoltarea rapidă și multilaterală a tuturor ramurilor economiei naționale, și în primul rînd a agriculturii, care, în condițiile marii gospodării socialiste, permite introducerea tehnicii celei mai avansate, a realizărilor științei și pe această bază creșterea considerabilă a producției agricole vegetale și animale. În felul acesta, societatea va produce suficiente produse pentru a putea organiza o repartiție care să satisfacă necesitățile membrilor ei. Împărțirea societății în diferite clase antagoniste devine astfel de prisos. Și nu numai că va deveni de prisos, dar chiar incompatibilă cu noua orînduire socială. Căci existența claselor a rezultat din diviziunea muncii, iar diviziunea muncii în forma ei de pînă acum va dispărea, deoarece procesele complexe pe care le va solicita un astfel de grad de dezvoltare a producției materiale vor impune un grad corespunzător de dezvoltare a cunoștințelor și capacităților umane. Astfel încît noua orînduire socială „organizată pe baze comuniste va da prilej membrilor ei să aplice omnilateral aptitudinile lor dezvoltate omnilateral"[3]. De unde rezultă că societatea organizată pe baze comuniste este, pe de o parte, incompatibilă cu existența claselor, iar pe de altă parte că însăși construirea acestei societăți oferă mijloacele pentru desființarea acestor deosebiri de clasă.

Crearea acestor condiții materiale și pe această bază dispariția claselor sociale va fi, desigur, un proces îndelungat, care va cere nu numai eforturi noi din partea tuturor membrilor societății, dar și unele privațiuni și sacrificii din partea generațiilor chemate la înfăptuirea acestor nobile idealuri, întrezărite de vechii umaniști și fundamentate în mod științific de clasicii marxism-leninismului.

Dar încă de pe acum, ca urmare a aplicării consecvente și creatoare de către Partidul Comunist Român a învățăturii marxist-leniniste, aceste premise materiale se creează zi de zi în țara noastră. Stabilind direcțiile de dezvoltare a României în perioada 1965—1970, Congresul al IX-lea al partidului a pus la baza progresului general al societății *dezvoltarea continuă a economiei*, iar în centrul acestei politici *continuarea în ritm susținut a industrializării țării*, fără de care nu este posibilă ridicarea patriei noastre la un grad înalt de civilizație și bunăstare[4].

Industrializarea socialistă pe baza tehnicii celei mai avansate determină creșterea impetuoasă a forțelor de producție, dezvoltarea continuă a bazei tehnice-materiale a socialismului, introducerea pe scară largă a progresului tehnic în toate domeniile producției materiale, sporirea productivității muncii sociale, avîntul întregii economii. Dezvoltarea industriei duce la înflorirea orașelor, la transformarea acestora în puternice centre economice și culturale, la atragerea în sectoarele industriale și în celelalte sectoare neagricole a majorității populației active, la crearea condițiilor pentru *omogenizarea societății noastre socialiste*, al cărei conținut principal este : *lichidarea treptată a deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, dintre munca fizică și cea intelectuală, conco-*

---

[3] *Ibidem*, p. 31.

[4] A se vedea Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea partidului în perioada dintre Congresul al VIII-lea și Congresul al IX-lea al P.C.R.*, în idem, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 19 — 20.

mitent cu procesul de apropiere a condițiilor de muncă și de viață de la sate cu cele de la orașe, de îmbinare a muncii fizice cu munca intelectuală.

Omogenizarea societății are o semnificație deosebită pentru procesul de umanizare a relațiilor sociale. Ea constă, înainte de toate, în *apropierea modului de trai* al diferitelor categorii și clase sociale : a) omogenizarea diferiților indicatori care reliefează latura obiectivă a procesului — volumul și calitatea bunurilor materiale folosite de diferite categorii sociale, apropierea structurilor consumului, a veniturilor reale, apropierea în ceea ce privește condițiile de locuit, nivelul asigurărilor sociale etc. ; b) omogenizarea din punct de vedere spiritual a societății — latura subiectivă a procesului —, apropierea gradului de cultură și cunoștințe la diferite clase și categorii sociale, formarea unei conștiințe unice socialiste a întregului popor.

Repercusiuni dintre cele mai pozitive pentru intensificarea procesului de omogenizare le are aplicarea măsurilor adoptate de Conferința națională cu privire la îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a României și la sistematizarea localităților rurale. Importanța lor principială și practică constă în aceea că se va asigura o mai judicioasă amplasare a obiectivelor economice pe întreg cuprinsul țării, dezvoltarea armonioasă a tuturor localităților, accelerarea procesului de eliminare a unor disproporții moștenite din trecut în ce privește nivelul de dezvoltare economică și social-culturală, crearea condițiilor pentru dispariția treptată a deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, pentru apropierea nivelului de dezvoltare a satelor de cel al orașelor, pentru apropierea condițiilor de viață ale țărănimii de cele ale clasei muncitoare — elemente fundamentale ale procesului de omogenizare a societății noastre socialiste. Repartiția judicioasă a forțelor de producție pe întreg cuprinsul țării asigură în același timp înfăptuirea deplină a egalității în drepturi a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate, ceea ce contribuie la întărirea pe mai departe a prieteniei frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare.

Un rol important în procesul de omogenizare a societății noastre pe linia lichidării deosebirilor dintre oraș și sat îl va avea ampla acțiune de sistematizare a localităților rurale, care va face obiectul unui program național de ansamblu și de lungă durată în lumina cerințelor desăvîrșirii construcției societății noastre socialiste. Potrivit principiilor adoptate de Conferința națională cu privire la sistematizarea localităților rurale, comunele vor fi unități puternice, adevărate centre social-economice și culturale, care vor avea deplina capacitate de a valorifica posibilitățile materiale și umane din mediul rural.

Programul de sistematizare a localităților rurale învederează ca, o dată cu întărirea economică a comunelor, să se creeze condiții mai prielnice pentru folosirea binefacerilor științei și ale culturii, modernizarea căilor de comunicații din raza lor de activitate, creșterea gradului de confort și civilizație al oamenilor muncii de la sate. Comuna va deveni astfel un centru social, cultural puternic, cu instituții proprii, bine amplasate, avîndu-se în vedere nevoile prezente și perspectiva viitorului. Forțele de producție ale acesteia vor crește continuu, felul de viață al săteanului se va modifica permanent în procesul apropierii treptate a nivelului satului

de cel al orașului. Pătrunderea accentuată a științei și a tehnicii în agricultură, mecanizarea, chimizarea, folosirea celor mai importante procedee agrotehnice, apariția unor unități agricole de tip industrial vor determina creșterea numărului cadrelor tehnice, lărgirea orizontului științific, tehnic și cultural al țărănimii cooperatiste.

Pe aceste căi se vor produce schimbări importante în ceea ce privește structura satului, caracterul muncii în agricultură, profilul profesional și spiritual al țăranilor, nivelul lor cultural-științific contribuind la adîncirea procesului de omogenizare a societății noastre și, pe această bază, la umanizarea relațiilor sociale.

Procesul de umanizare a relațiilor sociale este indisolubil legat de măsurile adoptate de către partid cu privire la *perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale, a metodelor de organizare și conducere a vieții sociale corespunzător noii etape de dezvoltare socialistă a societății.* Ele au menirea să asigure dezvoltarea proporțională a tuturor ramurilor economiei naționale și lichidarea unor disproporții și rămîneri în urmă în dezvoltarea economiei, realizarea unor asemenea structuri organizatorice care să permită înlăturarea practicilor de centralism excesiv, manifestările de subiectivism și voluntarism, unele verigi organizatorice intermediare, paralelismele și suprapunerile care duc la risipă de forțe, birocratism etc., pentru funcționarea optimă a întregului organism economic și social. Cuprinzînd principalele sfere ale vieții sociale, organizarea și conducerea planificată a vieții sociale, dirijarea conștientă tot mai competentă a tuturor proceselor economice, sociale, științifice și culturale, restrînge considerabil posibilitățile de manifestare a elementelor stihinice, de spontaneitate, a impreviziunii și întîmplării, contribuie la eliminarea unor fenomene de înstrăinare, asigură întregului proces economic și social un caracter conștient în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale, contribuind prin aceasta la adîncirea procesului de umanizare a relațiilor sociale. În același timp, existența unor relații de strînsă cooperare în toate sferele vieții economice și sociale, unitatea socialistă a întregului popor, permite convergența activității tuturor colectivelor de muncă spre realizarea țelurilor fundamentale ale societății.

C. În condițiile victoriei depline a socialismului, ale generalizării relațiilor de producție socialiste, în întreaga economie are loc *un proces neîntrerupt de perfecționare a relațiilor sociale, a formelor de conducere și administrare în economie, în cultură, în toate sferele vieții sociale.* În acest proces, o serie de forme de organizare, de metode care au corespuns într-un anumit stadiu devin anacronice la un moment dat, se pot chiar transforma într-o frînă a progresului social. Dimpotrivă, dacă sînt modificate, îmbunătățite și modelate potrivit noilor condiții, ele exercită o influență favorabilă asupra proceselor sociale. Studierea și cunoașterea obiectivă a relațiilor sociale sub toate aspectele și laturile lor, atît pozitive cît și negative, descoperirea și înlăturarea elementelor vechi, care încearcă să frîneze sau să stînjenească noua operă socială, constituie o condiție esențială a procesului rapid de umanizare a relațiilor sociale.

Lupta împotriva elementelor vechi, împotriva a tot ce este depășit, perimat, anchilozat în domeniul relațiilor sociale nu dispare de la sine, ci constituie una din laturile principale ale rolului conducător al partidului în societatea socialistă. În această luptă, partidul comunist dezvă-

luie elementele vechiului care se ivesc în diferite sfere ale vieții sociale, indicînd căile și soluțiile corespunzătoare pentru înlăturarea lor, punînd în mișcare forțele motrice ale societății socialiste prin mobilizarea maselor largi populare pentru accelerarea progresului social-istoric. „Avînd misiunea de organizator și conducător al întregii activități sociale, partidul trebuie să fie în stare să sesizeze la timp contradicțiile ce apar în sînul societății, să înlăture cu hotărîre tot ceea ce este vechi și perimat în viața socială, ceea ce nu mai corespunde noilor condiții sociale și ține în loc mersul înainte pe calea democrației socialiste, a progresului și civilizației"[5].

În perioada care a trecut de la cel de-al IX-lea Congres, Partidul Comunist Român, îndeplinindu-și rolul său de forță conducătoare a societății, a desfășurat o activitate vastă și multilaterală pentru perfecționarea continuă a relațiilor sociale. Criticînd lipsurile și neajunsurile existente în unele sfere ale vieții sociale, partidul a elaborat o serie de măsuri menite să ducă la perfecționarea relațiilor de producție, la dezvoltarea proporțională a tuturor ramurilor economiei naționale și la lichidarea unor disproporții și rămîneri în urmă în dezvoltarea unor ramuri și subramuri importante ale economiei, la perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale, la dezvoltarea democrației socialiste și întărirea legalității populare.

Pe această linie se înscriu, în primul rînd, măsurile adoptate de către partid cu privire la *întărirea proprietății socialiste, perfecționarea continuă a tuturor laturilor relațiilor de producție* — condiție hotărîtoare în vederea ridicării pe o treaptă superioară a procesului de umanizare a relațiilor sociale.

În politica sa, partidul și statul acordă atenția cuvenită întăririi și dezvoltării atît a proprietății de stat cît și a celei cooperatiste, care stau la baza economiei noastre naționale, a întregii societăți. Orice încercare de contrapunere a acestor două forme de proprietate socialistă, neglijarea uneia sau alteia dintre ele nu pot aduce decît daune intereselor generale ale mersului înainte al societății socialiste. Împletind interesele particulare, aspirațiile spre bunăstare ale țăranului cu interesele generale ale întregii societăți, cointeresarea individuală cu cea colectivă în rezultatele producției, proprietatea cooperatistă își va menține pentru o lungă perioadă de timp rolul și importanța ei în viața socială. Ea corespunde pe deplin nivelului și cerințelor dezvoltării forțelor de producție moderne la sate, permite aplicarea eficientă a tehnicii noi și a realizărilor științei, folosirea rațională a resurselor de muncă. Prin caracterul organizării sale și în virtutea bazelor sale democratice, care se vor dezvolta tot mai mult, cooperativa agricolă de producție, ca formă socială de gospodărire, asigură conducerea producției de către înșeși masele țărănești, desfășurarea inițiativei lor creatoare, educarea țărănimii cooperatiste în spiritul principiilor socialismului.

Îmbinarea strînsă a proprietății socialiste de stat și a celei cooperatiste într-un tot unitar în ansamblul economiei naționale oferă posibilități largi de folosire rațională a tuturor resurselor materiale și umane

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de la C. C. al P. C. R. cu conducătorii organelor de partid și ai consiliilor populare județene, 22 martie 1968*, București, Ed. politică, 1968, p. 6.

ale societății, permite creșterea în ritm susținut a producției, perfecționarea relațiilor sociale, satisfacerea tot mai înaltă a cerințelor materiale și spirituale ale oamenilor muncii de la orașe și sate, îmbinarea armonioasă a intereselor personale cu cele generale și obștești, elemente fundamentale ale procesului de umanizare a societății noastre socialiste.

Firește, armonizarea intereselor individuale cu cele generale legate de dezvoltarea proprietății socialiste nu se realizează în mod automat, de la sine. În condițiile actualei faze de dezvoltare a orînduirii socialiste, cînd nivelul forțelor de producție nu asigură încă belșugul de produse necesare repartiției după nevoi, iar conștiința mai păstrează reminiscențe ale vechilor concepții și obiceiuri, cînd unii oameni nu au ajuns încă la înțelegerea clară a interdependenței strînse dintre necesitatea întăririi proprietății obștești și interesele personale, se mai manifestă lipsa de răspundere în administrarea averii publice, în cheltuirea fondurilor statului, tendințe de risipă și de căpătuială pe seama avuției poporului.

Promulgarea de către Marea Adunare Națională a unei legi în baza căreia să se poată exercita controlul asupra veniturilor, achitarea către stat a unui impozit de 80 % de către cei ce nu vor putea justifica proveniența acestor venituri și deferirea justiției a acelora care se dovedesc că au frustrat statul sînt măsuri de o deosebită echitate socială, corespunzătoare spiritului de dreptate al societății noastre socialiste, menite să stăvilească tendințele de încălcare a normelor socialiste, să combată goana după o viață ușoară fără muncă, să evite apariția disproporțiilor nejustificate în nivelul de trai al populației.

Un rol important în adîncirea procesului de umanizare a relațiilor sociale îl au măsurile adoptate de partid cu privire la *aplicarea și folosirea mai deplină a principiului socialist al repartiției după muncă și a sistemului cointeresării materiale.*

Spre deosebire de sistemul de salarizare în vigoare, care nu în toate cazurile asigură o retribuire în raport cu munca efectiv prestată și care îndreaptă cointeresarea materială îndeosebi spre realizări cantitative, orientarea dată de partid pentru perfecționarea sistemului de salarizare urmărește, pe de o parte, asigurarea unei retribuiri mai echitabile a celor ce muncesc, în raport cu cantitatea, calitatea și răspunderea socială a muncii, iar pe de altă parte orientează cointeresarea materială îndeosebi spre realizarea indicilor calitativi ai dezvoltării economiei, spre ridicarea eficienței în toate domeniile. Potrivit acestor cerințe, sistemul îmbunătățit de salarizare asigură o interdependență mai strînsă între realizările obținute în muncă și venituri, între creșterea ponderii salariului tarifar și reducerea cîștigurilor fluctuante. Această orientare corespunde pe deplin cerințelor actuale ale dezvoltării economiei noastre naționale, precum și tendințelor pregnant afirmate pe plan mondial, ca urmare a desfășurării revoluției tehnice-științifice contemporane, a exigențelor crescînde reciproce între parteneri în relațiile economice internaționale. Măsurile adoptate de partid prevăd o astfel de organizare a sistemului de cointeresare materială care să asigure permanent și direct legătura dintre cîștigurile salariaților și rezultatele obținute în muncă, precum și răspunderea materială pentru neîndeplinirea sarcinilor ce revin fiecărui lucrător din economie.

Adoptarea acestui principiu este pe deplin justificată, deoarece în societatea noastră socialistă avuția națională aparține întregului popor, și, ca atare, orice fenomen negativ de irosire a timpului de muncă și a bunurilor materiale lezează interesele generale ale întregii societăți.

O dată cu diferențierea stimulativă a salariilor în funcție de cantitatea, calitatea și răspunderea socială a muncii depuse, noul sistem de salarizare urmărește și *stabilirea unui raport mai echitabil între salariile diferitelor categorii de oameni ai muncii, eliminarea decalajelor prea mari și nejustificate între venituri.*

În condițiile în care întregul nostru popor depune eforturi susținute pentru dezvoltarea continuă a economiei, științei și culturii, cînd resursele fondului de consum, deși în continuă creștere, sînt limitate, nu poate fi admisă existența unor venituri care depășesc în mod exagerat nivelul general de trai, posibilitățile actuale ale țării. Așa cum s-a subliniat în documentele de partid, de-a lungul anilor, în sistemul nostru de retribuire s-au încetățenit o serie de forme străine principiului socialist al repartiției după cantitatea și calitatea muncii și care îmbracă, în ultimă instanță, aspectul unor anomalii atît de ordin economic, cît și social și etic. Asemenea carențe în sistemul de retribuire au generat, pe de o parte, disproporții flagrante și nejustificate în nivelul de trai al unor categorii ale populației, apariția în tabloul vieții noastre sociale a unor persoane privilegiate, ale căror venituri nu reprezintă nici echivalentul real al aportului lor la crearea avuției naționale, nici expresia posibilităților reale pe care societatea noastră le poate oferi în condițiile actuale membrilor săi. O asemenea situație este de natură să creeze nemulțumiri în rîndurile opiniei publice, afectînd principiul echității sociale pe care partidul nostru are datoria să-l promoveze, iar pe de altă parte veniturile exagerate duc la deformarea opticii unor persoane asupra relațiilor noastre sociale cu consecințe negative asupra muncii, modului de viață și comportamentului în societate.

Iată de ce desființarea remunerării titlurilor și distincțiilor științifice, culturale, sportive etc., introducerea regulii ca fiecare persoană să fie retribuită pentru o singură funcție, reducerea cîștigului din salarii al unor cadre cu munci de răspundere, utilizarea mai eficientă a pîrghiei impozitelor, aplicarea consecventă și pe deplin a principiului progresivității impozitelor etc. sînt de natură să contribuie la adîncirea procesului de umanizare a relațiilor sociale în condițiile actuale.

Un rol însemnat în procesul complex și profund de umanizare a relațiilor sociale îl au, de asemenea, măsurile adoptate de partid în vederea *lărgirii și adîncirii democrației socialiste, întăririi și respectării cu strictețe a legalității populare.*

Experiența evidențiază că adîncirea democrației socialiste este nu numai posibilă, dar și obiectiv necesară, reprezentînd o cerință intrinsecă a procesului de evoluție a societății socialiste spre comunism. O operă de o asemenea amploare cum este edificarea și desăvîrșirea societății socialiste este de neconceput fără participarea activă, conștientă a celor mai largi mase, iar această participare poate avea loc numai prin punerea viguroasă în mișcare a tuturor resurselor democratismului socialist. „Socialismul victorios — scrie Lenin — nu-și poate consolida vic-

toria și nu poate duce omenirea spre dispariția treptată a statului fără a înfăptui o democrație deplină"[6].

În lărgirea și adîncirea procesului de democratizare a vieții sociale, partidul nostru pornește de la faptul că, o dată cu dezvoltarea forțelor de producție, cu îmbunătățirea condițiilor de trai ale poporului, cu ridicarea nivelului cultural al maselor, deci o dată cu făurirea condițiilor esențiale pentru progresul socialismului, este necesar să se asigure și lărgirea continuă a democrației socialiste. După cum sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român, nu poate fi vorba de socialism, în sensul adevărat al cuvîntului, decît atunci cînd clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, întregul popor muncitor, participă intens și efectiv la dezvoltarea întregii societăți, iau parte activă la conducerea statului nostru socialist[7].

Fenomen de o mare profunzime și complexitate, democratismul socialist evoluează într-un îndelungat proces, în cursul căruia se conturează treptat formele și metodele cele mai adecvate de înfăptuire a lui, căile optime pentru atragerea tuturor membrilor societății la conducerea treburilor obștești, pentru completa afirmare a fiecărui individ.

Sensul major al democrației socialiste se exprimă în spiritul responsabilității sociale de care trebuie să fie animat fiecare cetățean în îndatorirea lui de a acționa în virtutea imperativelor supreme ale societății, ale națiunii. Pentru a asigura manifestarea deplină a acestei răspunderi sociale, democrația noastră socialistă oferă tuturor oamenilor muncii posibilitatea să-și spună liber și nestingherit cuvîntul în problemele fundamentale ale politicii interne și externe a statului, să-și exprime opinia asupra modului în care gospodăresc treburile țării, să poată critica fără rețineri neajunsurile care apar în procesul construcției socialiste, să participe cu toate forțele, cu toată energia și priceperea la înlăturarea acestor neajunsuri, la progresul neîntrerupt al societății.

O deosebită importanță și eficiență o au cadrul concret, formele organizatorice create de partid și de stat pentru aplicarea principiilor democratismului socialist în sfera vieții economice, în crearea de bunuri materiale. Înființarea uniunilor cooperatiste, organizații proprii ale țărănimii, oferă posibilitatea practică ca masele de cooperatori din țara noastră să participe nemijlocit la conducerea treburilor agriculturii, să-și valorifice cît mai bine energia și mijloacele de care dispun atît în interesul propriei lor bunăstări, cît și al propășirii societății, să participe la întreaga activitate politică și socială a statului.

Pe baza hotărîrilor Conferinței naționale, anul trecut au luat ființă în întreprinderile industriale comitetele de direcție și s-a instituit adunarea generală a salariaților — ca forme colective, democratice, de conducere economică, de gospodărire a avuției poporului, care asigură participarea directă, nemijlocită a muncitorilor, inginerilor și tehnicienilor la conducerea și desfășurarea procesului de producție din industrie.

În cadrul măsurilor de perfecționare a învățămîntului superior s-au stabilit, de asemenea, forme organizatorice noi, menite să asigure dezvol-

---

[6] V. I. Lenin, *Opere complete* ed. a 2-a, vol. 30. București, Edit. politică, 1964, p. 130.

[7] A se vedea Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la mitingul de la Arad*, în „Scînteia", nr. 7833 din 22 septembrie 1968.

tarea democrației universitare, participarea activă la conducerea institutelor și a facultăților, la perfecționarea procesului de învățămînt, a celor mai valoroși exponenți ai corpului profesoral, cît și a reprezentanților studenților.

În procesul dezvoltării democrației socialiste, Partidul Comunist Român acordă o importanță deosebită creșterii continue a rolului în viața socială al organizațiilor de masă și obștești, cărora le revin sarcini de seamă în organizarea dezbaterilor în rîndul oamenilor muncii asupra problemelor construcției socialiste, în mobilizarea acestora la realizarea obiectivelor menite să accelereze progresul țării, în educația patriotică și socialistă a cetățenilor.

Pornind de la schimbările profunde petrecute în structura societății noastre, Partidul Comunist consideră că sînt necesare perfecționarea în continuare a formelor organizatorice ale democrației socialiste, adoptarea unor noi măsuri care să ducă la întărirea continuă a unității socialiste a poporului, a frăției dintre oamenii muncii români și cei ai naționalităților conlocuitoare, a coeziunii națiunii. Pe această linie, plenara C.C. al P.C.R. din octombrie 1968 a hotărît constituirea unui organism politic permanent *Frontul Unității Socialiste* —, din care să facă parte Partidul Comunist Român, forța politică conducătoare a societății noastre socialiste, principalele organizații de masă și obștești, consiliile naționalităților conlocuitoare —, și care va înmănunchea astfel într-un organism larg democratic, cu caracter permanent, toate forțele poporului român și ale naționalităților conlocuitoare, exponenții tuturor organizațiilor de masă și obștești, ai tuturor claselor și păturilor sociale care alcătuiesc structura orînduirii noastre socialiste, concentrînd întreaga energie a națiunii socialiste, sub conducerea partidului, spre progresul și înflorirea continuă a României socialiste. Frontul Unității Socialiste va fi expresia și pe plan organizatoric a alianței dintre clasa muncitoare și țărănime, a unității socialiste a tuturor claselor și categoriilor sociale din țara noastră, care, în frunte cu clasa muncitoare și sub conducerea partidului comunist, desăvîrșesc construcția socialismului. Constituirea Frontului Unității Socialiste „marchează o nouă etapă în întărirea unității moral-politice a poporului nostru, în dezvoltarea democrației socialiste în România"[8].

Dezvoltarea democrației socialiste este indisolubil legată *de apărarea și întărirea legalității socialiste.* Fără garantarea și apărarea cu fermitate a drepturilor și libertăților pe care le oferă orînduirea socialistă tuturor cetățenilor — drepturi și libertăți înscrise în Constituția țării — democrația socialistă își pierde conținutul și sensul ei autentic. De aceea partidul nostru a dezvăluit și criticat cu vehemență încălcările legalității socialiste săvîrșite în trecut. Așa cum releva tovarășul Nicolae Ceaușescu, greșelile, încălcările legalității socialiste, abuzurile și actele arbitrare săvîrșite în anumite perioade din trecut au adus prejudicii intereselor statului, au lezat drepturile și libertățile democratice ale cetățenilor. Iar măsurile luate de partid și guvern au constituit încă o expresie a profundului umanism ce caracterizează orînduirea noastră socialistă, o afirmare a marii responsabilități a partidului în îndeplinirea mandatului încredințat de

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la constituirea Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste*, în „Scînteia", nr. 7 892 din 20 noiembrie 1968.

popor, a hotărîrii sale nestrămutate de a sluji pînă la capăt idealurile de echitate și justiție ale socialismului.

În scopul întăririi legalității socialiste, al perfecționării relațiilor sociale juridice, pe baza directivelor Conferinței naționale a fost elaborat și aprobat de către Marea Adunare Națională noul Cod penal al Republicii Socialiste România. Pătruns de un profund conținut umanist, oglindind schimbările profunde economice și social-politice care au avut loc în procesul revoluției și construcției socialiste, noul Cod penal consacră și apără cuceririle fundamentale ale poporului nostru, asigură dezvoltarea avutului obștesc, exercitarea drepturilor și libertăților cetățenești. În acest spirit, el prevede măsuri pentru apărarea muncii oamenilor, pentru garantarea ordinii și libertăților cetățenești, precum și suprimarea muncii silnice pe viață, a temniței grele și a detențiunii riguroase și înlocuirea lor cu o singură pedeapsă privativă de libertate, închisoarea — principalul mijloc de reeducare verificat de practică. S-a stabilit de asemenea că, în timpul executării pedepsei, minorilor să li se asigure condiții pentru a putea continua învățămîntul general-obligatoriu și a dobîndi o calificare profesională corespunzătoare aptitudinilor lor.

Elaborarea și adoptarea noului Cod penal prezintă o importanță esențială pentru promovarea principiilor umanismului socialist în viața publică, în activitatea statală, de familie, în conduita cetățenească și etică, pentru perfecționarea și maturizarea relațiilor sociale socialiste. El va avea, fără îndoială, o influență deosebit de favorabilă asupra întăririi legalității, asigurînd respectarea intereselor vitale ale societății, precum și a drepturilor și libertăților garantate de Constituție fiecărui cetățean.

★

Un rol important în desfășurarea acestui vast proces de perfecționare și de umanizare a relațiilor sociale revine, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, organelor și organizațiilor de partid și de stat, comuniștilor, tuturor oamenilor muncii din patria noastră. Ei trebuie să vegheze cu strășnicie la traducerea în viață a politicii partidului și statului, la aplicarea neabătută a legilor țării, la generalizarea în sînul societății a concepției comuniste despre viață. Numai astfel vom putea asigura perfecționarea și deci umanizarea tuturor sferelor relațiilor sociale, vom putea realiza cu adevărat idealul măreț de a face din orînduirea noastră cea mai dreaptă, mai nobilă și mai umană societate din cîte a cunoscut vreodată istoria.

ASUPRA UNOR ASPECTE ACTUALE ALE VIOLĂRII SIMETRIEI COMBINATE (CP) LA INTERACȚIUNILE PARTICULELOR ELEMENTARE

DE

T. TORO (Timișoara)

1. În ultimul timp, atît în literatura filozofică de specialitate[1], cît și în cea de fizica particulelor elementare[2] se abordează din ce în ce mai mult problemele legate de rolul metodologic și importanța euristică a legilor de conservare și a principiilor de simetrie în fizică în general și în fizica particulelor elementare în special. Un impuls deosebit al acestor cercetări l-a constituit descoperirea, în 1957, a violării simetriei spațiale (neconservarea parității spațiale P) la interacțiunile slabe ale particulelor elementare de către T. D. Lee, C. N. Yang și C. S. Wu și alții[3]. Este cunoscut că atunci multiplele probleme neclare puse în legătură cu această descoperire au fost elucidate prin introducerea de către L. D. Landau[4] și A. Salam[5] a simetriei combinate CP. Ei au formulat legea conservării parității combinate, care atunci părea că este o lege de conservare exactă și valabilă în toate formele de interacțiune ale particulelor elementare. Pînă în anii 1964 — 1965 fizicienii au crezut că în legătură cu legea conservării parității combinate totul este în ordine, adică această lege este în deplină concordanță cu datele experimentale din domeniul fizicii microparticulelor. Dar iată că, la sfîrșitul anului 1964, un grup de fizicieni de la Universitatea din Princeton[6] (J. H. Christenson, J. W. Cronin, V. L. Fitch și R. Tur-

[1] Vezi, de exemplu, N. F. Ovcinnikov, *Principi sohranenia*, Moscova, Izd. Nauka, 1966; N. O. Osmanov, *Le sens méthodologique des notions de symétrie et de l'asymétrie dans la physique des particules élémentaires*, „Filosofskie nauki", 1968, nr. 1, p. 49; Ja. M. Ghelfer, *Zakoni sohranenia*, Moscova, Izd. Nauka, 1967 etc.

[2] Vezi, de exemplu, E. P. Wigner, *Violation of Symmetry in Physics*, „Scient. Amr.", *213*, 28/1965; „Physics Today", *17*, 34/1964.

[3] T. D. Lee, C. N. Yang, „Phys. Rev.", *104*, 254/1956; C. S. Wu et al., „Phys. Rev.", *105*, 1 413/1957.

[4] L. D. Landau, „Nucl. Phys.", *3*, 127/1957.

[5] A. Salam, „Il Nuovo Cim." *5*, 299/1957.

[6] J. H. Christenson, J. W. Cronin, V. L. Fitch, R. Turlay, „Phys. Rev. Lett.", *13*, 138/1964.

lay) descoperă un nou fel de dezintegrare a mezonilor K_2^0, dezintegrarea dipionică a componentei de viaţă lungă a mezonului K^0 ($K_2^0 \to \pi^+ + \pi^-$), care contravine legii de conservare a parităţii combinate. În legătură cu această descoperire experimentală, care, datorită preciziei şi sensibilităţii sale extraordinare, a fost considerată ca cea mai precisă măsurătoare a fizicii, în ultimii 3 — 4 ani au fost reconsiderate aproape toate problemele legate de principalele legi de conservare la diferitele forme de interacţiuni cunoscute din fizică. S-au emis multe ipoteze, s-au propus numeroase soluţii pentru rezolvarea „misterului CP", s-au efectuat o serie de experienţe. În urma acestora s-au lămurit multe lucruri neclare în problema legilor de conservare, dar, cu toate acestea, nici astăzi nu cunoaştem adevărata cauză a neconservării simetriei CP la dezintegrarea dipionică a lui K_2^0. De fapt, cercetările în această direcţie au depăşit mult cadrul iniţial al dezintegrării dipionice, unde s-a observat pentru prima oară violarea simetriei combinate, ele avînd o importanţă generală pentru toată fizica, fiind legate, de fapt, de problemele fundamentale ale formelor de interacţiune în fizică. Aşa cum se apreciază de diferiţi autori[7], descoperirea experimentală a existenţei dezintegrării dipionice a lui K_2^0, prin implicaţiile multiple pe care le are, se poate considera ca una din cele mai interesante şi importante descoperiri ale ultimilor ani[8]. Avînd în vedere marea importanţă a acestor probleme pentru înţelegerea şi clarificarea rolului legilor de conservare în fizica modernă, credem că nu este fără importanţă dacă atragem atenţia filozofilor care se ocupă de interpretarea rezultatelor fizicii moderne, asupra necesităţii elaborării unei analize filozofice a problemei rolului legilor *noi* de conservare în cunoaşterea fenomenelor naturii. Trecînd în revistă încercările actuale de rezolvare a „misterului CP" şi problemele conexe cu violarea simetriei CP, sperăm să contribuim la o abordare filozofică ulterioară, mai detaliată a acestor probleme de mare actualitate contemporană.

2. Înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a problemelor violării simetriei combinate, este necesar să analizăm pe scurt legile de conservare care joacă un rol important în fizica particulelor elementare.

Aruncînd fie şi o privire fugară asupra istoriei fizicii, se poate constata ce rol imens au jucat principiile de conservare a energiei, a impulsului, a sarcinii electrice etc. în dezvoltarea imaginii noastre despre fenomenele fizice.

Alături de principiile conservării energiei, impulsului, momentului cinetic, a sarcinii electrice, care, bineînţeles, trebuie luate în considerare la cercetarea mişcării şi transformării particulelor elementare, problemele invarianţei şi proprietăţilor de simetrie ale legilor particulelor în raport cu anumite transformări spaţio-temporale fac parte dintre cele mai generale probleme, legate de proprietăţile spaţiului şi timpului, precum şi ale interacţiunii particulelor. Fiecărei proprietăţi de simetrie îi corespunde invarianţa legilor faţă de transformările spaţio-temporale corespunză-

---

[7] V. S. Baraşenkov, M. G. Meşceriakov, „Voprosî Filosofii", 1968, nr. 2.

[8] Marea însemnătate a acestei probleme se vede şi prin faptul că în ultimii ani au fost organizate congrese şi simpozioane internaţionale, consacrate exclusiv violării simetriei CP. Vezi, de exemplu, Lucările Seminarului Internaţional ţinut la Moscova la 22 — 26 ianuarie 1968, în U.F.N., *95*, 3/1968.

toare. Cercetînd proprietăţile de simetrie spaţio-temporale, matematiciana germană Emmy Noether, în 1918[9], a ajuns la concluzia că invarianţei legilor fizicii faţă de anumite transformări de simetrie îi corespunde totdeauna o lege de conservare. Aceasta reprezintă, de fapt, conţinutul renumitei teoreme care îi poartă numele şi care constituie astăzi una din teoremele de bază ale teoriei cîmpului şi ale particulelor elementare.

Această corespondenţă dintre legile de conservare şi proprietăţile de invarianţă a legilor fenomenelor fizice, cuprinsă în teorema lui Noether, este astăzi exploatată la maximum în cadrul teoriei cuantice şi relativiste a particulelor elementare. Adică, ori de cîte ori se descoperă experimental o mărime fizică pentru care este valabilă o lege de conservare, imediat i se asociază un grup de transformări care lasă invariantă acţiunea (sau lagrangeianul) cîmpului. Corespondenţa este valabilă şi invers : cunoscînd transformarea care lasă invariantă acţiunea, se caută totdeauna mărimea fizică (numărul cuantic) corespunzător care se conservă.

Pentru a concretiza, să dăm cîteva exemple de aplicare a teoremei lui Noether :

1) Legea conservării impulsului şi energiei corespunde, respectiv, invarianţei legilor şi ecuaţiilor fizicii faţă de o translaţie a originii sistemului de coordonate şi o schimbare a momentului iniţial al timpului. Aceste transformări sînt legate de proprietăţile de omogenitate ale spaţiului şi de uniformitatea timpului.

2) Invarianţa ecuaţiilor de mişcare faţă de o rotaţie tridimensională duce la legea de conservare a momentului cinetic. Aceasta este legată de izotropia spaţiului (lipsa unor direcţii privilegiate).

3) Invarianţei ecuaţiilor de mişcare faţă de transformările Lorentz îi corespunde legea generalizată a conservării centrului de greutate. Aceasta este legată de aşa-numitul principiu al relativităţii, care constă în echivalenţa tuturor sistemelor de coordonate care se mişcă uniform şi rectiliniu, unul în raport cu altul. Principiul relativităţii este legat, la rîndul lui, de omogenitatea continuumului spaţio-temporal (a spaţiului Minkowski).

În afară de aceste proprietăţi de simetrie şi de legile de conservare corespunzătoare, care se aplică în toate domeniile fizicii, să considerăm acum cîteva legi de conservare avînd importanţă mare, în special în fizica particulelor elementare.

Să studiem, în această privinţă, ce lege de conservare corespunde invarianţei legilor şi ecuaţiilor faţă de transformarea care constă în schimbarea semnului tuturor coordonatelor

$$x' = -x,\ y' = -y,\ z' = -z.$$

Această transformare se numeşte *oglindire spaţială* sau inversiune spaţială. Legea de conservare corespunzătoare invarianţei faţă de această transformare este legea *conservării parităţii* funcţiei de undă asociate unei particule. Dar ce se înţelege prin paritatea funcţiei de undă $\psi(x, y, z, t)$? Efectuînd transformarea de inversiune spaţială asupra ψ, vom obţine

$$\psi(x, y, z, t) \rightarrow \psi(-x, -y, -z, t).$$

[9] E. Noether, „Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen", „Nath. Math. Phys. Kl"., *2*, 325/1918.

Să presupunem că funcţia transformată diferă de cea iniţială doar printr-un factor constant p

$$\psi (x, y, z, t) = p \psi (-x, -y, -z, t).$$

Să mai aplicăm încă o dată transformarea de simetrie spaţială, şi atunci ne vom întoarce la coordonatele iniţiale. Dar cea de-a doua oglindire introduce din nou factorul p

$$p \psi (-x, -y, -z, t) = p^2 \psi (x, y, z, t).$$

Deci vom avea

$$\psi (x, y, z, t) = p^2 \psi (x, y, z, t).$$

De aici rezultă că $p^2 = 1$, adică $p = \pm 1$.

Mărimea p se numeşte paritatea funcţiei de undă. Cînd $p = +1$, funcţia de undă este pară. În cazul cînd $p = -1$, particula este descrisă de o funcţie de undă impară. Pentru fiecare particulă se poate determina paritatea ei proprie. De exemplu, paritatea proprie a mezonului π este egală cu -1. Paritatea este o mărime multiplicativă, astfel paritatea unui sistem de mai multe particule este egală cu produsul parităţilor particulelor componente. De exemplu, paritatea unui sistem de doi mezoni π, $p_{2\pi} = p_\pi p_\pi = (-1)(-1) = 1$, dar paritatea unui sistem format din trei pioni este $p_{3\pi} = p_\pi p_\pi p_\pi = (-1)(-1()-1) = -1$. Prin legea conservării parităţii la o reacţie nucleară înţelegem că paritatea particulelor care au luat naştere prin procesul considerat trebuie să fie egală cu paritatea particulelor care intră în reacţie. Faptul că legea conservării parităţii este legată de proprietăţile de simetrie ale spaţiului în raport cu „dreapta" şi „stînga", „sus" şi „jos" şi, respectiv, de invarianţa legilor particulelor elementare faţă de transformările de simetrie spaţială corespunzătoare prezintă o mare importanţă pentru fizica particulelor elementare (acest lucru a ieşit la iveală în special cu ocazia descoperirii neconservării parităţii spaţiale la interacţiuni slabe).

Analog cu transformările de oglindire spaţială se pot considera şi *transformările de inversiune temporală* $t' = -t$. Invarianţei legilor particulelor elementare faţă de „oglindirea temporală" îi corespunde *legea de conservare a parităţii temporale*. Acest lucru este legat de faptul că toate procesele particulelor elementare sînt considerate reversibile. Pentru a deosebi formal paritatea spaţială de cea temporală, parităţii spaţiale i se spune, de obicei, paritatea P, iar celei temporale, paritatea T. Uneori, chiar transformările de oglindire spaţială şi temporală se notează cu P, respectiv cu T.

Legea conservării parităţii a fost introdusă în mecanica cuantică în 1924, de opticianul O. Laporte. Adevărata semnificaţie a acestei legi, şi în special importanţa ei pentru fizica nucleară, a fost dezvăluită în 1927 de fizicianul Eugen Wigner[10]. Pînă în anii 1956 — 1957, legea conservării parităţii trăieşte o adevărată înflorire, fiind verificată 100% în multe procese nucleare. Dar în 1956 izbucneşte „drama parităţii", care se termină printr-un final neobişnuit : acordarea Premiului Nobel pe anul 1957 pentru „asasinarea" legii conservării parităţii. Dar vom vedea în cele ce urmează că de fapt „drama" nu se termină aici, ea mai are şi un epilog, al cărui început a fost scris în 1964 — 1965 şi care este „jucat" şi astăzi de sute

[10] E. Wigner, „Zs. f. Phys.", *43*, 624/1927.

de fizicieni pe scena celor mai mari laboratoare din lume. Sfîrşitul însă nu-l cunoaştem. Încă nu s-a scris.

Înainte de a trece la studiul mai amănunţit al acestor probleme, să mai amintim însă cîteva legi de conservare, care au altă natură, nefiind legate de proprietăţile de simetrie spaţic-temporale. Este vorba de *legea conservării sarcinii electrice* şi de cele analoge cu aceasta. În toate procesele de interacţiune ale particulelor, această lege era întru totul valabilă. Legea conservării sarcinii electrice era formulată încă în fizica clasică şi constituie şi astăzi unul din principiile de bază ale electrodinamicii lui Maxwell. În limbajul corespunzător atomistic, ea a fost considerată ca o consecinţă a indestructibilităţii electronilor şi protonilor, unicii purtători de sarcină electrică elementară cunoscuţi în anii 1930. În ziua de azi se cunoaşte un mare număr de particule elementare care se transformă unele în altele. Legea conservării sarcinii electrice se verifică pentru orice proces de transformare a particulelor.

Se pune problema acum : care este transformarea faţă de care invarianţa legilor să ducă la legea conservării sarcinii electrice. Acest tip de transformare este cunoscut în electrodinamică sub numele de *transformări de etalon sau de calibrare* (*gauge transformation*). Dacă considerăm interacţiunea electromagnetică a doi electroni (descrişi de funcţia spinorială ψ), mijlocită de cîmpul electromagnetic (descris de cuadrivectorul potenţial $A\mu$), atunci legea conservării sarcinii electrice corespunde invarianţei legilor şi ecuaţiilor corespunzătoare faţă de transformările de etalon de speţa I şi a II-a ale lui Pauli[11], care sînt următoarele :

$$\psi(x) \to \psi'(x) = e^{ie\alpha(x)}\psi(x) \quad \text{şi} \quad A_\mu(x) \to A'_\mu(x) = A_\mu(x) + \frac{\partial \alpha}{\partial x_\mu}$$

$$\mu = 1, 2, 3, 4 \quad x_\mu = x, y, z, x_4 = ict.$$

Adică spinorul ψ se înlocuieşte cu o nouă funcţie spinorială ψ', care diferă de ψ printr-un factor care nu este altcineva decît un număr complex, avînd modulul egal cu unitatea. În transformarea asupra potenţialului apare un termen aditiv $\frac{\partial \alpha}{\partial x_\mu}$, unde α este o funcţie arbitrară de x, y, z, t, $\alpha = \alpha(x, y, z, t)$, numită funcţie de calibrare.

Analog cu legea conservării sarcinii electrice, în fizica particulelor elementare se mai folosesc cîteva legi asemănătoare, avînd, de asemenea, o mare importanţă. O astfel de lege este *legea conservării sarcinii leptonice*. Noţiunea de sarcină leptonică şi legea de conservare corespunzătoare au fost introduse în fizică în 1953, aproximativ în acelaşi timp de fizicienii G. Marx[12], I. B. Zeldovici şi de E. Konopinski, şi H. Mahmoud. Prin sarcină leptonică se înţelege acel număr cuantic l care are valoarea $l = +1$ pentru toţi leptonii (neutrino, electron, müon pozitiv), $l = -1$ pentru toţi antileptonii (antineutrino, pozitron, müon negativ) şi valoarea $l = 0$ pentru toate celelalte particule. Legea conservării sarcinii lep-

[11] W. Pauli, „Phys. Rev.", *58*, 716/1940 ; „Rev. Mod. Phys.", *13*, 203/1941. Referitor la transformări de etalon, vezi mai amănunţit T. Toro, „Analele Univ. Timişoara, seria Mat. Fiz.", vol. III, 1965, p. 313.

[12] G. Marx, „Acta Phys. Hung.", *3*, 55/1953 ; Ja. B. Zeldovici, „Dokl. A. N. SSSR", *91*, 1317/1953 ; E. J. Konopinski, H. M. Mahmoud, „Phys. Rev.", *92*, 1 045/1953.

tonice înseamnă că în procesele de interacţiune ale particulelor sarcina leptonică înainte şi după interacţiune trebuie să fie aceeaşi. Remarcăm că această lege se verifică foarte bine la toate procesele unde participă leptoni.

O altă lege analogă cu legea conservării sarcinii leptonice se referă la o nouă mărime, numită sarcină barionică.

Sarcina barionică B se consideră egală cu + 1 pentru barioni (nucleoni şi hiperoni), — 1 pentru antibarioni şi zero pentru toate celelalte particule (mezoni, leptoni şi fotoni). Experienţele arată că, în toate procesele cunoscute în natură, sarcina barionică se conservă, adică suma sarcinii barionice înainte şi după proces este aceeaşi (uneori se folosesc în locul denumirii de sarcină barionică şi denumirile de „sarcină nucleară" sau „numărul barionic"). Legea conservării sarcinii barionice a fost descoperită de E. Wigner[13] în jurul anilor 1949—1951 şi puţin mai tîrziu de J. B. Zeldovici[14]. Dacă legea conservării sarcinii electrice se consideră ca o consecinţă a indestructibilităţii electronilor, atunci legea conservării sarcinii barionice se poate considera ca o manifestare a stabilităţii protonului şi, în consecinţă, a stabilităţii nucleelor şi atomilor. În primul rînd, de aici se vede universalitatea şi importanţa uriaşă a acestei legi, a cărei valabilitate este respectată chiar şi în condiţiile cele mai neobişnuite, de exemplu în interiorul stelelor.

În legătură cu problema legilor de conservare a sarcinilor electrice, leptonice şi barionice, să menţionăm încă o lege de conservare, legată de o transformare cunoscută uneori sub numele de *principiul conjugării de particulă-antiparticulă*. Conform acestui principiu, legile fizicii au o proprietate de simetrie faţă de schimbarea semnului sarcinii electrice a particulelor elementare (sau mai general, la o trecere de la particulă la antiparticulă). Adică se poate spune că, dacă în natură există o particulă cu anumite proprietăţi, va trebui să existe şi antiparticula sa, care are aceleaşi proprietăţi ca şi particula, cu excepţia unora dintre proprietăţi (ca, de exemplu, sarcina electrică, sarcina leptonică etc.), care la antiparticulă va apărea cu sens opus. Transformarea de conjugare de particulă-antiparticulă, de obicei, se notează cu C. Invarianţei legilor particulelor elementare faţă de această trasformare îi corespunde legea de conservare a parităţii de sarcină C (paritatea C). Această lege este legată de simetria de sarcină, sau simetria de particulă-antiparticulă, care se manifestă în natură. În privinţa simetriei de particulă-antiparticulă, observăm că la trecerea de la particulă la antiparticulă vom schimba semnele tuturor sarcinilor (electrice, leptonice, barionice). Deci fiecărei particule cu sarcinile electrice Z, barionică B şi leptonică l îi corespunde o altă particulă, pentru care toate aceste trei numere îşi schimbă semnul. Aceasta este antiparticula pentru care masa de repaus, timpul de existenţă şi spinul sînt identice cu proprietăţile corespunzătoare ale particulei.

În strînsă legătură cu conjugarea de particulă-antiparticulă, amintim o teoremă, de o importanţă capitală, în teoria interacţiunii particulelor elementare. Este vorba de renumita *teoremă CPT* a lui Schwinger-Lüders-Pauli[15], demonstrată în anii 1953—1955. Conform acestei teoreme, dacă

[13] E. Wigner, „Proc. Am. Phil. Soc.," *93*, 521/1949; „Proc. Nat. Acad. Sci. USA", *3/8*, 449/1952.

[14] Ja. B. Zeldovici, U.F.N., *59*, 377/1956.

[15] J. Schwinger, „Phys. Rev.", *82*, 912/1951; *91*, 713/1953; G. Lüders, „Dan. Mat. Fys, Medd." *28*, 5/1954; W. Pauli, în volumul *N. Bohr and the Development of Physics*, Londra, Pergamon, 1955, p. 30.

legile și ecuațiile corespunzătoare particulelor elementare sînt invariante față de transformarea Lorentz și dacă se ține cont de legătura dintre spin și statistică, atunci ele sînt invariante și față de aplicarea succesivă a inversiunii temporale T, a oglindirii spațiale P și a conjugării de particulă-antiparticulă C. Această invarianță se scrie simbolic CPT = const. Ca o consecință a acestei teoreme rezultă faptul, amintit mai înainte, că masa și timpul mediu de existență ale antiparticulei trebuie să fie egale cu cele ale particulei corespunzătoare.

Așa cum am amintit la început (§1), datorită lucrărilor fundamentale ale lui T. D. Lee și C. N. Yang[16] și experienței lui C. S. Wu[17], s-a arătat pentru prima oară în fizică că paritatea spațială nu se conservă la interacțiuni slabe ale particulelor elementare. După experiențele celebre ale lui Wu, au mai fost efectuate în 1957—1958 și mai tîrziu, și alte experiențe care au confirmat în mod definitiv lucrările lui Lee și Yang cu privire la violarea simetriei P la interacțiuni slabe. Analizînd aceste experiențe, T. D. Lee, R. Oehme și C. N. Yang[18] și în același timp B. L. Ioffe, L. B. Okun și P. A. Rudik[19] au ajuns la concluzia că interacțiunile slabe nu sînt invariante nici față de conjugarea de sarcină C, adică la acest tip de interacțiuni, pe lîngă paritatea P nu se conservă nici paritatea C. Legat de această problemă, L. D. Landau[20] a presupus că trebuie să existe o legătură între asimetria P și asimetria C a interacțiunilor slabe, și anume : reflexia în oglindă a particulei este antiparticula, și nu particula. Adică, atunci cînd facem o transformare de simetrie spațială P (trecem de la un sistem de referință drept la unul stîng), va trebui să facem simultan și o trasformare C de conjugare particulă-antiparticulă, și, în acest caz, asimetria dispare și se restabilește „ordinea" la interacțiuni slabe. O asemenea operație, în cadrul căreia se produce o oglindire P și, concomitent, particula trece în antiparticulă, a fost denumită de Landau „oglindire combinată" (sau inversiune combinată), iar în locul legii conservării P, Landau propune legea *conservării parității combinate CP'*.

Pentru a avea o privire de ansamblu asupra legilor de conservare și a proprietăților de simetrie folosite în fizica particulelor elementare, vom da mai jos un tabel recapitulativ cu principalele legi de conservare amintite :

Primele trei legi de conservare (ale energiei, impulsului și momentului cinetic) din tabelul alăturat, în mod obșnuit, se numesc legi de conservare *geometrice*, deoarece ele rezultă din invarianța acțiunii față de transformări spațio-temporale continue (dar nu și discrete). Celelalte legi de conservare, enumerate în tabelul alăturat, care urmează din invarianța la alte transformări (transfomările spațio-temporale discrete, transformările de etalon etc.), le vom numi legi de conservare *dinamice*.

Legile de conservare dinamice, la rîndul lor, sînt de două tipuri :

a) legi de conservare *aditive*, ele urmează din invarianța față de transformările de etalon (legile de conservare ale sarcinii electrice, barionice și leptonice). Denumirea de aditiv înseamnă aici că sarcina unui sistem de particule este egală cu suma sarcinilor particulelor componente ;

---

[16] T. D. Lee, C. N. Yang, „Phys. Rev.", *104*, 254/1956.
[17] C. S. Wu et al., „Phys. Rev.", *105*, 1 413/1957.
[18] T. D. Lee, R. Oehme, C. N. Yang, „Phys. Rev.", *106*, 340/1957.
[19] B. L. Ioffe, L. B. Okun, A. P. Rudik, „JTF", *32*, 396/1957.
[20] L. D. Landau, „JTF", *32*, 405/1957.

b) legi de conservare *multiplicative*, ele rezultînd din invarianţa la transformări discrete de tipul P, T, C (legile de conservare a parităţii P, T, C etc.). La aceste legi, aşa cum am mai amintit, paritatea unui sistem format din mai multe particule este egală cu produsul parităţii particulelor.

SIMETRII ŞI LEGI DE CONSERVARE

Simetria	Transformarea	Legea de conservare (mărimea care se conservă)
1. Omogenitatea spaţiului	Translaţia originii $x'=x+a$	Impulsul
2. Uniformitatea timpului	Deplasarea momentului iniţial $t'=t+\tau$	Energia
3. Izotropia spaţiului	Rotaţia axelor de coordonate	Moment cinetic
4. Sting—drept Simetrie de oglindire	Inversiune spaţială $x'_k=-x_k$,$k=1,2,3$	Paritatea spaţială P
5. Trecut viitor	Inversiune temporală $t'=-t$	Paritatea temporală T
6. Simetrie de sarcină sau particulă-antiparticulă	Conjugarea de particulă-antiparticulă	Paritatea de sarcină C
7. Simetrie combinată	Aplicarea simultană a transformării P şi C	Paritatea combinată CP
8. Simetrie CPT	Aplicarea succesivă a transformărilor C,P,T	Legea de conservare CPT
9. Simetrie electromagnetică	Transformări de etalon $\Psi'=e^{ie\alpha}\Psi$, $A'_\mu=A_\mu+\frac{\partial\alpha}{\partial x_\mu}$	Sarcina electrică
10. Simetrie barionică	Transformarea de etalon barionică	Sarcina barionică
11. Simetrie leptonică	Transformarea de etalon leptonică	Sarcină leptonică

Legile de conservare dinamice sînt caracteristice tipului de interacţiune, prin urmare depind de „dinamica" procesului considerat. De obicei, ele, spre deosebire de legile de conservare geometrice, rezultă din invarianţa faţă de transformări ce pot da naştere şi la legi de conservare aproximative.

3. Precum este cunoscut, descoperirea neconservării parităţii spaţiale P la interacţiunile slabe a fost provocată de contradicţia întîlnită la diferitele moduri de dezintegrare ale mezonilor K - încărcaţi (numită şi enigmă $\tau-\theta''$). Apariţia „misterului CP", sau, cum se mai spune uneori, „misterul celei de-a cincea forţe", este legată tot de mezonii K, dar de data aceasta nu kaonii încărcaţi, ci mezonii K neutri joacă rolul de personaj principal. După cum am anunţat la începutul lucrării, este vorba de efectul numit „efectul Cronin-Fitch", adică descoperirea existenţei dezintegrării mezonului K_2^0 în doi pioni ($K_2^0\to\pi^+ +\pi^-$).

În ce constă, de fapt, importanța acestui efect? Pentru a înțelege mai bine acest lucru, să analizăm pe scurt proprietățile mezonilor K°. În familia din ce în ce mai numeroasă a particulelor elementare se cunosc doi kaoni neutri : K° și antiparticula sa $\widetilde{K}^\circ$. Pentru K^0, hipersarcina Y este egală cu + 1, iar pentru $\widetilde{K}^0$, Y = − 1. Mezonul K° ia naștere în procesul de interacțiune tare

(1) $$\pi^- + p \rightarrow K^0 + \Lambda^0.$$

Antikaonul neutru $\widetilde{K}^0$ participă în reacția

(2) $$\widetilde{K}^0 + p \rightarrow \pi^+ + \Lambda^0.$$

Kaonii neutri se pot dezintegra în diferite feluri : în doi sau trei mezoni π și în leptoni. Să analizăm aici dezintegrările di- și tripionice ale mezonilor K^0. Vom observa mai întîi că paritatea P a mezonilor K^0, la fel ca și a pionilor, este egală cu −1.

Să urmărim dezintegrarea mezonului K^0 în doi pioni

(3) $$K^0 \rightarrow \pi^+ + \pi^-$$

din punct de vedere al parității combinate CP. Să aplicăm în mod simultan stării finale și inițiale a dezintegrării (3) operația CP. Se vede ușor că starea formată din doi pioni este invariantă față de inversiunea combinată CP, deci

(4) $$CP(\pi^+ + \pi^-) = (\pi^+ + \pi^-) \text{ sau } CP\ (2\pi) = +1$$

Se mai spune că starea formată din doi pioni constituie o stare proprie a lui CP cu valoarea proprie egală cu + 1. Nu se poate spune însă același lucru despre starea inițială K^0, deoarece $CP(K^0) \neq K^0$, deci K^0 nu este o stare proprie a lui CP. Dar am văzut mai înainte că la interacțiuni slabe, chiar dacă paritatea CP și P în parte nu se conservă, paritatea combinată CP trebuie să se conserve. Acest lucru trebuie să fie valabil și în cazul dezintegrării (3), care este un proces de interacțiuni slabe. Pentru aceasta, Gell-Mann și Pais[21] au propus ca atît K^0 cît și $\widetilde{K^0}$ să fie considerați ca un amestec de două particule K_1^0 și K_2^0, sub formă de o suprapunere a două stări și anume :

(5) $$K^0 = \frac{1}{\sqrt{2}} (K_1^0 + K_2^0)$$

unde $$K_1^0 = \frac{1}{\sqrt{2}} (K^0 + \widetilde{K}^0)$$

(6) și $$K_2^0 = \frac{1}{\sqrt{2}} (K^0 - \widetilde{K}^0).$$

Se poate observa imediat că $CP(K_1^0) = K_1^0$, deci CP = + 1 pentru K_1^0, și $CP(K_2^0) = - K_2^0$, deci CP = 1 pentru K_2^0.

Avînd în vedere că la interacțiuni slabe CP trebuie să se conserve și că, conform (4), la dezintegrarea (3) CP = + 1, rezultă că *numai componenta K_1^0 a mezonului K^0 se poate dezintegra în doi pioni.* Datorită faptului că

[21] M. Gell-Mann, A. Pais, „Phys. Rev.", *97*, 1 387/1955.

CP $(\pi^+ + \pi^- + \pi^0) = -(\pi^+ + \pi^- + \pi^\circ)$ sau CP $(3\pi) = -1$ şi CP $(K_2^0) = -K_2^0$, CP $= -1$, putem conchide *că componenta K_2^0 se poate dezintegra în trei pioni*. Deci conservarea parităţii combinate permite două dezintegrări principale pentru K_1^0 şi K_2^0

$$K_2^0 \rightarrow \pi^+ + \pi^-$$
$$K_2^0 \rightarrow \pi^+ + \pi^- + \pi^0$$

Aşadar, *pentru mezonul K_2^0 există numai dezintegrarea tripionică şi lipseşte cea dipionică*. Dacă K_1^0 şi K_2^0 se dezintegrează în mod diferit, atunci şi timpurile medii de existenţă ale lor pot fi de asemenea mult diferite. Într-adevăr, datele experimentale au arătat că viaţa medie a lui K_1^0 este $\tau_1 = 1{,}0 \cdot 10^{-10}$ s, pe cînd cea a lui K_1^0 este aproximativ cu trei ordine de mărime mai mare $\tau_2 = 7{,}8 \cdot 10^{-8}$ s $\tau_2/\tau_1 = 780$. Din acest motiv, K_2^0 a fost denumit componenta de viaţă lungă, iar K_1 componenta de viaţă scurtă a lui K°. (De aceea, uneori, K_1^0 şi K_2^0 se mai notează şi cu K_s^0 şi K_L^0.)

Pe baza acestor proprietăţi ale mezonilor K^0, ne putem forma următoarea imagine despre comportarea lor : la generarea lor în procesul de interacţiune tare (1) ; mezonii K^0 se comportă ca un amestec K_1^0 şi K_2^0 conform relaţiei (5). După parcurgerea unei distanţe de aproximativ 1—2 cm, corespunzătoare timpului mediu de existenţă a componentei de viaţă scurtă, K_1^0 se dezintegrează în doi pioni. Deci în apropierea locului de generare a mezonilor K^0 se observă numai procese de dezintegrare în doi pioni. La o distanţă mai mare de locul unde are loc generarea mezonilor K^0 ajung astfel numai K_2^0, din componenta de viaţă mai lungă. De exemplu, la o distanţă de aproximativ 1—2 metri, dezintegrările în trei pioni sînt dominante. Pais şi Piccioni[22] au atras atenţia asupra unei noi posibilităţi interesante care a şi fost ulterior realizată experimental[23]. Şi anume ei au pus problema : ce se întîmplă cu fasciculul de K_2^0 dacă în calea lui vom aşeza un perete absorbant la o distanţă suficient de mare de la locul de generare a mezonilor K^0 ? Mezonul K_2^0, la ciocnirea cu nucleele peretelui absorbant, se comportă ca un amestec de mezoni K^0 şi $\widetilde{K}^0$ (conform relaţiilor (6)), astfel încît cu absorbantul vor interacţiona atît mezonii K°, cît şi mezonii $\widetilde{K}^\circ$. Dar mezonii $\widetilde{K}^0$ au proprietatea de a interacţiona rapid cu protonii substanţei absorbante, dînd naştere, conform relaţiei (2), unui mezon π^+ şi unui hiperon Λ^0. După acest proces de absorbţie a mezonilor $\widetilde{K}^0$, rămîne iarăşi un fascicul pur de K_1^0, şi procesul de descompunere a lui K^0 se repetă. Adică iarăşi apare componenta K_1^0, a cărei existenţă se poate semnala după observarea dezintegrării în doi pioni, apoi şi componenta K_2^0. Procesul descris mai sus este cunoscut în fizica kaonilor sub denumirea de regenerare a mezonului K_1^0, sau *efectul Pais-Piccioni*.

Faptul observat experimental că mezonul K_2^0 cu viaţă lungă posedă numai dezintegrarea în trei mezoni π şi că lipseşte dezintegrarea dipionică a lui a fost considerat mult timp ca o verificare de bază a conservării parităţii combinate CP.

În acelaşi timp, întregul mecanism de regenerare a mezonului K_1^0 a lui Pais şi Piccioni poate constitui o manifestare experimentală frumoasă a unuia dintre principiile de bază ale fizicii cuantice : principiul superpoziţiei,

---

[22] A. Pais, O. Piccioni, „Phys. Rev.", *100*, 1 487/1955.
[23] R. H. Good şi al., „Phys. Rev.", *124*, 1 223/1961.

după care suprapunerea a două stări cuantice este din nou o stare posibilă a unui sistem.

Acum ne putem întoarce la renumita experiență a lui Cronin, Fitch și al. Acest grup de fizicieni, analizînd dezintegrarea mezonilor K^0 la o distanță de aproximativ 19 m de locul de generare a lor, din totalul de 22 700 de dezintegrări observate, au găsit 45 de cazuri în care apar doi pioni. Aceasta înseamnă că componenta de viață lungă K_2^0 se dezintegrează și ea în doi pioni, $K_2^0 \to \pi^+ + \pi^-$, într-un procentaj de 0,2%. Făcînd raportul probabilităților de dezintegrare a lui K_2^0 în doi pioni și în toate celelalte moduri, s-a obținut

$$(7) \qquad R = \frac{K_2^0 \to \pi^+ + \pi^-}{K \to \text{toate modurile încărcate}} = (2{,}1 \pm 0{,}4) \cdot 10^{-3}$$

Am văzut mai sus că conservarea CP interzice dezintegrarea dipionică a lui K_2^0. Astfel observarea *existenței dezintegrării* $K_2^0 \to \pi^+ + \pi^-$ *se poate interpreta ca o neconservare a parității combinate CP*. Deci simetria combinată CP a naturii este violată; e drept că această violare se manifestă foarte slab, dar ea există, ducînd astfel la o slabă asimetrie CP a interacțiunilor slabe.

Imediat după comunicarea rezultatului experiențelor grupului de la Princeton la a XII-a Conferință internațională de fizica energiilor înalte din august 1964 de la Dubna, experiențele au fost reluate de diferite grupuri de fizicieni în condiții experimentale diferite. Dar rezultatele obținute au fost aceleași. Amintim că recent[24] s-a anunțat descoperirea încă a două dezintegrări ale lui K_2^0, la care CP nu se conservă. Este vorba de dezintegrările leptonice ale lui K_2^0 [$K_2^0 \to \pi^\mp + e^\pm + \nu_e$ ($\tilde{\nu}_e$) și $K_2^0 \to \pi^\mp + \mu^\pm + \nu_\mu(\tilde{\nu}_\mu)$].

Se punea deci în mod acut problema: ce fel de interacțiune produce acest efect de aparentă violare a parității combinate? Avînd în vedere valoarea extrem de mică a efectului de neconservare CP, s-a lansat ideea că violarea simetriei CP s-ar datora unei interacțiuni noi, necunoscute încă, care să fie mai slabă chiar și decît interacțiunile gravitaționale. Astfel, fizicienii au început să vorbească despre „*cea de-a cincea intercațiune*", despre „*cea de-a cincea forță*"[25], care ar putea explica asimetria extrem de slabă observată la efectul Cronin-Fitch.

Așadar, prin căutarea febrilă a naturii „forței a cincea", fizicienii din întreaga lume s-au încadrat într-o cursă pasionantă. Chiar dacă rezultatele finale pentru înțelegerea „enigmei CP" încă sînt departe de a fi cunoscute, totuși diversele încercări de rezolvare a problemei neconservării parității CP la dezintegrarea dipionică a mezonului K_2^0 oferă un spectacol grandios pe scena fizicii particulelor elementare din întreaga lume.

Numărul mare de lucrări, teoretice și experimentale, apărute în ultimii patru ani, consacrate elucidării misterului CP, nu ne permite, în cadrul prezentei lucrări, să trecem în revistă toate încercările de rezolvare a problemei violării simetriei CP. Ne vom rezuma deci să semnalăm cîteva dintre cele mai importante tentative în această privință, insistînd în special asupra unei căi posibile de rezolvare a problemei CP, în favoarea căreia

[24] M. Schwartz și al., „Phys. Rev. Lett.", *19*, 987/1967; J. Steinberger și al., „Phys. Rev. Lett.", *19*, 993/1967.

[25] G. Marx, *K^0 and CP*, „Fortsch. d. Phys.", 1966, 11.

în vara anului 1966 şi în cursul anului 1967, au fost obţinute cîteva rezultate experimentale promiţătoare.

O mare parte din încercările de explicare a efectului de aparentă violare a simetriei CP observat experimental menţin ipoteza invarianţei CP la dezintegrarea dipionică a lui K_2^0 [26].Aceste încercări, analog cu ipoteza lui Pauli, despre existenţa neutrinului încearcă „să salveze" principiul conservării parităţii combinate prin introducerea unei particule noi, necunoscute pînă acum . Astfel, L. B. Okun[27] şi fizicienii M. Levy şi M. Nauenberg[28] presupun că ar exista un bozon vectorial s cu masă foarte mică, care apare în procesul de dezintegrare a lui K_2^0,

$$K_2^0 \rightarrow K_1^0 + s \rightarrow \pi^+ + \pi^- + s$$

şi care ar putea explica aparenta neconservare CP dacă s-ar admite că interacţiunea lui cu mezonii K ar fi cu numai trei ordine de mărime mai slabă decît interacţiunile electromagnetice.

O altă încercare interesantă în care se pleacă de la conservarea parităţii combinate este posibilitatea de interpretare a efectului Cronin-Fitch prin ipoteza emisă de Cvijanovich, Jeannet şi Sudarshan[29], după care unul dintre pionii care apar în dezintegrarea lui K_2^0 să posede spin diferit de zero. Ei au denumit această particulă „spion" (pion cu spin) şi presupun că masa lui e aproape la fel cu masa pionului. Dacă în dezintegrarea $K_2^0 \rightarrow \pi^+ + \pi^-$, unul dintre π este spion, atunci nu mai este necesar ca efectul Cronin-Fitch să fie interpretat ca un proces de neconservare a parităţii combinate. Amintim aici că în legătură cu ipoteza spionului lucrări interesante au fost efectuate de un grup de fizicieni români de la Institutul de fizică atomică al Academiei Republicii Socialiste România, sub conducerea acad. H. Hulubei.

Ipotezele prin care se introduce o nouă particulă cu scopul de „a salva" aparenta neconservare CP la dezintegrare dipionică a lui K_2^0 permit însă o verificare experimentală destul de simplă. Am amintit mai înainte că la generarea fasciculului de mezoni K el se poate considera ca o suprapunere a două fascicule de K_1^0 şi K_2^0. Componenta K_1^0 în proporţie de 68% în timp scurt se dezintegrează în doi pioni, iar componenta K_2^0, aşa cum arată efectul Cronin-Fitch, se poate dezintegra, mult mai încet, tot în doi pioni, într-o proporţie de 0,2%. Dacă la dezintegrarea dipionică a lui K_2^0, împreună cu cei doi pioni, mai apare şi o particulă nouă, aceasta ar distruge coerenţa fasciculelor de mezoni π şi ei nu ar putea să interfereze cu mezonii π rezultaţi din dezintegrarea lui K_1^0. Dar în vara anului 1965, grupul lui Fitch[30] a reuşit să realizeze interferenţa fasciculelor de doi pioni, rezultaţi din dezintegrarea lui K_1^0 şi K_2^0. Astfel , se pare că ipoteza existenţei unei particule noi ca un al „treilea partener" s, în dezintegrarea $K_2^0 \rightarrow K_1^0 + s$, ar fi infirmată experimental.

---

[26] J. Prentki, *CP violation*. A lecture given at the Oxford International Conf. on Elementary Particles, septembrie 1965.

[27] L. B. Okun, U. F. N., *89*, 603/1966.

[28] M. Lévy, M. Nauenberg, „Phys. Lett.", *12*, 155/1964.

[29] G. B. Cvijanovich şi al., „Phys. Rev. Lett.", *14*, 117/1965.

[30] W. L. Fitch şi al., „Phys. Rev. Lett.", *15*, 73/1965.

O altă variantă interesantă de interpretare a aparentei violări CP în care se menține ideea conservării CP a fost propusă de Bell, Perring[31] și, independent de ei, de Bernstein, Cabibbo și Lee[32]. După acești fizicieni aparenta neconservare CP este produsă de un cîmp exterior galactic cu rază de acțiune foarte mare (asemănător cu cîmpul electromagnetic) care, datorită hipersarcinii diferite a lui K^0 ($Y = -1$) și $\widetilde{K}^0$ ($Y = -1$), ar acționa în mod diferit asupra lor. În acest „hiper-cîmp" al nucleonilor din Galaxia noastră, mezonii K^0 și $\widetilde{K}^0$ ar poseda energie potențială egală în valoare absolută, dar de sens opus. După noile experiențe efectuate însă, la sfîrșitul anului 1965 și la începutul anului 1966 la Brookhaven, Bristol și la CERN, se pare că posibilitatea existenței unui asemenea „hipercîmp" galactic vectorial, care ar putea cauza o violare a parității combinate, este puțin probabilă.

În ipotezele analizate mai sus, punctul de plecare a fost valabilitatea principiului conservării parității combinate CP. Să prezentăm în continuare cîteva încercări de interpretare a efectului Cronin-Fitch, în care se presupune că existența dezintegrării dipionice a mezonului K_2^0 trebuie considerată ca o *violare reală a invarianței CP*.

Mai întîi să observăm o consecință de mare importanță principială a neconservării reale a parității combinate CP. Admițînd invarianța relativistă din teorema CPT a lui Schwinger-Lüders-Pauli (CPT = const.), rezultă că neconservarea parității combinate CP atrage după sine și neconservarea parității temporale T. Deci violarea invarianței CP înseamnă că simetria legilor naturii față de oglindirea temporală nu se mai păstrează, cu alte cuvinte, procesele fundamentale la scara microscopică nu mai sînt reversibile în timp[33].

În legătură cu dezintegrarea dipionică a lui K, se poate menționa o altă consecință interesantă a teoremei CPT, conform căreia masa particulei este egală cu cea a antiparticulei corespunzătoare (în cazul nostru $m_{K^0} \equiv m_{\widetilde{K}^0}$.) Astfel, procesul de regenerare $K_2^0 \to K_1^0$, care, probabil, duce la dezintegrarea lui $K_2^0 \to \pi^+ + \pi^-$, nu poate fi determinat de diferența de masă dintre K^0 și $\widetilde{K}^0$, deoarece aceasta ar înseamna o violare a teoremei CPT. Dar dezintegrarea dipionică a lui K_2^0 poate fi produsă de o transformare $K^0 \leftrightarrow \widetilde{K}^0$ [34]. În această transformare însă, în afară de o neconservare a parității combinate CP, mai are loc și o neconservare a hipersarcinii Y :

$$K^0 \to \widetilde{K}^0$$

$$Y = +1 \qquad Y = -1 \qquad \Delta Y = 2$$

În legătură cu legea de conservare a hipersarcinii, menționăm aici că ea (Y) se conservă în interacțiunile tari, electromagnetice și gravitaționale, iar în interacțiunile slabe, variația hipersarcinii $\Delta Y = 1$.

---

[31] I. S. Bell, J. K. Perring, „Phys. Rev. Lett.", *13*, 348/1964.

[32] J. Bernstein, N. Cabibbo, T. D. Lee, „Phys. Lett.", *12*, 146/1964.

[33] În legătură cu caracterul ireversibil al timpului în conexiune cu violarea CP la dezintegrările lui K_2^0, considerații foarte interesante se pot găsi în lucrarea lui Y. 'Ne'eman „The Arrows of Time" Tel Aviv University, preprint, TAUP-42-68 (1968).

[34] Marx G. Fiz. Szemle, *16*, 33/1966.

Avînd în vedere cele de mai sus, fizicienii J. Prentki şi M. Veltman[35] de la CERN, în primăvara anului 1965, au emis o nouă ipoteză cutezătoare : interacţiunea care produce dezintegrarea dipionică a lui K_2^0 nu violează legea de conservare a hipersarcinii Y. Dacă este aşa, transformarea $K^0 \rightarrow \widetilde{K}^0$ nu este un proces direct, ci ea se poate imagina ca un proces în trei trepte. Prima treaptă ar fi „a cincea interacţiune'' cu o neconservare CP şi celelalte două trepte două interacţiuni slabe, necesare pentru *producerea variaţiei hipersarcinii* $\Delta Y = 2$. Probabilitatea de tranziţie a acestui triplu proces este formată din produsul celor trei probabilităţi parţiale. Avînd în vedere însă faptul că produsul celor două probabilităţi corespunzătoare interacţiunilor slabe este foarte mic, contribuţia „celei de-a cincea interacţiuni'' trebuie considerată, din acest motiv, suficient de puternică. În acest mod a ajuns Prentki la concluzia că interacţiunea care produce neconservarea CP este, poate, mai intensă chiar decît interacţiunile electromagnetice, dar manifestarea ei cu mare probabilitate prin dezintegrarea $K_2^0 \rightarrow \pi^+ + \pi^-$ este împiedicată de cele două interacţiuni slabe asociate.

Dar cum se poate interpreta o neconservare CP la interacţiuni tari ? În nici un caz ca o neconservare P, deoarece în favoarea conservării exacte a parităţii spaţiale la interacţiuni tari există suficiente dovezi experimentale, în special în domeniul spectroscopiei nucleare. Aşadar, o neconservare tare CP înseamnă, în acest fel, *o violare a simetriei de sarcină C la interacţiuni tari*. Conform teoremei CPT, aceasta atrage după sine şi o *neconservare a parităţii temporale*, adică *o asimetrie a interacţiunilor tari faţă de oglindirea temporală*. Acest rezultat este de-a dreptul surprinzător, deoarece cunoştinţele noastre de pînă acum, printr-o serie de date experimentale din fizica nucleară, păreau să confirme atît simetria de sarcină C, cît şi simetria temporală T la interacţiuni tari.

Avînd în vedere acestea, în primăvara anului 1965, Prentki a revăzut dovezile experimentale existente în favoarea conservării parităţii de sarcină C, cît şi pe cele temporale T şi a ajuns la concluzia că în electrodinamica electronului şi fotonului şi în toate interacţiunile nucleare la energii mici şi mijlocii nu se poate observa nici o manifestare a violării simetriei C şi T. Acest lucru însă nu mai este valabil în domeniul fizicii energiilor mari, în special la reacţiile de generare ale particulelor stranii şi la formarea şi dezintegrarea unui mare număr de rezonanţe. La aceste interacţiuni ar putea exista multe reacţii care să fie interzise de legea conservării parităţii de sarcină. În cazul cînd asemenea procese totuşi ar avea loc, simpla lor apariţie ar putea deja constitui violarea simetriei C, adică existenţa asimetriei de sarcină.

Un alt mijloc prin care ar fi posibilă punerea în evidenţă a unei eventuale asimetrii de sarcină la interacţiuni tari ar fi urmărirea unor procese în care o stare iniţială neutră cu simetrie de sarcină ($C = +1$) se dezintegrează în particule încărcate şi în această stare finală particulele încărcate pozitiv şi negativ apar în mod asimetric. De exemplu, o asemenea reacţie ar fi dezintegrarea următoare :

$$\eta^0 \rightarrow \pi^+ + \pi^- + \pi^0. \tag{8}$$

Dacă în acest proces numărul de cazuri cînd energia mezonilor pozitivi ($E_{\pi+}$) este mai mare decît energia pionilor negativi ($E_{\pi-}$), ($E_{\pi+} > E_{\pi-}$)

[35] J. Prentki, M. Veltman, „Phys. Lett.'', *15*, 88/1965.

ar fi diferit de numărul corespunzător de cazuri cînd $E_{\pi^+} < E_{\pi^-}$, atunci acest lucru ar putea constitui o evidentă violare a simetriei de sarcină.

Din păcate, toate procesele asemănătoare care ar putea servi ca dovezi experimentale în favoarea ipotezei lui Prentki şi Veltman, a violării simetriei de sarcină la interacţiuni tari sînt foarte rare şi se pot produce destul de greu experimental. Pentru eliminarea erorilor statistice inerente, cît şi a efectelor de fond care pot interveni, este necesară prelucrarea multor zeci şi sute de mii de date de observaţie. Dar, actualmente, numai în cîteva locuri din lume se pot efectua asemenea experienţe.

Înainte de a trece la prezentarea situaţiei actuale în ceea ce priveşte lucrările experimentale, amintim că, relativ la originea asimetriei de sarcină, analog cu ipoteza lui Prentki şi Veltman, au mai fost propuse şi alte soluţii. Astfel, T. D. Lee împreună cu J. Bernstein şi G. Feinberg[36] au făcut, recent, o propunere de-a dreptul uluitoare : asimetria de sarcină nu este produsă de interacţiunea nucleară ca în ipoteza lui Prentki şi Veltman, ci de *interacţiunea electromagnetică*. Caracterul consternant al acestei ipoteze constă în primul rînd în faptul că ea contravine esenţei însăşi a electrodinamicii, care rezidă în simetria ei de sarcină, în echivalenţa între sarcinile pozitive şi cele negative. Dar T. D. Lee şi colaboratorii, printr-o analiză de maestru, au arătat că simetria de sarcină este într-adevăr pe deplin respectată în domeniul interacţiunilor electromagnetice obişnuite, adică la procese care au loc între particule cu spinul $\frac{1}{2}$ (de exemplu electron pozitron) şi cîmpul electromagnetic. Cu totul alta este situaţia la particule cu spin mai mare decît $\frac{1}{2}$. După Lee şi al., interacţiunea acestor particule cu cîmpul electromagnetic poate produce interacţiuni electromagnetice de tipuri diferite, care pot duce la violarea simetriei de sarcină. Efectul de neconservare C s-ar putea manifesta cel mai puternic la fenomenele electromagnetice în care participă particule cu spin 1, 3/2, 5/2 etc.

Pe lîngă ipotezele lui Prentki şi Veltman şi ale lui T. D. Lee şi colaboratorii, amintite mai sus, există, natural, şi o a treia alternativă [37], după care asimetria de sarcină să fie o consecinţă a interacţiunilor slabe. Mai mult, nu poate fi exclusă complet nici presupunerea că violarea simetriei de sarcină (de fapt a simetriei de particulă-antiparticulă) să fie produsă de o interacţiune necunoscută pînă acum, care ar avea o constantă de cuplaj mult mai mică decît interacţiunile gravitaţionale. Dacă ar fi într-adevăr aşa şi dacă neconservarea parităţii CP a dezintegrării $K_2^0 \to \pi^+ + \pi^-$ ar fi o primă manifestare a unor noi fenomene ale naturii, legate de interacţiunile ultraslabe, atunci, din punctul de vedere al perspectivelor experimentale, situaţia ar fi destul de tristă. În acest caz n-ar fi vorba de lărgirea metodelor experimentale, ci de *inaugurarea unui capitol complet nou, necunoscut pînă acum*, în care, datorită ordinii de mărime extraordinar de mici a fenomenelor observate, obţinerea oricăror informaţii şi date experimentale noi ar putea ridica, cel puţin în următorii cîţiva ani, greutăţi de neîntrecut.

În primul rînd, din acest motiv, fizicienii din întreaga lume s-au orientat mai mult spre primele două ipoteze, din cadrul cărora au fost propuse şi analizate o serie de procese care păreau observabile din punct de vedere experimental.

---

[36] J. Bernstein, G. Feinberg, T. D. Lee, „Phys. Rev.", *139*, B 1 650/1965.
[37] Vezi, de exemplu, „Phys. Rev. Lett.", *13*, 286/1964.

Începînd cu anul 1965, în marile laboratoare din lume s-au început experienţele legate de observarea asimetriei de sarcină la interacţiuni nucleare şi la cele electromagnetice. Au fost analizate foarte multe reacţii nucleare de energii mari. Multe experienţe sînt în curs de efectuare, iar altele în perspectivă de realizare. Trebuie să spunem, de la început, că *rezultate definitive în problema asimetriei de sarcină încă nu au fost obţinute*. Totuşi o serie de experienţe recente (1966 şi 1967)[38], legate de dezintegrarea mezonului η^0 în trei pioni şi altele, par să indice un rezultat destul de interesant, şi anume faptul că asimetria de particulă-antiparticulă ar fi o proprietate caracteristică interacţiunii intermediare (semitari). În favoarea asimetriei de sarcină par a fi şi noile rezultate experimentale obţinute de grupurile conduse de Steinberger şi Schwartz [24] la dezintegrările leptonice ale lui K_2^0 ($K_2^0 \to \pi^{\mp} + l^{\pm} + \nu$, unde $l^{\pm} = e^{\pm}, \mu^{\pm}$) [39].

Pentru clarificarea definitivă a problemei asimetriei de sarcină însă, este necesar să se efectueze încă multe experienţe, considerînd procese diferite. Multe din experienţele referitoare la această problemă sînt în curs de efectuare.

Este interesant de amintit şi experienţele[10] care sînt întreprinse şi proiectate în vederea stabilirii existenţei momentului electric dipolar al neutronului. Este cunoscut [41] că între neconservarea CP şi existenţa momentului electric dipolar al neutronului este o strînsă legătură. Şi anume, dacă neutronul ar poseda un moment electric de dipol, atunci simetria CP ar fi violată. Datele experimentale actuale [42] arată că valoarea momentului electric este extrem de mică (în jur de 10^{-22} e. cm). Deci concluzii definitive încă nu se pot trage.

Relativ la asimetria de sarcină, experienţele viitoare poate vor confirma sau infirma concluziile care par astăzi să se contureze. Un lucru este sigur : lucrările experimentale şi teoretice legate de dezintegrarea dipionică a mezonului K_2^0 au dezvăluit o asimetrie latentă între sarcini pozitive şi negative, între particule şi antiparticule, între materie şi antimaterie. Dar să nu uităm că întotdeauna problemele nerezolvate sînt acelea care contribuie, în primul rînd, la mersul înainte al ştiinţelor.

Am urmărit pe paginile de mai sus problemele simetriei CP, ale legii de conservare a parităţii combinate şi alte chestiuni conexe. Din această analiză se pare că legea de conservare a parităţii combinate dintr-o lege exactă de conservare se transformă într-una aproximativă, nemaiavînd valabilitatea universală, aşa cum se credea în 1957—1958, cînd ea a fost formulată cu scopul de „a restabili" simetria spaţială violată a fenomenelor naturii în domeniul interacţiunilor slabe. Acest lucru însă în nici un caz nu înseamnă că ea îşi pierde caracterul său de lege, de adevăr obiectiv. Dimpotrivă, legea conservării parităţii combinate rămîne pe mai departe o lege a naturii, o *lege de conservare dinamică*, care este caracteristică procesului

[38] V. L. Fitch, *CP Violation*, Berkeley, California, 1967.

[39] Idem, *Charge Asymmetries*, „Com. on Nucl. and Particle Phys.", *2*, 6/1968.

[40] Miller, Dress, Ramsey, „Phys. Rev. Lett.", *19*, 381/1967 ; Schull, Nathans, „Phys. Rev. Lett.", *19*, 384/1967.

[41] V. L. Fitch, *The Electric Dipol Moment of the Neutron*, „Comm. on Nucl. and Particle Phys.", *1*, 151/1967.

[42] Miller, Dress, Ramsey, ibidem.

considerat şi *exprimă proprietăţile obiective* ale unei forme de interacţiune ale particulelor elementare. Noile descoperiri studiate mai sus relativ la dezintegrările dipionice ale lui K_2^0, în care se pare că este violată simetria combinată CP a naturii, şi celelalte experienţe referitoare la asimetrie de particulă-antiparticulă nu fac altceva decît să stabilească mai precis condiţiile de valabilitate şi de aplicare ale acestei legi şi contribuind astfel la cunoaşterea mai profundă şi mai multilaterală a fenomenelor şi legităţilor unei lumi curioase, pline de surprize, aceea a particulelor elementare.

COMUNICĂRI

SISTEMUL CATEGORIILOR ESTETICE ŞI CONSECINŢELE METODOLOGICE CARE DECURG DIN ACEST SISTEM

DE

MARCEL BREAZU

Dacă îşi respectă statutul de *ştiinţă*, estetica nu poate să nu opereze cu categorii. Dar, dacă ţinem seama că zona cea mai consistentă a teritoriului ei de investigaţie — faptul artistic — este populată cu *unicate*, depistarea unor trăsături de largă generalitate, care să poată fi decantate în recipientul unor categorii, devine o ocupaţie deosebit de dificilă.

Privesc plafonul Capelei Sixtine, şi sensibilitatea mea intră într-o vibraţie de amplitudine imensă. Mă copleşeşte şi mă înalţă totodată grandoarea frescei lui Michel Angelo, cu nimic asemănătoare, *unicat* indubitabil. Dar iată, — în altă epocă şi în altă artă — încerc o emoţie asemănătoare în momentul cînd Paul Scofield, în rolul *Regelui Lear*, intră în scenă, purtînd pe braţe trupul Cordeliei, şi cînd gestica, mimica, glasul lui, care devine totodată melopee şi tunet de revoltă, valorizează, în rezonanţă modernă, textul lui Shakespeare, în concordanţă deplină cu ansamblul scenografic şi cu ţinuta regizorală a spectacolului lui Peter Brook. Şi aici *unicatul* e neîndoielnic. Estetica spune însă că în ambele cazuri — şi în altele de aceeaşi esenţă — am în faţă *sublimul*.

Dar, situîndu-mă acum într-un alt punct de vedere — , privesc tabloul lui Holbein, *Portretul lui Erasm* şi resimt, în ansamblul tratării artistice, seninătatea şi rectitudinea interioară, fără contorsiuni şi tumulturi emoţionale — aşa cum se întîmplă şi la audiţia unei piese de Mozart, să zicem *Concertul pentru pian în la major* (K. V. 488). Estetica vorbeşte, în legătură cu asemenea opere, despre clasicitatea lor, dar nu uită că pictorul şi muzicianul au creat unicate.

Dar, iar dintr-un unghi nou, mă pot preocupa de modul în care sînt arhitecturate terţinele din *Infernul* lui Dante sau de ordinea succesiunii evenimentelor care declanşează rîsul într-o secvenţă din *Timpuri noi* a lui Chaplin, de asociaţiile substitutive, metaforice, din *Nada Florilor* a lui Sadoveanu sau de paradigmele semnificative din *Cîntare Omului* a lui Ar-

Rev. filoz., **16**, 3, p. 353—357, Bucureşti, 1969

ghezi. În asemenea cercetare, estetica vorbește despre *structura* operei, dar păstrează mereu conștiința faptului că operează pe *unicate*.

Se pot deci stabili trăsături comune, care pot fi urmărite pînă la *esența* unicatelor artistice. Acestea se vor constitui în categoriile ce urmează să alcătuiască *trama metodologică* în cercetarea estetică, în stabilirea valorii estetice complexe a „obiectelor" cercetate.

Am încercat, în exemplele selectate mai sus, să întredeschid o perspectivă asupra *clasificării* acestor categorii. Prin exemplele prime am intenționat să las să se întrevadă existența unor *categorii* sub care se subsumează *trăsături ale naturii realităților estetice* : sublimul, frumosul, tragicul, comicul, ca și altele dintr-un același grup (variante ale acestor patru enumerate sau și de altă factură). Prin exemplele următoare am vrut să indic existența unor *categorii* sub care se subsumează trăsături ale *dezvoltării istorice a modalităților de creație artistică* : „primitivismul", clasicul, barocul (termeni luați în accepțiile lor categoriale, cum fac Wolfflin sau Călinescu, și nu ca denumiri de curente, deci care pot fi urmărite de-a lungul evoluției artei în cursul diferitelor epoci istorice). În sfîrșit, în al treilea grup de exemple am urmărit existența categoriilor sub care se subsumează *structurile* operei de artă, *relațiile sistematice* între elemente, care organizează compoziția artistică : formă și conținut artistic, expresivitate și reprezentare, mesaj artistic și „prezență " estetică, „figuri" stilistice, tropi, procedee artistice.

Această clasificare în trei grupe a categoriilor estetice nu trebuie însă rigidificată. Vom întîlni în cercetarea estetică și categorii care se află la intersecția grupelor, ca, de pildă, *stilul*, situat, în propunerea prezentă de clasificare, la intersecția grupei a doua cu a treia.

Întrebarea majoră pe care sîntem datori să ne-o punem în legătură cu problema categoriilor estetice este : la ce bun să le studiem ? Se știe că mulți esteticieni — și nu dintre cei mai puțin prestigioși — s-au îndoit de importanța problemei acesteia. E suficient să amintesc de numele lui Benedetto Croce și al lui Tudor Vianu. Vianu acordă, în *Estetica* sa, problemei categoriilor doar cîteva pagini și aici afirmă răspicat că „așa-numitele categorii estetice . . . țin de conținutul eteronomic al operelor, dar nu de forma prelucrării lor estetice"[1], și conchide, în ultima frază a lucrării sale, că ceea ce este caracteristic fiecărei opere nu e „istovit" nicidecum de raportarea la anumite categorii și deci că „estetica generală le poate lăsa în afară de cercetarea sa"[2]. De altfel, problema categoriilor nici nu are o tradiție prea îndepărtată în istoria gîndirii estetice. Relativ recent, într-un număr al periodicului „Revue d'esthétique"[3], Anne Souriau, încercînd să-l depisteze pe inițiatorul cercetării problemei categoriilor estetice, nu reușește să ajungă, în Franța, decît pînă la Victor Basch (care folosește termenul în alternanță cu cel de „modificări" sau „forme" ale frumosului), iar în Germania pînă la Rosenkranz cu lucrarea sa despre „urît". În orice caz, nici în antichitate, la Aristotel sau Platon, nici în Renaștere, nici chiar la Kant sau la Hegel, problema categoriilor estetice nu este pusă explicit. De ce ne-

[1] T. Vianu, *Estetica*, vol. II, București, Edit. Fundațiilor, 1936, p. 200.

[2] *Ibidem*, p. 209. Asta nu-l împiedică pe Vianu, așa cum nu l-a împiedicat nici pe Croce, să folosească frecvent termenii categoriali estetici (frumos, tragic etc.). Dar care estetician sau critic de artă se poate dispensa de calificarea categorială a operelor analizate ?

[3] Anne Souriau, *Le problème des catégories esthétiques*, în „Revue d'esthètique", nr 3—4/1966.

am pune-o noi (o dată cu numeroşi esteticieni contemporani, printre care J. Vollkelt, I. Borev sau Etienne Souriau)?

Răspund: 1) pentru că aceste categorii estetice sînt o realitate şi 2) pentru că studiul lor ne poate da preţioase indicaţii metodologice în estetică, în critica artistică şi în istoria artelor.

Să încercăm să ne oprim puţin asupra ambelor răspunsuri. Faptul că, în ciuda caracterului de *unicat* al fiecărei lucrări, opera de artă are în esenţa ei trăsături care îi depăşesc fiinţa unică nu este negat nici de către detractorii categoriilor estetice. Am văzut însă că Vianu socotea că ele ţin de elementele eteronomice ale artei. Dacă ne referim la primul grup de categorii, acela pe care l-am numit „categorii sub care se subsumează trăsături ale naturii realităţilor estetice", atunci într-adevăr trebuie să observăm că frumosul, sublimul, tragicul, comicul, graţiosul, urîtul, monumentalul, absurdul, eroicul se regăsesc în structurile artistice, în opera conturată, pentru că aici se reflectă trăsături ale realităţii naturale, sociale, psihologice — exterioare şi anterioare creaţiei artistice. Mult dezbătuta problemă a caracterului *obiectiv* al categoriilor este astăzi în bună măsură clarificată, şi anume în măsura în care cădem de acord că problema caracterului obiectiv al valorilor se află pe drumul rezolvării, dacă considerăm valorile ca rezultînd din relaţia „Obiect" — „Subiect valorizator".

Vom constata, în acest caz, că *natura* poate fi sublimă sau frumoasă, că *actele* umane pot fi şi ele sublime, frumoase sau graţioase, dar şi tragice sau comice, eroice sau absurde, că *stările de spirit* umane pot avea, de asemenea, toate aceste trăsături. Dar realitatea extraartistică — naturală, socială sau psihologică — are asemenea trăsături estetice în măsura în care este privită în atitudine estetică de către subiectul social care o receptează, şi nu în atitudine pragmatică, etică, teoretică, politică sau religioasă. Categoriile estetice, cărora le putem subsuma realitatea extraartistică, au fiinţă pe planul axiologicului, şi nu al onticului — există numai în funcţie de perspectiva umană, şi nu anterior sau exterior acestei perspective, fiind însă condiţionate de prezenţa ontică a unor trăsături materiale indubitabile. Sublimul piscului Negoiul nu ar exista fără dimensiunile lui materiale şi fără raporturile materiale cu întreaga ambianţă naturală, dar fără prezenţa omului pe pămînt şi a capacităţii şi criteriilor lui de valorizare, Negoiul ar avea numai 2 544 de metri şi ar fi luminat de soare sau înconjurat de ceţuri, care se refac mereu şi se destramă, *dar nu ar fi sublim*. Caracterul „obiectiv" al sublimului, ca şi al celorlalte categorii estetice, rezidă *în constituirea obiectivă a criteriilor de valorizare în procesul vieţii sociale*. Această *obiectivitate* trebuie opusă *subiectivismului individual*, capricios, lipsit de criterii justificabile, dar ea nu se datoreşte existenţei pure a unui Obiect scos în afara prezenţei Subiectului social, valorizator. Întrucît însă nimeni nu se mai poate îndoi de existenţa reală şi de neînlăturat — deci imposibil de ignorat — a acestui raport Obiect-Subiect, nimeni nu se poate îndoi de existenţa acestor realităţi pe care le subsumăm categoriilor estetice, fie că ele există şi în afara operei de artă, fie că le găsim şi în realitatea extraartistică şi în artă.

Dar rămîn celelalte două grupe de categorii estetice: a realităţilor artistice, pe care le subsumăm *dezvoltării istorice* (diacronice) a modalităţilor de creaţie, şi a realităţilor care ţin de *structura* (sincronică) a operei

de artă. Putem oare să trecem peste existența lor în cadrul unei cercetări estetice care se dorește complexă și, pe cît posibil, exhaustivă?

Se poate oare neglija cercetarea apartenenței unei opere de artă la modalitățile *primitiviste*, *clasice* sau *baroce* de reflectare artistică? Dacă ne referim la arta greacă antică, arta unei orînduiri sclavagiste, nu apare oare evident în perioada timpurie a societății sclavagiste greceşti, în epoca denumită prearhaică sau geometrică, caracterul *primitivist*, ca, de pildă, la statuia lui Apollon din Thasos, de pe Acropole, aparținînd secolului VII î.e.n.? Acest primitivism a evoluat apoi către arta statuară *clasică* a secolelor VI—IV î.e.n., în capodoperele lui Fidias și Praxiteles, pentru a lăsa ulterior locul caracterului *baroc* (încă o dată în sensul pe care Wolfflin îl dă termenului) al sculpturii helenistice din epoca descompunerii orînduirii sclavagiste? O evoluție asemănătoare putem urmări în pictura Renașterii italiene de la *primitivismul* lui Fra-Angelico, prin *clasicitatea* lui Leonardo da Vinci, către *barocul* celei de-a doua jumătăți a lui cinquecento. Şi putem oare să nu vedem o evoluție de același tip în muzica germană a secolelor XVII—XIX de la „primitivismul" lui Buxtehude la *clasicismul* vienez și apoi la „barocul" romantismului lui Mendelsohn Bartholdy sau Liszt?

În ceea ce privește cea de-a treia grupă de categorii, prestigiul contemporan — meritat prin realizările lui, dacă evităm absolutizările — al structuralismului mă scutește de argumentarea necesității studiului imaginii artistice, al „figurilor" stilistice, al metaforei și al metonimiei (care nu sînt numai categorii ale creației literare).

Iată, prin urmare, că aceste *categorii estetice* sînt realități indubitabile și nu pot fi neglijate, dacă disciplina noastră — estetica — vrea să fie o știință, și nu o a doua creație artistică", pe marginea creațiilor, primare, ale artei propriu-zise.

Dar aceste categorii alcătuiesc oare un sistem articulat — și ce indicații metodologice poate sugera cunoașterea lor?

Problema existenței *sistemului*, ca atare, este complexă și ar trebui să o desfacem într-o altă mulțime de întrebări. Mă mulțumesc însă acum să constat că între categoriile primei grupe din clasificarea propusă există uneori relații de opoziție polară. Nu însă, după părerea mea, acolo unde se statornicise obiceiul de a le situa. Așa, de pildă, se opunea categoriei „frumos" categoria „urît", sau categoriei „comic"—categoria „tragic". Afirmațiile de acest tip se dovedesc facile. Iată că Raymond Polin, într-un articol din același număr din „Revue d'esthétique" dedicat problemei categoriilor estetice, dovedește cu ilustrări convingătoare că această categorie a „urîtului" nu ia naștere prin înlăturarea frumosului (absența frumosului — spune Polin — creează numai o situație nesemnificativă), ci prin prezența unor trăsături speciale. Nu se obține un obiect urît scoțîndu-i-se obiectului frumos caracterele lui estetice: armonia, proporția agreabilă etc., ci dînd creației „o încărcătură estetică pozitivă", adică trăsături specifice. „Urîtul spune Polin — este produsul unei invenții sui-generis, al unei construcții pozitive cu același titlu ca frumosul și fără raport de negație cu frumosul"[4].

[4] „Revue d'esthétique", nr. 3—4/1966, p. 260.

Tot așa, după părerea mea, comicul nu este opusul tragicului, ci al sublimului. Natura comicului rezidă în contrastul dintre o esență mizeră și o aparență cu pretenții de grandoare : prizăritul care pozează în voinicos. Natura sublimului, rezidă în contrastul dintre o esență densă, cu potențialități imense, și o aparență mai firavă : Prometeu care se opune mîniei lui Zeus ! Încă Jean-Paul Richter spunea, în legătură cu comicul romantic, că este „sublimul inversat" (*umgekehrte Erhabene*). În vreme ce sentimentul comicului reprezintă reacția umană împotriva perimatului și a neputinței, sentimentul sublimului este tocmai elogiul viitorului și al năzuinței înalte, al aspirațiilor umane care pot fi înfăptuite.

Am dat aceste două exemple pentru a arăta că există, cu certitudine, relații între categoriile estetice în interiorul fiecărei grupe (structura acestor relații urmează să facă obiectul unei alte cercetări). Cu atît mai mult există relații între grupele de categorii. Întrucît se conturează în raportul dintre Obiect și Subiect, ele au, cum s-a arătat nu o dată, un caracter evolutiv, suplu, un conținut istoricește determinat. E firesc deci ca fiecare dintre categoriile primei grupe să capete o altă configurație în funcție de etapa primitivistă, clasică sau barocă a unei anumite epoci istorice de evoluție artistică, în funcție de numeroasele coordonate sociale materiale (economice în ultimă analiză) și spirituale ale epocii respective. Și cu atît mai mult acele categorii vor căpăta diferite variante în funcție de *structurile* artistice care le vor reflecta. Sublimul devine în sculptură, în funcție de structurile plastice specifice, *monumental* ; comicul devine în grafică, în funcție de alte structuri plastice, grotesc caricatural ; frumosul devine în artele decorative „agreabil", iar în coregrafie „grațios" și așa mai departe.

Iată, prin urmare, că o importantă concluzie metodologică pentru cercetarea estetică și pentru critica-artistică este, după părerea mea, următoarea : pentru a nu amputa rezultatul cercetării de vreo trăsătură însemnată, este necesar să încercăm subsumarea operei de artă, *pe rînd și apoi sintetic*, tuturor celor trei grupe de categorii estetice. 1) Aparține esența ei oare frumosului, sublimului, tragicului, comicului sau vreuneia dintre variantele lor ? 2) Cărei modalități de creație, primitivistă clasică, barocă (și aici o cercetare specială trebuie să stabilească locul modalității realiste în funcție de această evoluție) îi corespunde opera, în funcție de coordonatele sociale care îi prezidează apariția ? 3) Și, în sfîrșit, care îi sînt *structurile artistice* specifice prin intermediul cărora celelalte elemente ale *esenței* ei devin limbaj artistic *semnificativ*, purtător de mesaj emoțional ?

Numai analizînd opera de artă *din toate aceste perspective*[5], putem realiza cunoașterea *imanenței* și a *transcendenței* ei sociale, condiții *sine-quanon* (cum am arătat într-o altă lucrare) a cunoașterii esenței ei, în spiritul esteticii marxiste.

[5] Această analiză nu trebuie să aibă caracterul schematic, procustian, pe care l-ar putea presupune clasificarea noastră, ci, păstrîndu-și prospețimea și supletea pentru fiecare caz în parte, să nu uite de necesitatea luării în considerare a complexității situării operei, așa cum, sper, rezultă ea din expunerea prezentă.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

TRADIȚIE, ORIGINALITATE, EVOLUȚIE ARTISTICĂ ÎN GÎNDIREA ESTETICĂ MAIORESCIANĂ

DE

D. MATEI

Contribuția lui Titu Maiorescu la determinarea valorilor estetice specifice literaturii populare a revenit constant, sub diferite aspecte, în sfera de preocupări ale criticii și istoriografiei literare. Dispunem, în această privință, de o bogată literatură și, nu mai puțin, de valoroase interpretări, dar nimeni nu va contesta existența unor spații albe și, de asemenea, necesitatea unor reveniri.

O problemă mai puțin tratată — după convingerea noastră — privește valoarea teoretică a acestor determinări. Într-un articol recent[1] se observa, întemeiat, că Titu Maiorescu a transformat folclorul și literatura pașoptistă — ca elemente ale tradiției — „în valori ale conștiinței estetice de sine a literaturii românești". Dar în ce fel a fost fundamentată din punct de vedere estetic această transformare? În ce constă valoarea concepției estetice pe care Titu Maiorescu a implicat-o în statuarea literaturii populare ca tradiție estetică a literaturii noastre culte? De ce și în ce sens atitudinea lui Titu Maiorescu față de folclor — cum remarca Tudor Vianu — a fost confirmată de viitor?

Fixîndu-ne deci direcțiile de cercetare, ar fi de notat, mai întîi, că Titu Maiorescu nu a formulat, în sens strict, o teorie asupra tradiției. Termenul circulă însă frecvent în textul maiorescian, deținînd semnificații și funcții complex și contradictoriu modelate. Se poate observa, în acest sens, că structura, notele particulare și funcțiile tradiției estetice fac obiectul paralel, în mod necesar implicat, al studiului *O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867*. Criticul supune analizei creația poetică românească, verificîndu-i „creșterea" din perspectiva unor „condițiuni materiale și ideale" neapărate, specifice și intrinseci poeziei ca poezie. Titu Maiorescu verifică, de fapt, gradul de aderență al unui fenomen

[1] Dumitru Bălăieț, *Elemente ale tradiției în formarea gîndirii estetice maioresciene*, în „Gazeta literară" din 15 februarie 1968.

Rev. filoz., 16, 3, p. 359—368, București, 1969

artistic individual la o formulă dată a conceptului de frumos. Studiul — pe terenul căruia ne menținem — pune în lumină, în ceea ce privește conceptul tradiției, o structură cu totul particulară, determinată de logica formulei filozofice și estetice maioresciene. Evident, orice concepție asupra tradiției semnalează, implicit sau explicit, principiul filozofic de la care emană, dar, în genere, principiul ca atare nu este însumat acesteia ca termen component. Cu alte cuvinte, trebuie să realizăm în permanență distincția dintre tradiția estetică — realitate dinamică, vie, mereu nouă și susceptibilă de înnoire, realitate care se caracterizează deci printr-o evoluție distinctă și independentă de orice „legi" și de orice teorie — și tradițiile gîndirii estetice care aparțin, prin excelență, activității de cunoaștere a esteticii. Se pare că Titu Maiorescu nu operează această distincție. De unde, pe de o parte, caracterul abstract și exterior al tradiției, iar pe de alta severitatea restrictivă a poeticii sale.

Frumosul, în concepția lui Maiorescu, definit ca „idee învălită și încorporată în formă sensibilă", reprezintă, după cum se știe, un produs de distilerie catartică. Frumosul — la Titu Maiorescu *principiu estetic* prin excelență — modelează creația, prescriindu-i „condițiuni materiale și ideale". (Considerînd că studiul se află la îndemîna cititorilor, nu le mai transcriem aici.) Dar formulîndu-și condițiile, Titu Maiorescu face în același timp lectura tradiției literare europene, pe care, considerînd-o în afara experienței ei în timp și spațiu, o organizează în sensul unui concept. Homer, Shakespeare, Racine, La Fontaine, Victor Hugo, Lenau, Schiller, Goethe, Alecsandri și Eminescu îi prilejuiesc criticului satisfacția confirmării, prin excelență, a idealului său estetic în ordinea frumosului.

„După ce am constatat că se află identitatea între poezie și între semnele caracteristice ale pasiunii și totodată că în poeziile cele rele eroarea provenea din ignorarea acestei identități, conchidem prin inducțiune ceea ce afirmasem apriori, că poezia cea adevărată nu este decît un simțămînt sau o pasiune, manifestate în formă estetică; de aici rezultă că tot ce este produs al reflexiei exclusive, politica, morala, teoriile științifice etc., nu intră în sfera poeziei ... Să nu uităm că în poeții cei mari, a căror chemare poetică este mai presus de contestare, în Corneille, Racine și Shakespeare, Goethe, nu se află nici un vers de politică sau de teorii serioase asupra științelor"[2].

Prin *inducțiune* deci, ideea identității dintre poezie și pasiune a devenit tradiție estetică; norma sensibilizării gîndirii obiectelor se bucură de sancțiunea covîrșitoarei tradiții care leagă pe Homer de Eminescu. Tradiția literară deține, prin urmare, în acest studiu, structura ideologică și funcțiile unor concepte elaborate de-a lungul gîndirii estetice europene de la Platon la Schopenhauer. Este însă incontestabil că Titu Maiorescu interpretează tradiția ca experiență artistică și realitate colectivă concretizată într-un sumum de „condițiuni materiale și ideale", respectiv de procedee artistice, reguli și norme, ceea ce corespunde unui adevăr unanim acceptat, dar încă de suprafață chiar pentru epoca lui Maiorescu. Această limită apare de îndată ce trecem la examinarea modului în care criticul consideră relațiile care se stabilesc între tradiția literară și creație. Demn de semnalat, în această ordine de idei, ni se pare faptul că, trecînd

[2] Titu Maiorescu, *Critice*, I, Minerva, 1908, p. 60.

la analiza poeziei românești de la 1867, criticul pune în evidență dificultățile și pericolele inerente mișcării de la sumumul de procedee, reguli și norme, la experiența artistică individuală și irepetabilă a creatorului de artă. Rezervele lui Maiorescu sînt, din acest punct de vedere, remarcabile : tradiția nu deține valori absolute și soluții universale ; un procedeu, o regulă dată creează numai puntea, numai posibilitatea frumosului poetic. „În genere — notează criticul —, regulile estetice au mai mult o valoare negativă : nu pot crea binele, dar indică răul și contribuiesc la evitarea lui"[3]. Și : „Scopul lor nu este și nu poate fi de a produce poeți ; niciodată estetica nu a creat frumosul, precum niciodată logica nu a creat adevărul"[4]. Dacă acest mod de a considera „regulile estetice", tradiția literară în genere, exclude *ab initio* rutina și academismul — respectînd talentul, libertatea și personalitatea poetului —, el rămîne, teoretic, subordonat unei viziuni mult simplificate asupra problemei în discuție, întrucît tradiția literară este raportată creației dintr-un unghi de vedere exterior. Dar spiritul clasicizant al poeticii maioresciene nu decurge atît din înțelegerea tradiției literare ca normă sau ca realitate exterioară creației, cît mai ales din *identificarea normelor creației cu normele principiilor și teoriilor estetice*. Funcția de model, a tradiției literare, așa cum o vede Maiorescu, se identifică, de fapt, cu funcția propriilor sale principii estetice. Reproșul și entuziasmul criticului în analiza poeziei și a prozei românești de la sfîrșitul secolului a XIX-lea provin din perspectiva principiilor estetice pe care Titu Maiorescu le credea strălucit glorificate de filonul cel mai puternic al tradițiilor literare europene. Acest fapt pune în lumină, după părerea noastră, motivul pentru care tradiția literară, așa cum apare în studiul citat, rămîne, prin structura ei ideologică, explicit subliniată, invariabil exterioară actului de creație artistică.

Această concluzie nu poate fi extinsă asupra ansamblului gîndirii estetice maioresciene, întrucît datele acesteia s-au constituit și dincolo de cadrul teoretic al studiului citat și, în bună măsură, prin depășirea acestui cadru. Captarea izvoarelor naționale, etice și estetice ale literaturii românești, determinarea personalității estetice și a originalității ei naționale în raport cu noul cadru european de cultură deplasează accentele analizei maioresciene asupra unei realități infinit mai complexe.

Din acest moment originalitatea criticului în ceea ce privește conceptul tradiției estetice apare cu deosebită pregnanță. Aplecîndu-se asupra literaturii noastre populare (romantismul deține aici un rol incontestabil, dar nu explică totul), Titu Maiorescu părăsește accepția conceptualizantă și abstractă a tradiției estetice, introducînd în interiorul ei principiul funcționalității. Considerăm de aceea că transformarea de către Titu Maiorescu a folclorului și literaturii pașoptiste, ca elemente ale tradiției, „în valori ale conștiinței estetice de sine a literaturii românești" nu ar fi fost posibilă în absența unei concepții teoretice adecvate asupra tradiției estetice. Înțelesurile pe care le specifica, în această privință, studiul amintit ar fi fost pe acest teren total inoperante. O „reformulare" a conceptului s-a impus cu atît mai mult cu cît Titu Maiorescu nu s-a limitat, în ceea ce privește folclorul, la declarații de principiu sau la iden-

[3] Titu Maiorescu, *op. cit.*, p. 43.

[4] *Ibidem*, p. 68.

tificarea comodă, în termeni metaforici, a virtuților spirituale și estetice implicate și cu atît mai puțin la o adeziune lipsită de acoperirea unei prospecțiuni îndeajuns de adîncite. Literatura populară, „tipar de sensibilitate estetică a unui popor", constituie, pentru Titu Maiorescu, expresia unei unități indestructibile de factori, un organism spiritual complex și dinamic. Calitatea estetică a poeziei populare nu poate fi înțeleasă în afara unității tuturor factorilor spirituali ai vieții populare — unitate în cadrul căreia sugestivitatea filozofică și etică, eticul și esteticul fuzionează, legitimîndu-se reciproc. Creația poetică nu se disociază aici de reflexie. Contemplativitatea și gustul unei „filozofii adînci" sînt calități pe care Titu Maiorescu le consideră tradiții de neprețuit. „Poezia populară exprimă — notează criticul — nu numai o simplă simțire lirică, ci, cum zice Alecsandri,... *o filozofie adîncă*" (subl. a.). „Simplitatea țărănească nu exclude frumusețea lirică, precum nu exclude energia epică, nici chiar conflictul dramatic"[5]. Aceste virtuți estetice, etice și filozofice realizează „compatibilitatea sentimentului naiv al poporului cu ideile cele mai înalte". De aceea, afirmă criticul, nu fără o justificată mîndrie patriotică, „tînăra literatură română a fost în stare să dea bătrînei Europe prilejul unei emoțiuni estetice din chiar izvorul cel mai curat al vieții sale populare"[6]. Forța spirituală a acestei vieți va anima „formele frumoase" și le va da strălucirea geniului. Criticul va considera, în acest sens, că poezia noastră cultă „n-are a face cu efeminarea scrierilor decadente, precum n-are a face cu vreo tradiție de regule înțepenite; ea este de-a dreptul izvorîtă din cîntecele populare"[7]. Dar folclorul, acest „tipar de sensibilitate estetică a unui popor", evidențiază structuri formale specifice. Dinamicitatea acestor structuri — idee extrem de prețioasă la Titu Maiorescu — determină „înălțarea" lor la un „cuprins mai înalt". Observațiile criticului asupra poeziei eminesciene sînt, în acest sens, edificatoare : „Poeziile lui încep ... alipindu-se de-a dreptul la forma populară, dar îi dau o nouă însuflețire și o fac purtătoare a unui cuprins mai înalt"[8]. „Din pătrunderea intimă a vechii limbi române, primind din limba populară elementul ei firesc și armonios", Eminescu „înalță rimele poeziei române peste acea formă obișnuită și deseori neîngrijită". Tot din „felul caracteristic al limbii românești", Eminescu creează „rime nouă, formate din împreunarea cu un cuvînt prescurtat", avînd și marile merit de a fi luat "unele cuvinte din cele mai familiare și prozaice" și de a le fi ridicat „la splendoarea unor rime surprinzătoare"[9].

Este suficient pentru a observa că Titu Maiorescu înțelege tradiția estetică — de astă dată — ca sistem de valori formale integrabile. Valorile formale specifice tradiției estetice populare, valorile ei stilistice și contenuitistice sînt implicate în componența altor tipuri de structuri poetice, fecundează alte spații spirituale — proces de natură să ridice aceste valori la „înnălțimea nouelor cugetări" și să le facă deci „purtătoare a unui cuprins mai înalt". În cazul lui Eminescu — cuprins filozofic de supremă elaborație. Universul poetic popular este, așadar, modelat în structuri poetice culte, elementele formale ale acestuia fuzionînd într-o

[5] Titu Maiorescu, *Critice*, III, București, Edit. Socec., p. 268.
[6] *Ibidem*, p. 22.
[7] Titu Maiorescu, *Critice*, III, p. 248.
[8] *Ibidem*, p. 113.
[9] *Ibidem*, p. 114.

nouă formă. *Ideea evoluției literare determinată de această înălțare a formelor* — fără a eșua în formalism — este clar exprimată. Din acest unghi de vedere, pozițiile lui Eugen Lovinescu și Duiliu Zamfirescu față de concepția maioresciană referitoare la literatura populară ca tradiție estetică a literaturii române se dovedesc a fi nefondate.

Eugen Lovinescu subliniază „nevoia criticului de a lega literatura de etnos, de pămînt, de aspirații" [10], dar „interesul lui mergea mai mult *din jos în sus* decît *din sus în jos*; la pătura pămîntului, de unde-și scoate copacul hrana, și nu la coroana înflorită din vîrful copacului" [11]. Această înțelegere este, după opinia lui Eugen Lovinescu, limitată: „Valoarea estetică și mai ales însemnătatea istorică a poeziei populare în procesul de dezvoltare al limbii și literaturii unui popor e în afară de orice discuție; ea rămîne în funcție de timp; mare la 1867, e mai mică la 1909 și-și continuă procesul de descreștere. Ea este, așadar, legată oriunde de începuturile culturii și literaturii" [12]. Concluzia lui Eugen Lovinescu îl nedreptățește profund pe Titu Maiorescu: „Poezia noastră a început, poate, din cîntecele populare; nu trebuie însă să rămînă acolo, la locul obîrșiei sale" [13].

În aceiași termeni se exprimă și Duiliu Zamfirescu:

„Cînd Dl. Maiorescu și oamenii de gust ai «Convorbirilor» au impus generației lor să se întoarcă la popor, au avut dreptate; dar ei au operat ca niște medici cu un bolnav, trimițîndu-l la munte să se lecuiască; omul însă, moleșit, nu-și putea petrece viața la o tîrlă; acum vrea să vină la oraș, vrea să lucreze, vrea să învețe, vrea să gîndească" [14]. Nu discutăm aici valoarea opiniilor expuse. Un lucru este însă cert: ideea maioresciană a permanenței literaturii populare ca tradiție estetică a literaturii române culte este golită de sensul ei cel mai fecund. Titu Maiorescu nu vede în literatura populară numai posibilitatea înviorării inspirației poetice și, exclusiv, un permanent izvor de motive, sănătate și vigurozitate. Titu Maiorescu nu prescrie rămînerea la obîrșie și nici nu închide creația poetică între strungile tîrlelor ciobănești. Meritul său constă în a fi făcut evidentă *necesitatea estetică a înălțării tradițiilor estetice populare la „cuprinsuri mai înalte"*. E drept că Titu Maiorescu nu specifică în ce cadru de sensibilitate să se desfășoare această înălțare. Dar dacă el nu a indicat simbolismul sau modernismul, nu înseamnă că *principiul înălțării formelor* își pierde valabilitatea și fecunditatea.

Implicațiile estetice pe care Titu Maiorescu le-a condensat în observațiile asupra poeziei eminesciene, și în special în afirmația că Eminescu a însuflețit forma populară, făcînd-o „purtătoare a unui cuprins mai înalt", ni se par mai vaste. Cu titlul de concluzie provizorie putem afirma, fără a forța textul, că Titu Maiorescu deschide, *în principiu*, perspectiva istorică a interacțiunii izvoarelor populare cu diversele tipuri de sensibilitate estetică, întrezărind astfel adeziunea elementelor formale specifice tradiției estetice populare la curente de gîndire artistică diverse.

---

[10] Eugen Lovinescu, *Titu Maiorescu*, vol. II, București, Edit. Fundației, 1940, p. 213.
[11] *Ibidem*, p. 301.
[12] *Ibidem*, p. 312.
[13] *Ibidem*, p. 313.
[14] După Eugen Lovinescu, *op. cit.*, 316.

Această deschidere de perspectivă nu include ideea istoricității formelor poetice, dar mișcarea și stabilirea unor raporturi în timp este implicată. *Principiul estetic al înălțării formelor* nu apare spontan în gîndirea maioresciană, ci este rezultatul unor serii de observații directe asupra interacțiunii dintre poezia populară și poezia cultă, concluzia firească a dezvoltării formei poetice populare în creația eminesciană în special. Raporturile stabilite în interiorul acestei interacțiuni au fost interpretate de Titu Maiorescu din perspectiva dinamicității formelor poetice populare. Ideea evoluției literaturii se asociază principiului mișcării interioare, dinamicității însăși a formelor artei. Conștiința estetică nu mai intervine din exterior, stabilind apriori căi de evoluție. Este un fapt că acest principiu (al înălțării formelor) a fost formulat la interferența literaturii populare cu *romantismul* eminescian, și nu în raport cu alte tipuri de sensibilitate estetică, dar nu vedem în aceasta un argument de natură să limiteze valoarea strălucitei intuiții maioresciene. Problema pe care și-a pus-o Eugen Lovinescu, întrebîndu-se ce atitudine ar fi avut Titu Maiorescu față de modernism, deschide jocul gratuit al ipotezelor. Este însă indiscutabil că valoarea literaturii populare a fost mare și la 1867, și la 1909, și, poate și mai mare în climatul spiritual „modernist", climat în care un Eugen Lovinescu și-a desfășurat atît de strălucit activitatea. Momentul Arghezi, Blaga, Barbu, Pillat, V. Voiculescu și mai aproape de noi Țuculescu, Ștefan Bănulescu atestă un hotărîtor ascendent teoretic al mentorului „Junimii" față de „elevul" său. Lovinescu, admirînd, în epoca sa, coroana înflorită din vîrful copacului — creația lui Blaga, Arghezi, Barbu — ,n-a putut echilibra esteticește nestingherit, din cauza unui tradiționalism greșit înțeles sau din cauza unui modernism exclusiv (nu e vorba numai de Lovinescu), eflorescența coroanei cu metamorfoza humelor de la rădăcina copacului. Pentru a deveni purtătoare a unui cuprins mai înalt, o formă poetică populară trece implicit printr-un proces de restructurare. Literatura populară, ca tradiție estetică a literaturii române culte, se transformă într-un nelimitat cîmp de invenție. Criticul a intuit acest proces, chiar dacă nu l-a cuprins într-o formulă. Ocupîndu-se de tradițiile versilibriste ale poeziei române, Vladimir Streinu [15] subliniază contribuția lui Heliade-Rădulescu și a lui Macedonski în special. După ce versul liber ne va fi venit din apus — precizează autorul citat —, sursa populară va fi adusă în prim plan. La Ion Barbu „versul liber românesc derivă, într-un caz cu totul personal, din metrica orală" (*op. cit.*, p. 252). Ceilalți poeți vor trece de la versul liber la versul popular. Principiul maioresciean al „înălțării formelor" pare să se verifice.

Respirația poetului în spațiul estetic tradițional, dar întotdeauna țintind spre ridicarea acestuia la o concepție mai întinsă — aceasta ni se pare a fi, la Titu Maiorescu, sensul ideii de permanență a literaturii populare ca tradiție estetică. Implicarea valorilor tradiționale în actul creației denunță definitiv reprezentarea rudimentară a tradiției estetice. Receptivitatea criticului față de semnificațiile estetice ale folclorului nu trebuie înțeleasă numai ca un indiciu al mobilității gîndirii estetice maioresciene sau numai ca un efect rodnic al contactului cu romantismul. Dincolo de afirmațiile, în aparență generale, în legătură cu însemnătatea estetică a literaturii populare, Titu Maiorescu a implicat idei estetice de o netăgă-

[15] Vladimir Streinu, *Versificația modernă*, București, Edit. pentru literatură, 1966.

duită valoare. Supraveghind evoluția literaturii române din epoca sa, criticul a așezat la izvoarele ei nu numai o inestimabilă tradiție estetică, dar i-a dat și un instrument teoretic remarcabil: conceptul tradiției estetice, căruia Maiorescu îi conferă, de astă dată, repet, *o nouă calitate și un nou sens*. Reținem, în această privință, cel puțin două idei: a) Creația nu reconstituie spiritul și nici litera tradiției. Limbajul tradiției își dezvăluie adîncimile (avem în vedere și expresivitatea estetică a limbii, asupra căreia Titu Maiorescu insistă în mod deosebit) numai dacă poetul care se revendică de la ea *propune percepției estetice o nouă formă* (studiul despre Eminescu și Goga). Acea „concepțiune mai întinsă" — țelul intim al poetului — nu poate fi exclusiv o construcție de epitete ornante, metafore și comparații. Titu Maiorescu n-a ajuns la concluzia că limbajul estetic al unei „concepțiuni mai întinse" și al unei „noi cugetări" presupune o nouă viziune asupra artei, asupra sensurilor și semnificațiilor ei, dar mi se pare evident că noua „concepțiune" nu poate fi redusă la expresia metaforică. Toate acestea sînt, de fapt, și motivele care impun, după opinia noastră, o reconsiderare a concepției maioresciene a originalității, concepție care ni se pare a fi cu mult mai complexă, necesitînd un examen mai atent și mai nuanțat decît au făcut-o studiile de pînă acum și, firește, intervenția de față. Concepția maioresciană a originalității reține din recuzita teoretică clasică ideea pasiunilor etern umane, deci ideea invariabilității obiectului de investigație poetică și, în consecință, *accepția originalității ca noutate a expresiei*[16]. Entuziasmul și grija pentru „sugestiunea formelor frumoase" se asociază în estetica maioresciană cu *prescripția* unor reguli, dar adesea în sensuri care „contrazic cel puțin în parte idealul clasic căruia Maiorescu credea că le poate subordona"[17]. Ideea pasiunilor etern umane, excelența expresiei ca obiectiv poetic fundamental, normalizarea sînt tot atîtea trăsături clasice care pot contribui la o corectă definire a conceptului maiorescian al originalității. Dar aceste poziții estetice nu se înscriu ca valori absolute. De aceea consemnarea lor rămîne încă insuficientă pentru încercarea de a cuprinde întreaga contribuție maioresciană cu privire la originalitate. Intrînd în alte zone de considerații și lărgindu-și sfera accepțiilor, concepția maioresciană a originalității va depăși, sensibil, locurile comune ale esteticii tradiționale. În aprecierea operelor lui Caragiale, de exemplu, Titu Maiorescu părăsește teoria pasiunilor etern umane și dezvoltă ideea originalității în sensul realismului, ca expresie a varietății tipologice și a culorii locale[18]. Această accepție a originalității nu anulează însă anistorismul criticului în considerarea raportului dintre artă și societate, dar indică, după cum observă Tudor Vianu, „presiunea naturalismului contemporan". Dacă Titu Maiorescu nu se va ridica împotriva poetului sau dramaturgului care se inspiră din realitatea contemporană, va aprecia totuși că opera acestuia, concepția estetică a creatorului de artă în general, scapă determinărilor sociale și spirituale specifice timpului său, din moment ce inspirația poetică se poate aplica unui subiect absent, cum ar fi, eventual, evocarea spiritului unei vechi civilizații. În răspunsul la discursul de recepție al poetului Naum[19]

[16] Vezi Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, București, „Minerva", 1908, p. 22.

[17] Tudor Vianu, *Studii de literatură*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1964, p. 144.

[18] Vezi Titu Maiorescu, *Critice*, vol. III, p. 42—43.

[19] *Ibidem*, p. 230.

la Academia Română, această confuzie este evidentă. Din faptul că fantezia poetică dispune de o mare mobilitate în timp și în spațiu nu rezultă anularea configurației și a coloraturii ei istorice.

Teoria romanului popular realizează — după cum s-a mai remarcat — un valoros punct de contact al gîndirii estetice maioresciene cu estetica realismului european. Acest fapt înlesnește criticului înțelegerea originalității în sensul cuprinderii în sfera artei a unor evenimente istorice excepționale, deci de asemenea într-un sens realist [20]. Pornind de asemenea de la estetica europeană a romanului popular — direcție de gîndire pe care Titu Maiorescu o urmează pînă la un punct — și de la apariția în cadrul literaturii române a unor creații care se înscriau în sensul aceluiași curent estetic „foarte sănătos", Titu Maiorescu însumează specificul național în categoria originalității. Originalitatea literaturii române și specificul ei național nu sînt pentru Titu Maiorescu „membra disjecta".

„Ceea ce a trebuit să placă străinilor în poezia lui Alecsandri, Bolintineanu, Eminescu și Şerbănescu și în novelele lui Slavici, Negruzzi și Gane — scrie Titu Maiorescu — este, pe lîngă măsura lor estetică, originalitatea lor națională. Toți autorii aceștia, părăsind oarba imitare a concepțiilor străine, s-au inspirat de viața proprie a poporului lor și ne-au înfățișat ceea ce este, ceea ce gîndește și ceea ce simte românul în partea cea mai aleasă a firii lui etnice. Acest element original al materiei, îmbrăcat în forma estetică a artei universale, a trebuit să încînte pe tot omul luminat și să atragă simpatica lui luare-aminte asupra poporului nostru. Căci orice individualitate de popor are valoarea ei absolută și îndată ce este exprimată în puternica formă a frumosului, întîmpină un răsunet de iubire în restul omenirii ca o parte integrantă a ei" [21].

Strălucita consonanță a acestei aprecieri cu aspirațiile literaturii române contemporane nu mai necesită alte dezvoltări. La capătul acestor observații ni se pare evident faptul că teoria maioresciană a originalității este mult mai flexibilă, întrunind criterii susceptibile de a da răspuns, în bună măsură, unor noi solicitări critice, întrucît Titu Maiorescu integrează concluziile considerării fenomenului artistic atît în planul expresiei formale, cît și în planul conținutului. Dar ce raporturi se stabilesc, bunăoară, între noutatea și originalitatea conținutului și, respectiv, noutatea și originalitatea formei? Pentru Titu Maiorescu, se știe, conținutul determină forma. Între conținut și formă se realizează o intimă complementaritate. Critica literară maioresciană reține însă străvechea distincție clasică, potrivit căreia nu orice conținut, oricît de original, este susceptibil de a îmbrăca o formă esteticește valabilă: originalitatea conținutului îmbracă în mod necesar forma corespunzătoare, dar această formă va dobîndi un *caracter estetic* numai întrucît și în măsura în care conținutul nu va prejudicia „înălțării impersonale". Conceptul maiorescian al originalității dezvăluie, prin introducerea acestei teze, o restricție clasicizantă.

Teza „ficțiunii ideale", a „înălțării impersonale" conduce la concluzia că „subiectul poate să fie luat din realitatea poporului, dar tra-

[20] *Ibidem*, p. 251.

[21] *Ibidem*, p. 18.

tarea nu poate să fie decît ideal artistică, fără nici o preocupare practică" [22].

Numeroase sublinieri s-au făcut în sensul că perfecțiunea formulei estetice maioresciene era oarecum lipsită de perspectivă. Observația afectează și problematica originalității. Construită în termenii esteticii clasice, teoria maioresciană a originalității nu permite o deschidere în direcția experiențelor artistice moderne, deși infiltrările realiste și romantice au conferit flexibilitate criticii literare maioresciene într-un moment în care o ecuație exclusiv clasică devenea anacronică. Ideile prilejuite de contactul cu estetica realismului european nu vor conduce la asocierea originalității cu realismul, cu toate că noua orientare îi apărea criticului ca fiind „foarte sănătoasă". De asemenea, abaterile în direcție romantică nu vor conduce la înțelegerea *subiectivității* ca sursă a originalității în artă, deși atenția criticului a fost reținută îndelung asupra poeziei eminesciene. Aceste observații nu vin în contradicție cu faptul că Titu Maiorescu a implicat, în principiu, adeziunea tradiției estetice populare la curente de gîndire estetică diverse. Dacă formula sa estetică și filozofică i-a fixat, în general, atitudinea în raport cu mișcarea poetică și cu experiențele artistice moderne, interacțiunea dintre tradiția estetică populară și creația poetică, în general, în sensul „înnălțării" formelor, scapă jurisdicției clasice. Pe acest teren Titu Maiorescu înaintează independent. Supunerea la convenție — în sens de principiu estetic — se prelungește și în analiza literaturii populare („țăranul, cînd face artă, nu face politică" etc.), dar norma clasică este aici doar *citată* din nevoia armonizării sistemului și de multe ori într-un context de idei care nu-i afectează substanța estetică. Din datele de care dispunem se poate prevedea distanța dintre atitudinea lui Titu Maiorescu față de estetica experiențelor poetice moderne și atitudinea față de poezia modernă, care-și extrage substanța din tradițiile literaturii populare. „Testamentul" arghezian, hotărît, nu i-ar fi displăcut criticului. Titu Maiorescu lasă să se întrevadă această atitudine și în modul de a considera *limba ca tradiție estetică, prin excelență, a literaturii române.*

„Condiția fundamentală a acestei ridicări a formei poetice — scrie criticul — era o mînuire perfectă a limbii materne, pentru ca ea să fie pregătită pentru o concepțiune mai întinsă și să poată crea din propria ei fire vestmîntul nouelor cugetări" [23]. Cercetînd originile cuvîntului, istoria limbii, poetul realizează determinări originale, îmbogățind-o și pregătind-o, totodată, pentru noi „concepțiuni". Acțiunea eminesciană de „a turna în formă nouă limba veche și-nțeleaptă" a realizat, în concepția lui Titu Maiorescu, acea mișcare de valori care a făcut posibil progresul estetic în literatura română. „Partea lirică a vieții poporului a fost cea mai roditoare în dezvoltarea ulterioară a literaturii noastre culte, îndeosebi pentru Eminescu și, prin mijlocirea lui, pentru urmașii săi" [24].

Eugen Lovinescu, într-un alt climat spiritual, atașat unei alte concepții asupra experienței artistice, asociază originalitatea ideii de progres estetic. El va considera că adevăratul progres al artei „nu se poate dez-

---

[22] Titu Maiorescu, *Critice*, III, p. 209.
[23] Titu Maiorescu, *Critice*, III, p. 113.
[24] *Ibidem*, p. 267.

volta decît în sensul originalității și specificității și, mai ales, al contemporaneității". Aluzia la actualitatea experiențelor artistice în sens modern este aici evidentă. În problema originalității, criticul „Zburătorului" se detașează în multe privințe de părintele său spiritual și în sensul că, spre deosebire de acesta, originalitatea artistică reflectă schimbări de esență în gîndirea estetică.

Din considerațiile lui Titu Maiorescu asupra tradițiilor estetice specifice literaturii noastre populare și, de asemenea, din observațiile sale asupra originalității rezultă că gîndirii estetice maioresciene nu-i era străină ideea progresului estetic. În prefața la ediția din 1892 a *Criticelor*, referindu-se la studiul din 1867 și la evoluția poeziei române, Titu Maiorescu remarca : „Unele din ele au *înălțat limba, forma și ideea poeziei române* cu mult peste treapta de la 1866. Cercetarea noastră critică de acum 25 de ani rămîne doar numai un indicator pentru distanța străbătută pe calea evoluțiunii de progres".

Într-o altă ordine de idei consemnăm faptul că Titu Maiorescu include, cu titlul de valori tradiționale ale literaturii române, atitudinea scriitorilor și artiștilor față de problemele vieții spirituale și sociale ale națiunii. Iată ce scrie Maiorescu despre Vasile Alecsandri : „În Alecsandri vibrează toată inima, toată mișcarea compatrioților săi, cîtă s-a putut întrupa într-o formă poetică în starea relativă a poporului nostru de astăzi. Farmecul limbei române în poezia populară — *el* ni l-a deschis ; iubirea omenească și dorul de patrie în limitele celor mai mulți dintre noi — *el* le-a întrupat ; frumusețea proprie a pămîntului nostru natal și a aerului nostru — *el* a descris-o (...). Cînd societatea mai cultă a putut avea un teatru în Iași și București — *el* a răspuns la acea dorință, scriindu-i comedii și drame ; cînd a fost chemat poporul să-și jertfească viața în războiul din urmă — *el* singur a încălzit ostașii noștri cu raza poeziei". Istoria literaturii române confirmă în chip strălucit aceste profunde înțelesuri.

În încheierea observațiilor noastre notăm că problematica maioresciană cu privire la tradiția estetică, la originalitate și la evoluția artistică înmănunchează idei de extremă însemnătate în istoria gîndirii estetice românești. Aceste idei, asociind personalități proeminente, de diverse orientări și în diverse domenii ale artei, se vor înscrie de aci înainte ca o permanență a acestei istorii. Sfera contribuțiilor s-a lărgit astfel continuu fie în cadrul dezbaterilor asupra specificului național sau asupra raporturilor dintre tradiție și inovație, fie în explicitarea relațiilor dintre literatura națională și literatura universală. Momentul estetic maiorescian stabilește, în acest sens, o valoroasă tradiție în istoria gîndirii estetice românești.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

ORIZONTUL UMAN

— Pseudointerviu cu Socrate —

DE

M. DEZNAN

Motto: „Ché se io — disse il Nolano — non rido per le vostre fantasie, né voi dovete per le mie sentenze"

(SECVENȚA I)

BADEA COSTACHE: Pe aici, tovarășe inginer, în căsuța aceea retrasă. Vizita noastră cade-n ceas cu noroc, îl vedeți? coboară prispa în curte... Prietenii lui de aici, profesorii, îi spun „metafizicianul" și „Socrate". Fiindcă își face veacul singur între două rînduri de pereți...

INGINERUL: Cum adică, bade Costache, între două rînduri de pereți? N-am înțeles... Ai vrut probabil să spui între patru pereți?

BADEA C.: A... Nu... Potriveam și eu cuvintele așa, în chip de șagă. Pe lîngă pereții de zid, el și-a ridicat alții, de cărți, niște rafturi mari, pînă sus... Bună ziua, domnule profesor! Iacă, venirăm la D-voastră în vizită. Do...Tovarășul inginer dorește să vă vadă, să discute cu D-voastră o problemă.

FILOZOFUL: Fiți bine veniți! Îmi faceți deosebită plăcere și onoare. Poftiți în curte și luați loc. Colea pe jilțuri... Eu, precum vedeți, tocmai coboram să pun nițică apă acestui pițigoi în colivie. Micul meu Euris pare azi tare guraliv și neastîmpărat. Pesemne din cauza timpului frumos.

ING.: Nu știu dacă bănuiți în ce scop vă deranjez, domnule profesor. Mă pasionează mult fenomenul O. Z. N. — „farfuriile zburătoare" — și am auzit că și D-voastră ați fi observat una, într-o seară, cînd contemplați cerul înstelat...

FIL.: Așadar, la ordinea zilei „farfuriile", „fenomenul O. Z. N.' ... Mda, mda... Problemă nouă, serioasă... Eu, ca să fiu drept, în

Rev. filoz., **16**, *3*, p. 369—381, București, 1969

una din seri am zărit trecînd pe boltă ceva, poate o „farfurie", însă nu pot afirma că am observat-o. Observarea este funcţia dumneavoastră, a inginerilor şi naturaliştilor, slujitorii în cetatea ştiinţei... Noi, ceştialalţi, ţăranii şi... filozofii, vedem, sau cel mult privim. Şi ne întrebăm.

BADEA C.: Asta cam aşa-i, are dreptate domnul profesor...

ING.: Constat că interviul nostru începe promiţător, cu subtilităţi lingvistice şi cu ironii... Inginerii, naturaliştii, cetatea ştiinţei... Poveste veche, domnule profesor. Ce să facem însă! Fiecare se-nchină la zeii cetăţii şi ai credinţei sale şi se simte lezat cînd altcineva îi ia în rîs. În care privinţă istoria ne relatează cazuri memorabile, pline de învăţăminte.

FIL.: Desigur, desigur, domnule inginer. Nu e nici înţelept şi nici recomandabil să desconsideri credinţe care dau sens şi orizont superior slujitorilor unei cetăţi sau unui for. Adevărul care pătrunde în lume gol, fără mantia cuviincioasă a înţelepciunii, riscă să fie gonit cu pietre sau pus cu forţa în odăjdiile Codului penal. A fi civilizat înseamnă astăzi, printre altele, control al cuvintelor şi respect reciproc... Ce atitudine să ia însă, domnule inginer, iubitorul de înţelepciune şi adevăr cînd constată că preaslăvitul zeu nu-i decît un idol, idol al tribului şi forului, purtat cu şi fără mini-mantia înţelepciunii prin piaţa publicităţii? Nu este el în drept să se întrebe cum şi pe ce temeiuri idolul şi-a cîştigat acel rang şi acel privilegiu? Aluzia mea, domnule inginer, dacă o socotiţi ironie, are drept ţintă idolii cetăţii, nicidecum zeii. Cît priveşte „subtilităţile lingvistice", veţi trebui desigur să recunoaşteţi şi D-voastră că între *a vedea* şi *a observa* este o deosebire nu tocmai neînsemnată ...pentru ştiinţă. Vederea ne dă uneori şi vedenii, halucinaţii, iluzii, observarea e apanajul gîndirii cercetătoare, centrată pe obiect. Un oaspete obişnuit te vede, te priveşte, un spion te observă, te iscodeşte. Cel care vede *primeşte* pasiv ceva, într-o anume stare sufletească, cel care observă caută *să pună stăpînire*, să apuce obiectul, să-l pipăie cu toate simţurile şi mijloacele lui, naturale şi artificiale. Omul de ştiinţă dispune astăzi de multe asemenea mijloace. Observaţia şi perfecţionarea ei, cercetarea, sînt metode proprii ştiinţei. Şi din acest punct de vedere — dacă doriţi, personal — găsesc că modul cum publicitatea şi unii oameni de ştiinţă tratează „fenomenul O. Z. N." nu prea excelează în rigurozitate ştiinţifică. În cazul lor, al „farfuriilor", am impresia că s-a uitat un vechi şi înţelept dicton al ştiinţei: „Fizică, fereşte-te de metafizică!"

ING.: Dacă v-am înţeles bine, domnule profesor, înclinaţi să tăgăduiţi existenţa acestor obiecte şi totodată opinia pe care speram s-o aflu de la D-voastră ca filozof şi metafizician. Mărturisesc că nu m-aşteptam de loc să regăsesc la un filozof poziţia sceptică exprimată nu de mult de fizicianul Marcovitz.

FIL.: Nu cunosc această poziţie şi nici pe autorul ei. De altfel ştiu prea puţine lucruri în această poveste. Ceea ce aflu şi eu din presa noastră...

ING.: Care, am constatat şi eu, ne comunică referinţe trecute prin preferinţe ale amatorilor noştri de O. Z. N. Citează numai ceea ce concordă cu preconcepţiile lor asupra fenomenului... William Marcovitz este profesor de fizică la Marquette University (Wisconsin) şi teoretician al zborurilor cosmice. Într-un articol din revista americană „Science",

1967, intitulat *Fizica și metafizica O. Z. N.* — articol de răspuns la o scrisoare din aceeași revistă a profesorului astronom J. Allen Hynek —, Marcovitz contestă categoric ipoteza și posibilitatea ca obiectele zburătoare să se afle sub controlul unor ființe extraterestre. Argumentele sale sînt, în esență, următoarele: Dacă O. Z. N.-urile există realmente și dacă se comportă într-adevăr așa cum susțin martorii oculari, atunci ele contrazic flagrant legi fundamentale ale fizicii, inclusiv gravitația și inerția. Fapt pe care Marcovitz îl demonstrează cu cifre în revistă. Însă dacă aceste legi sînt valabile, ele nu pot fi încălcate nici de ființele extraterestre. Concluzia, implicită, a lui Marcovitz: sau obiectele zburătoare nu sînt ceea ce se afirmă că sînt, sau, dacă sînt, vin în contradicție cu legi de bază ale naturii și tehnicii, fapt care, după el, ar fi de neconceput. Ar însemna să cădem în metafizică ori să atribuim O. Z. N.-urilor însușiri magice și semi-magice, cum ar fi „teleportația". „Cine vrea să accepte asemenea proprietăți magice — scrie Marcovitz — e liber s-o facă, eu unul nu pot". El se îndoiește că am fi fost vizitați cîndva de vizitatori extratereștri fie din Lună, fie din sistemul solar sau din orice alt sistem cosmic. „Pînă nu îi văd — declară el — nu cred". Discutînd apoi lipsa de evidență a probelor O. Z. N., el raționează: Dacă ființele extraterestre nu se supun legilor fizicii și dacă ne fac într-adevăr vizite, ar trebui într-un fel să le vedem, fie pe ele, fie navele lor. Dar nici o navă extraterestră sau vreun pasager al ei n-au fost prezentați nici în fața Congresului S. U. A., nici vreunei instituții de stat sau societăți științifice; nu există nici o dovadă sigură că cineva ar fi intrat în contact cu vizitatori extratereștri, după cum nu există nici un fel de urme care să ateste aterizarea sau decolarea de nave cosmice extraterestre. Dacă ne-ar fi vizitat într-adevăr, vizitatorii extratereștri ar fi trebuit să intre în contact cu noi, să ne fotografieze, să ne studieze minuțios înainte de a porni pe calea întoarsă, de zeci, sute sau chiar mii de ani, de unde au venit. Articolul lui Marcovitz a fost reprodus și de revista sovietică „Pămîntul și Universul", în 1968.

FIL.: Din cele relatate de D-voastră, conchid că autorul este un foarte prudent om de știință. Probabil că din motive similare revistele cu profil științific propriu-zis nu acordă atenție publicistică acestor obiecte. Omul de știință contemporan se bazează numai pe date ferme, pe „hard data" neîngăduindu-și, ca în trecut, zboruri metafizice. Și cred că bine face. Chiar dacă asupra meta-fizicii lucrurile pot avea și altă înțelegere. E foarte ușor să încalci legi ale naturii de care nu te simți legat și la cunoașterea cărora n-ai participat.

ING.: Cu toate acestea, domnule profesor, problema O. Z. N. există de vreme ce există fenomenul. Ziarele, publicațiile de tiraj ne informează continuu despre apariția acestor obiecte. Asupra lor, cum știți probabil, s-au scris numeroase studii și cărți științifice, ca aceea a profesorului D. H. Menzel *Farfuriile zburătoare* (1953), carte ce neagă ipoteza susținută de Donald Keyhoe în *Farfuriile zburătoare sînt reale* (1950) și de G. Adamski în *Farfuriile zburătoare au aterizat.* Menzel și-a dezvoltat ideile împreună cu L. G. Boyd în cartea *Lumea farfuriilor zburătoare* (1963). Împotriva poziției lui Menzel s-au ridicat Aimé Michel cu cartea *Lueurs sur les soucoupes volantes* (1954) și astronomul american J. Valee cu *Anatomia unui fenomen* (1965) și *Chemare adresată și-*

inţei (1966), sprijinit fiind de mulţi savanţi şi în primul rînd de colegii săi W. T. Powers şi J. A. Hynek de la Northwestern University-Evanston. Acesta din urmă, profesorul J. Allen Hynek, fost consultant ştiinţific în serviciul Forţelor aerului ale S. U. A. şi în prezent director al Observatorului din Dearborn, a publicat scrisoarea amintită în revista „Science" sub titlul *O. Z. N.-urile merită a fi studiate ştiinţific.* El face apel la fizicieni şi cercetători din ştiinţele sociale să trateze cu toată atenţia şi seriozitatea fenomenul O. Z. N., respingînd punct cu punct reticenţele şi obiecţiile formulate în cercurile ştiinţifice şi politice. Dacă am şti ce sînt, spune el, nu le-am mai numi O. Z. N., ci O. Z. I. — obiecte zburătoare identificate. Nefiind identificate, problema lor rămîne deschisă. El îşi încheie scrisoarea cu o remarcă plină de amărăciune şi ironie la adresa cercurilor ştiinţifice : „Am început să am simţămîntul — scrie Hynek — că în ştiinţa secolului XX există o tendinţă de a ignora faptul că vom avea o ştiinţă a secolului XXI şi, desigur, una a secolului XXX, din perspectiva cărora cunoaşterea noastră despre Univers ar putea să apară cu totul diferit. Pe semne că suferim de provincialism temporal, formă de aroganţă ce a iritat întotdeauna posteritatea". Vedeţi dar, domnule profesor, că problema O. Z. N. există. Să vă reamintesc apoi conferinţa şi seminarul pe tema O. Z. N. organizate în acest an în America de persoane cu titluri ştiinţifice : astronomi, fizicieni, matematicieni, ingineri, psihologi, sociologi etc. ? Sau scrisoarea trimisă lui U Thant de James E. McDonald, decanul Institutului de fizică atmosferică şi profesor la Secţia de meteorologie a Universităţii din Arizona, ca şi declaraţia-memoriu adresată de el secţiei O. N. U. pentru problemele spaţiale ? Dintr-o revistă italiană aflu că secretarul Naţiunilor Unite ar fi declarat : „O. Z. N.-urile sînt o problemă serioasă, şi Naţiunile Unite ar face bine să se ocupe de ele în mod serios". Guvernul american a înfiinţat o nouă comisie de anchetă condusă de fizicianul Condon, cu sarcina de a studia temeinic fenomenul. Comisii de anchetă în acestă problemă au existat şi înainte, ca şi cercetări ale Forţelor aeriene. În ceea ce mă priveşte, admit existenţa acestor obiecte, chiar dacă D-voastră, pe cît văd, le trataţi cu scepticism.

FIL. : Nu sînteţi cel dintîi care notaţi poziţia mea ca „sceptică". Lucru care de altfel mă miră. Astăzi omul de ştiinţă şi filozoful nu-şi pot îngădui să accepte fără control adevărul unei afirmaţii sau al unei negaţii cît timp autorii lor nu fac dovezile necesare, *de jure* şi *de facto.* Experienţa omenirii cu idolii minţii e prea bogată şi prea tristă, pentru a se lăsa prinşi în jocul efemer al opiniilor de senzaţie, fie acestea rostite prin însăşi gura autorităţii. Căci autoritatea care nu derivă din adevăr şi din înţelepciune e predispusă din fire să dea aparenţelor chip de adevăruri ştiinţifice, iar faptelor trăite şi verificate statut de opinii discutabile. Să nu uităm apoi că oamenii au practicat întotdeauna o logică a patimii şi interesului, numită sofistică, şi unde aceasta pătrunde în cabinetul premiselor, dreapta judecată trebuie să părăsească, *volens nolens*, postul concluziei. În materie de adevăr ştiinţific, *tertium non datur*, nici chiar supermlădiat hegelian. Dacă „fenomenul O. Z. N." există, cum spuneţi D-voastră, el nu poate fi încadrat, a priori, decît în unul din următoarele cazuri : (1) sau *idol al minţii*, vrednic de batjocură, născut din percepţia deformată a unui fenomen natural ; (2) sau o *creaţie a tehnicii*

noastre terestre, în care caz trebuie identificate nu obiectele, ci autorii lor, cei care au pus la cale acestă glumă de prost gust, cu aspect aproape sinistru; sau, în fine, (3) *o creaţie tehnică extraterestră*. În acest ultim caz, gluma ar lua aspect serios, iar problema O. Z. N., cum aţi numit-o, ar deveni PROBLEMA, cu majuscule. În perspectiva confirmării ei, umorul ştiinţific al lui Menzel şi Marcovitz la adresa „metafizicii" şi „semi-magiei" s-ar dovedi într-adevăr, spre regretul nostru, „provincialism temporal, o formă de aroganţă ce a iritat întotdeauna posteritatea", dacă în acest chip s-a exprimat Hynek. În toate trei cazurile însă, consider „problema" o notă regretabilă în climatul spiritual contemporan, climat în care glumele unora pot deveni obiect de preocupări ştiinţifice, iar preocupările ştiinţifice obiect de glumă.

ING.: Să mă iertaţi, domnule profesor, dar n-am reuşit să realizez de-a cui parte vă situaţi de fapt, de a fizicii sau de a metafizicii, de a lui Menzel şi Marcovitz sau de a lui Hynek, McDonald şi a celor ce admit realitatea O. Z. N.?

FIL.: De a cui parte! Iată un raţionament suprem al gîndirii terestre. Noi, oamenii, ne-am învăţat să împărţim adevărul cum am împărţi favorurile, posturile, bugetele şi sferele de influenţă. Adevărul, deşi are multe feţe, deşi e „polivalent", cum zic logicienii, este *unul*. Ca şi dreptatea. Nu e proprietate privată a nimănui. Cum nu e lumina soarelui. Astăzi, autoritatea unui autor n-o judecăm atît după adevărurile pe care le spune — acestea putînd fi pre-luate de la alţii —, cît după neadevărurile pe care nu le spune. Uşurinţa cu care un autor rosteşte printre rînduri un neadevăr patent arată ce greutate pune el, şi trebuie să punem noi, pe cuvintele lui. Căci mîna sub al cărei condei caii verzi trag la fel cu caii negri mărturiseşte că n-a crescut niciodată cai negri. Dacă îi are, i-a împrumutat sau, nu-i aşa bade Costache? i-a furat. Nu toţi aceia care combat o rătăcire, o poziţie falsă merg pe calea adevărului. Căile strîmbe sînt nenumărate, calea dreaptă una singură. Apoi, în zilele noastre, de cînd cu *mass media*, competenţa şi deşteptăciunea au devenit un fel de bun comun. Ceea ce nu-i rău de loc. Din fericire, prostia rămîne privată şi ea ne dă măsura — e drept, numai negativă — a valorii unui autor. Aşa că nu văd ce ne-ar putea împiedica, domnule inginer, să fim de acord atît cu Marcovitz, cît şi cu Hynek, întrucît spun adevărul. Ori să respingem la amîndoi ceea ce nu este adevăr. Spun „ceea ce nu este adevăr", şi nu „ceea ce noi hotărîm ca neadevăr", pentru că persoana noastră nu face excepţie, nu este instanţă privilegiată şi garanţie că singuri noi umblăm pe calea dreaptă. S-ar putea să umblăm şi noi pe una din nenumăratele căi strîmbe, nu-i aşa?

ING.: Dar cine stabileşte atunci adevărul, domnule profesor, dacă nimeni nu îl deţine ca persoană sau ca for autorizat şi nu poate să decidă asupra lui? Şi unde se află acest adevăr?

FIL.: El există. Trebuie numai să-l căutăm, să avem dorinţa să-l cunoaştem şi curajul să-l recunoaştem. El există în noi, în fiecare. Dar cîţi dintre oameni avem curajul să-l scoatem la lumină, să-l privim în faţă şi să ne privim în el, ca-ntr-o oglindă. O facem numai în clipe rare, noaptea pe întuneric, cînd sîntem singuri cu noi înşine. Singuri şi pe-ntuneric, să nu fim văzuţi de nimeni. Şi să nu ni-l vadă nimeni.

ING. : Vă mărturisesc, domnule profesor, că am reflectat mult asupra obiectelor zburătoare, uneori și noaptea pe întuneric, dar n-am reușit să ajung la o convingere. D-voastră spuneți că adevărul este în noi, în fiecare. Unde găsesc eu însă adevărul despre O. Z. N.?

FIL. : În noi îl găsim. Dacă aceste obiecte există, ele nu pot să vină de undeva din spațiu, ele vin din noi, din adîncurile ființei noastre.

BADEA C. : De ce vă uitați așa mirat la mine, domnule inginer?

FIL. : Sau dacă țineți neapărat să vină de undeva din afară, ele vin dintr-un *viitor necesar*, dintr-o *dimensiune X a Existenței* în care posibil și real sînt una și unde trăiește *meta-umanitatea*.

ING. : Vă mărturisesc că n-am auzit pînă acum de această „dimensiune X" și de existența unei „metaumanități". Deși urmăresc atent articolele și studiile științifice cîte apar despre civilizațiile extraterestre. Acceptarea unor vehicule spațiale extraterestre presupune, evident, existența în Univers a unor civilizații raționale avansate. Ceea ce, desigur, trebuie admis. După cum se apreciază în prezent, în Galaxia noastră ar exista circa un milion de planete locuite de civilizații avansate. Savantul american Alain Barett de la Institutul de tehnologie din Massachussetts — redau ce scrie o revistă de la noi — susține că au și fost detectate cu mijloace radioastronomice vreo cincizeci de civilizații în Galaxie. Iar de curînd, anul trecut, echipa profesorului Hewish de la Observatorul din Cambridge (Anglia) a raportat captarea unor misterioase semnale radio dintr-un punct galactic situat la circa 50—100 de ani lumină. Hewish nu exclude ipoteza ca semnalele să aparțină unor ființe inteligente, dar înclină, cu prudență științifică, spre interpretarea lor ca vibrații ale unei ipotetice „stele de neutroni". (În paranteză fie spus, reporterii noștri preferă doar prima ipoteză, comunicîndu-ne cu litere de-o șchioapă: „Uluitoare semnale radio..."; „Oameni de pe altă planetă cheamă Pămîntul"; „Semnale care demonstrează existența unor ființe inteligente" etc. Tehnica demonstrației din branșele omonime). Cercetătorii sovietici urmăresc și ei cu interes aceste probleme și au anunțat, pentru acest an, o carte de 20 de coli, intitulată *Civilizațiile extraterestre*. O aștept cu nerăbdare. Cea din 1965 cu același titlu, lucrările Conferinței de la Biurakan, am citit-o cu mult interes. La noi, domnule profesor, un filozof de meserie a făcut nu de mult referiri interesante la comunicațiile dintre civilizațiile galactice și chiar extragalactice, preconizînd cu optimism direcții de rezolvare.

FIL. : Despre „dimensiunea X" și despre „meta-umanitate", știința și oamenii n-au aflat încă nimic, deoarece ele ființează *dincolo de orizontul uman*, într-un spațiu-timp meta-fizic, despre care nu știm dacă își are locul în afară de noi sau poate numai în sufletul nostru ca potență a viitorului. În nici un caz însă ele nu se înscriu în orizontul nostru actual și nu ne sînt accesibile în nici un fel. Nici chiar telereceptivilor profesori Hewish de la Cambridge și colegului său Alain Barett din Massachussetts.

ING. : Constat că m-am grăbit adineauri luînd obiecțiile D-voastră ca un refuz al metafizicii. De aceea v-aș ruga să explicitați mai pe larg ideile D-voastră despre „orizontul uman" și despre „metaumanitate". În misterioasa problemă O. Z. N., speculația filozofică își are dreptul

necontestat la cuvînt. Mai cu seamă cînd ştiinţa însăşi practică, fără să ştie, speculaţia.

FIL. : O voi face cu plăcere sau, mai degrabă, o vom face împreună. Înainte însă de a clarifica lucrurile, e bine să clarificăm puţin cuvintele. Căci despre lucruri noi vorbim prin cuvinte.

Gîndirea omenească, din firea ei, se arată căutătoare, dornică de a şti, cum spunea Aristotel. Socotesc însă, împreună cu un vechi cronicar român, „că tot omul poftește a şti, iar nu tot omul a şti nevoiaşte". *Mintea harnică* caută şi munceşte şase zile, iar a şaptea se odihneşte în cuvînt, sau în scris. Pentru ea cuvîntul, limba sînt o bine-cuvîntare, sînt „o realitate nemijlocită a gîndirii", cum a definit-o un filozof. *Mintea leneşă* caută şi munceşte o zi, iar şase zile dormitează în cuvînt, sau în scris, ca într-un fotoliu comod, sau într-un jilţ. — Şezi jos, bade Costache, de ce te ridici? — Pentru ea fotoliul, cuvîntul, limba sînt o bine-cuvîntare cerească, sînt o „realitate mijlocită a negîndirii". În jilţul aceluiaşi cuvînt — bunăoară cuvîntul „lume" sau „ştiinţific", sau „adevăr", „dreptate", „cinste" etc. — se aşază şi gîndul leneş, şi gîndul harnic; şi gîndul copilului, şi gîndul bătrînului; şi gîndul nerodului, şi gîndul învăţatului; şi gîndul mincinosului, şi gîndul omului sincer. Cîtă deosebire, totuşi, între ele! Să nu învinuim dar cuvintele: ele sînt *inocente*, ca şi hîrtia. Din lene firească la unii, la alţii poate numai din firească oboseală, mintea cugetătoare a transformat cu timpul raţiunea suficientă a lucrurilor în suficienţa raţiunii omeneşti, nerăbdătoare cum e să prefacă lucrurile în cuvînt şi cuvîntul în lucruri: sub-stantivul în substantiv, ex-sistentul în Existenţă, sub-sistentul în Substanţă, ob-jectul în Obiect, meta-fizicul în Metafizic, ne-murirea în Nemurire, ne-finirea în Infinit, ab-solutul în Absolut, uni-versul în Univers. Jilţuri odihnitoare pentru clerul oricărei religii, laice ori sacre. Pesemne că noi oamenii facem aceasta din imbolduri anamnetice, reamintindu-ne puterea creatoare a Logosului, a Cuvîntului. Ştiţi, Biblia ne spune că Dumnezeu a creat lumea prin Cuvînt, prin Logos. „*Fiat lux*! Şi se făcu lumină". Se vede că omul doreşte să-l imite. Îndeosebi cei cu mintea leneşă.

Este adevărat că vorbirea noastră cuprinde şi sensuri pe care *le avem*, nu le obţinem cu sudoarea frunţii. Fiindcă nu tot ce e subiectiv în om poate fi obiectificat fără urmări în limbaj — „denotativ", în obiect analizabil pentru subiect. Sînt în vorbirea noastră sensuri care mor sub lentila analizei. Din suflete vii devin trupuri palide şi cadaverice. Miracolul culorilor se transformă în „lungimi de undă". În general însă vorbim şi scriem pentru a ne face înţeleşi, pentru a ne comunica fiinţa lăuntrică în timp şi spaţiu, dincolo de noi. Iar cînd vorbim şi scriem pentru a fi neînţeleşi, cum fac de la un timp unii dintre poeţii noştri, „iaste a vîntura vîntul şi a fiierbe apa", după cum se exprima acelaşi vechi cronicar. Efortul spiritului de a capta şi lumina prin cuvinte neînţelesul, misteriosul, inefabilul vieţii este act de comunicare poetică şi socială. Sforţarea meşteşugită de a face dintr-un gînd banal, înţeles de toţi ceva neînţeles, misterios, inefabil este operă de prestidigitaţie. Nedeschiderea sufletului la misterele autentice compensată prin plăsmuire sintetică de mistere, prin mistificarea verbului. *Ut fictura poesis*. Poezie artificiu, poezie de nylon. Nu e lînă pură, dar ţine: de frig, de cald, de modă, de acoperirea goliciunii. Pe deasupra, e şi modernă.

Aceasta o constatăm la *inima leneșă*. Există și de acestea, mai ales la poeți.

Uneori, cînd orizonturile semantice se încurcă, comunicările dintre oameni devin adevărate solilocvii în Babilon, încît nu le mai descurcă nici iscusita breaslă a despicătorilor de fir în patru, filozofii analitici. Poți clarifica sensurile la o lumină oarecare, dacă o ai, în suflet. Cînd nu o ai, clarifici nepipăitul cu degetele și numeri fețele nevăzutului pe întuneric. Vorba unui poet: „Cu antenele gîndirii boante/Tatonez în noapte golul/Și orbecăi bezna ca sobolul/Ca să te dezleg, Neante!".

Fiecare dintre noi trăiește în mai multe orizonturi. La fel cuvintele noastre. Cuvîntul „stea", de pildă, are conținuturi deosebite, după orizont. Cînd *privim* seara ivirea „stelelor", le zărim licărind vesele pe bolta vieții noastre comune. Și ne bucurăm sau cădem pe gînduri. Cînd le *observăm*, concentrați, cu telescopul observatorului astronomic, facem din ele obiecte ale cercetării științifice, provizoriu indiferente la soarta și existența noastră. Cînd *reflectăm* și *medităm* asupra lor din orizontul meta-fizic, punem în legătură destinul lor cu destinul Universului și cu propriul nostru destin.

Să presupunem acum că un om ca toți oamenii, de pildă badea Costache, zărește în văzduh un ceva, un lucru nemaivăzut. Mintea lui caută să-l clarifice, să-l identifice. Un adevăr îndelung verificat ne spune că *putem clarifica și identifica ceva la lumina a ceea ce știm*. Omul obișnuit raționează în sinea sa: Nu e pasăre, fiindcă seamănă c-o farfurie. Nu e nici farfurie, fiindcă zboară. Ce-ar putea să fie atunci? — Este o „farfurie zburătoare". Cu două lucruri cunoscute a botezat un al treilea, necunoscut. Printr-un transfer abuziv, meta-foric, a dat lucrului un buletin de identitate. În cetatea ființelor cuvîntătoare, orice lucru trebuie să poarte un nume și un buletin. Individul, ca persoană, interesează mai puțin. Aceasta deocamdată. Fiindcă mintea continuă să se întrebe: Dacă seamănă c-o farfurie, de ce zboară? Dacă e zburătoare, de ce seamănă c-o farfurie? Ceea ce dovedește că recunoaște totuși în „obiect" un cetățean dubios, cu buletinul fals și fără viză de flotant. De aici încep prepunerile, presupunerile, ipotezele, iscodirile, izvodirile, conferințele științifice...

BADEA C.: Ați grăit adevărul, dom'profesor, tocmai așa le judec și eu. De se-ntîmplă să văd un lucru pe care nu l-am mai văzut, îl aseamăn cu altul cunoscut și-i dau o poreclă, un nume.

FIL.: Același lucru zburător este observat în spațiu — subliniez: observat și nu văzut — de un om de știință, să zicem un fizician sau un inginer, ca D-voastră. Îl cercetează cu atenție (*ad-tentio*) îl urmărește cu simțurile încordate, îl fotografiază, îl „înregistrează". Știind că nu tot ce zboară se mănîncă pe farfurie, vreau să zic: se identifică, îl numește: „obiect zburător neidentificat", „Unidentified Flying Object", U.F.O., „fenomenul O.Z.N.". Adunînd apoi toate datele posibile și accesibile despre el, îl supune unei cercetări metodice — dacă îl supune — pentru a-l determina și clasifica. Elimină cazurile reductibile, explicabile și separă pe cele nereductibile, neidentificate. Operația poate dura, depinde de minte, la unii șase zile, la alții o zi. Este sau nu corect „demersul", domnule inginer?

ING. : Trebuie să recunosc că l-aţi schiţat exact. Stadiul actual al problemei este tocmai încercarea, de fapt controversa în legătură cu determinarea şi clasificarea fenomenului. Mă refer la cazurile încă neidentificate de specialişti, cele cîteva procente care n-au putut fi reduse explicativ la fenomene fireşti cunoscute (iluzii, baloane-sondă, meteoriţi, aparate terestre etc.). Profesorul Menzel, de pildă, înclină hotărît spre reducerea tuturor „farfuriilor" la asemenea fenomene. În prefaţa la prima ediţie a cărţii sale din 1953, el scria : „Ceea ce numesc adevărate farfurii zburătoare sînt circa 20 dintr-o sută de observaţii care au rămas neexplicate pentru aviaţia americană. Iar în legătură cu aceste «adevărate farfurii zburătoare», am adoptat teza : (1) că ele sînt reale ; (2) că au fost văzute ; (3) dar că nu sînt ceea ce se crede a se fi văzut". Alţi savanţi însă, de pildă profesorul James E.Mc Donald, recunosc deschis misterul O.Z.N., şi printre ei, se pare, în ultimul timp, profesorul Hynek. Personal dispun de prea puţine elemente pentru a mă pronunţa în problema de faţă. Aştept şi eu cu aceeaşi nerăbdare ca şi întregul public să cunosc rezultatele dirijate şi subvenţionate de stat în U.R.S.S. şi în S.U.A. pe această linie. Se pare că Institutul sovietic de cercetări asupra O.Z.N., înfiinţat în toamna trecută, a progresat în clarificarea unora dintre fenomenele asociate. Iar Comisia americană Condon (reporterii noştri scriu şi : Comdon), căreia i s-au alocat de la buget 300 000 de dolari (plus 180 000 din partea Forţelor aeriene) a hotărît reluarea cercetării de la zero, neţinînd seama de cele peste 10 000 de rapoarte asupra farfuriilor zburătoare. Existenţa acestor obiecte este incontestabilă, iar explicarea lor continuă să rămînă un mister pentru ştiinţă. Sînt ele fenomene stranii ale naturii, sau opere tehnice de origine extraterestră ? Aceasta e marea întrebare.

FIL. : Marea întrebare, domnule inginer, este totuşi una epistemologică, filozofică. Este *problema realităţii* şi a *orizontului uman*. Aşa cum există un prag al sensibilităţii omului, al vederii lui, există un *prag al inteligibilităţii* sale, un *orizont antropologic şi istoric* dincolo de care sălăşluiesc fantomele Nopţii, ale Neînţelesului şi Absurdului. Acestea pătrund pe ascuns în orizontul spiritual al omului, profitînd de circumstanţe favorabile : *orgoliul*, *încrederea* nemăsurată a raţiunii în armele de care dispune la un moment dat, *teama*, *laşitatea* raţiunii de a înfrunta puterile Nopţii. Cred că ghiciţi, domnule inginer, că asemenea atitudini sînt de atribuit îndeosebi minţii leneşe, pentru că aceasta ignoră de regulă condiţia paradoxală a cunoaşterii omeneşti : extinderea istorică nelimitată a orizontului uman, fără a şti totuşi dacă prin aceasta s-a redus împărăţia Absurdului. Căci cine poate să ştie cît de mare este împărăţia lui ? Nu întotdeauna creşterea într-o parte înseamnă scădere în cealaltă. De aceea la maxima preferată a lui Leibniz : „Fii atent ! Reflectează !", aş adăuga un mic complement : „la aceea ce lipseşte". Defectul minţii leneşe stă tocmai în suficienţa ei atotştiutoare. Cînd o puneţi de pază la hotarele cunoaşterii, fiţi siguri că fantomele Absurdului circulă printre voi, prin cetate. Şi sînt nenumărate chipurile sub care Absurdul pătrunde în viaţa oamenilor : de la „farfuriile zburătoare" pînă la logicianul văzut de Eugen Ionescu. Ba uneori se strecoară chiar în „maşinile de gîndit", în calculele economiştilor şi statisticienilor, ca să nu vorbim de pro-videnţa şi pro-ştiinţa futurologilor.

Dacă aceste obiecte zburătoare nu sînt reale, lucrul e foarte trist pentru *ochii* terestrienilor. Dacă sînt reale, lucrul e şi mai trist pentru *intelectul* lor. Cînd ochii omului spun „da", „le-am văzut", iar mintea lui spune „nu", „vi s-a părut", sau cînd mintea spune da, iar ochii spun nu, ce înţelegere mai poate să existe? La ce rezultate să te aştepţi în procesul cunoaşterii? Negreşit că numai la o dialectică de felul: Ba da! Ba nu! Şi dacă aceasta se întîmplă în organul suprem, în consiliul pentru adevăr al creierului, unde fiecare are drept de veto — şi ochii, şi mintea —, ce încredere să mai inspire ceilalţi martori: auzirea, amintirea, fantezia, părerea ş.a.m.d.? „Din cinci simţuri cîte are omul — spunea acelaşi bătrîn cronicar —, mai adevărat din toate este vederea", pentru că „vederea singură aşază în adevăr gîndul nostru şi ceea ce să vede cu ochii nu încape să hie îndoială în cunoştinţă". (Remarcaţi, domnule inginer, cronicarul nostru nu cunoştea încă „observaţia" şi „verificarea" modernă.)

Ei bine, să presupunem că asistăm, ca simpli spectatori, la o şedinţă a consiliului pentru adevăr, în creier. Cineva, un nesavant, se ridică de jos mărturisind că dă crezare ochilor, lucrurilor văzute de ei. Numaidecît mintea, membru permanent în consiliu, îl întîmpină, jignită şi iritată: „Domnule, timp de mai bine de douăzeci de ani am cercetat problema O.Z.N. M-am convins că un mare număr de fenomene naturale este responsabil de O.Z.N. şi de pretinsa lor comportare. În concluzie am ajuns la încheierea că nu a rămas şi nu rămîne nici un singur fapt convingător în favoarea farfuriilor zburătoare provenite din spaţiu. Adevărul l-am expus în cărţile mele, şi concentrat, în McGraw-Hill *Encyclopedia of Science and Technology*, vol. V, 1960—1966". Intimidat de autoritatea vorbitorului, savant cu renume, profesor de astrofizică şi director al Centrului de cercetări solare de pe lîngă o mare universitate americană, ascultătorul începe a se îndoi de afirmaţiile ochilor. Aceştia însă, vizibil jigniţi şi iritaţi, dezvoltă o pledoarie patetică în favoarea O.Z.N.: „În ciuda faptului că majoritatea cazurilor O.Z.N. s-au dovedit identificări greşite ale unor fenomene de altfel obişnuite, preocuparea mea şi simţul meu de responsabilitate personală mă determină să cer iniţierea unei investigaţii ştiinţifice riguroase, de către fizicieni şi specialişti în ştiinţe sociale, a restului de cazuri încă neexplicate. Este adevărat că Forţele noastre aeriene nu dispun de probe evidente că O.Z.N.-urile ar fi extraterestre sau că reprezintă o tehnologie avansată, dar din aceasta nu rezultă nici o evidenţă împotriva celor două ipoteze. Lipsa dovezilor pentru nu înseamnă *eo ipso* existenţa dovezilor contra. Tăcerea nici nu pune, nici nu ridică un lucru. Eu însumi am condus prima comisie de anchetă instituită de guvern şi am participat la redactarea rapoartelor. Adevărul l-am expus, concentrat, în *Encyclopedia Britanica — A New Survey of Universal Knowledge*, vol. 22, 1965". La atare declaraţii simţite se raliază un membru din prezidiu, profesor renumit de fizică şi academician cu credit la guvern: „Desigur, nu orice obiect neidentificat este neapărat un vizitator extraterestru. Dar aceasta nu înseamnă că toate obiectele neidentificate ar fi fenomene naturale, chiar dacă multe dintre ele sînt. Atît de mare este vanitatea sau ignoranţa unor negatori, încît tot ceea ce depăşeşte înţelegerea lor este considerat de neconceput... Amintiţi-vă de asemenea: pionierii astronomiei, Copernic, Galileu, Kepler şi partizanii lor au fost denunţaţi ca lunatici sau eretici şi perse-

cutați de savanții și teologii care priveau Pămîntul drept centrul Universului. Ei bine, în zilele noastre, aceeași atitudine antiștiințifică îi ridiculizează pe cei care consideră farfuriile zburătoare o problemă serioasă. Declar aceasta în calitate de «sceptic scientist», cum mă cunosc pînă și reporterii de la unele publicații". Din prima bancă, își cere dreptul la cuvînt alt glas de prestigiu, profesor de meteorologie și decan al Institutului de fizică atmosferică de pe lîngă altă universitate americană: „Am susținut cu tărie seriozitatea fenomenului UFO și în prezent elaborez o replică științifică intitulată: *UFO — cea mai mare problemă științifică a vremii noastre*?... Propriile mele studii m-au făcut să resping părerea după care n-ar fi vorba decît de fenomene atmosferice naturale sau de fenomene astronomice fals interpretate: în această privință multe explicații oficiale sînt eronate într-un mod aproape absurd... UFO constituie o problemă științifică eminamente internațională. Națiunilor Unite le revin, după părerea mea, și responsabilitatea, și obligația de a urgenta studierea serioasă și științifică a problemei UFO în lumea întreagă. Ignoranța și luarea în derîdere nu sînt decît atitudini regretabile față de un fenomen care poate fi, pentru toate popoarele lumii, o problemă de o urgentă însemnătate... Opinia mea actuală, bazată pe un examen suficient al ipotezelor, este că UFO reprezintă sonde cosmice de supraveghere, de origine extraterestră. Cele ce spun sînt doar o ipoteză. Am terminat". O voce emoționată de profesor din California, o susține imediat: „Orice tribunal din lume ar accepta probele pe care le avem la dispoziție, probe care dovedesc existența fizică a acestor obiecte". O altă voce prestigioasă, din Franța, i se alătură: „Așa cum susținea și Aimé Michel în cartea sa *Lueurs sur les soucoupes volantes*, cred că este eminamente științific și deplin rezonabil din partea noastră să apărăm realitatea *faptelor* împotriva celor care o neagă. *Evidența* faptelor nu poate fi negată și numele ei se trage de la *video* — *vidēre*". Din fotoliul său, mintea îi dă o replică pe loc, cu răceală: „Nu tot ceea ce văd ochii sînt și fapte reale, obiective. De multe ori omul vede nu ceea ce este, ci ceea ce crede. Se știe doar cît de des urechea te minte și ochiul te-nșeală. Denumirea de obiecte zburătoare este eronată, deoarece presupune că cele văzute ar fi o realitate materială obiectivă". — „Perfect adevărat — o sprijină cu aprobări de mîini o voce savantă, din Anglia. Farfuriile zburătoare nu sînt — toate — decît formații de plasmă. Cine crede altfel are vedenii, halucinații. Și ceea ce spun, e lege!" De la masa prezidiului, doi ochi mici sfredelitori, mișcare de picior și de mînă, un gest inimitabil: „Halucinații are mintea! Este lege ce văd eu! Și le văd, pentru că vreu! Gata, suspendăm ședința!" — Pe culoarele consiliului, un reporter feminin italian: „Extraterestrieni în farfurii zburătoare — realitate sau halucinație?... Dacă vor fi așa cum i-a descris țăranul acela, chipeși, înalți, cu ochi albaștri... Perché non? (vorba unui filozof)". Într-un colț, un reporter român (trăgînd cu urechea la un publicist francez): „A spus aceasta Menzel? Mistificăm cititorii? Ce nesuferit om de știință!... Vrea să redea cu orice preț naturii echilibrul aparent compromis de aceste apariții misterioase. Mărturisesc că primesc acuzația cu un calm desăvîrșit, știind că împart și eu coroana de spini cu acei ochi savanți a căror competență e mult mai greu de contestat și care abordează farfuriile nu din frigider, ca Menzel, ci de afară, de pe teren, și cu acea pasiune lucidă care nu exclude obiec-

tivitatea. Menzel nu cunoaşte pasiunea lucidă şi entuziasmul controlat al marilor savanţi. În pofida sa însă, 640 de farfurii tot au trecut cu succes pe sub furcile caudine ale expertizelor sale şi părerea mea este, ca şi a d-voastră, că, abordate cu luciditate mai pasionată, puteau să treacă mult mai multe. N'est-ce pas, monsieur Michel? În patria mea eu le trec pe toate pe sub furcile caudine. Cu dosar. Apropo, ştiaţi că un coleg al meu din patrie s-a referit elogios la D-voastră într-un mare săptămînal românesc? Zicea: «Angajîndu-şi prestigiul, fizicianul francez Aimé Michel publică o carte în 1955...»". — „Excelentă glumă, collega! Păziţi-vă numai să n-o audă şi alţii". Aceasta, domnule inginer, la consiliu. Iar afară, masa largă a publicului terestru aşteaptă nedumerită dezlegarea „problemei". Prin martirajul reporterilor cu coroană de spini, creierul ei consumă, o dată cu ştirile sportive şi cu picanteriile culturale de magazin *week-end*, condimentul exotic al misterului din farfurii. Medicii moderni ai culturii ne spun că excitarea uşoară, pre- şi postprandială a scoarţei cerebrale cu mistere şi curiozităţi ştiinţifice stimulează digestia şi asimilarea organică a culturii majore. După străvechiul precept latin: „Minte sănătoasă în corp sănătos".

Cam în felul acesta, domnule inginer, trebuie să decurgă discuţiile în consiliu, vreau să zic, în *creier*. Ştim că instanţă mai înaltă nu există iar procedura verificării au stabilit-o de comun acord cele două părţi, mintea şi ochii: mintea să analizeze şi să socotească temeiul *logic* a ceea ce văd ochii (criteriul logic, formal al adevărului), iar ochii să constate şi să confirme temeiul *faptic* a ceea ce socoteşte mintea (criteriul material al adevărului); sentinţele de adevăr să fie date numai în doi, după consultări prealabile, şi să aibă putere obligatorie pentru ceilalţi martori. Poftim acum şi află adevărul despre O.Z.N. — Ochii: „Există cu adevărat, le-am văzut!" Intelectul: „Nu se poate, vi s-a părut!" Ba da! Ba nu! Ba sînt! Ba nu sînt! Rezultatul îl ştim cu toţii: suspendarea şedinţelor, reluarea şedinţelor, conferinţe ad-hoc, comisii de anchetă, declaraţii-memorii, rapoarte oficiale, comentarii de presă şi tot aşa din 1947!... De la cazul Kenneth Arnold, fericitul om de afaceri american care a botezat „farfuriile". Astăzi, aceeaşi situaţie ca înainte: *status quo ante*. Şi aceasta în organul suprem, în consiliul pentru adevăr! Mai bine s-ar numi consiliu de discuţii interminabile despre adevăr! *Certant grammatici, nascitur veritas.*

Impresia mea — personală — este că în consiliu s-a strecurat o boală, dacă nu e la mijloc, cum cred unii, vreo simulare: ochii par atinşi de prezbitism, mintea de miopie. Cei dintîi văd numai la distanţă, aceasta din urmă numai din aproape. Dar e plauzibilă şi explicaţia mai veche a unui filozof: din consiliu lipseşte un membru permanent, criteriul practicii — *Praxis*-ul, neadmis de către ceilalţi membri pe motiv că nu are statut bine definit, logic şi istoric. I-a fost preferată *pragma*, mai operativă, expeditivă şi maniabilă. N-ar fi exclusă nici o substituire, o inversare de roluri: ochii să conceapă şi să raţioneze, mintea să perceapă şi să confirme. Erorile de cunoaştere, ne spun filozofii (Platon, Epicur, Leibniz, Kant), se nasc, de obicei, în atare situaţii: cînd ochii ajung „să perceapă" lucruri *gîndite* de minte, iar mintea „să gîndească" numai pe măsura celor *văzute* de ochi. Ochii admit atunci nave cosmice concepute de minte, iar mintea respinge tot ce n-a fost perceput înainte de

ochi. Nu pretinde oare Marcovitz să-i vadă în carne şi oase pe extraterestrieni, ba încă să fie prezentaţi, după obiceiul academic, Congresului S.U.A.?

De bună seamă, extraterestrienii, dacă vor fi existînd, ne privesc de sus cu mirare legitimă, spunîndu-şi în sinea lor : *oculos habent et non vident*, urechi au şi nu aud, minte au şi nu judecă, maşini de calcul au şi nu calculează, de adunat se adună, dar nu se înţeleg... Ce speţă de fiinţe o mai fi şi asta !?

BADEA C. : Parcă grăiţi tot ce am pe suflet, dom'profesor. Cînd cei mari şi învăţaţi se ceartă, ce să mai credem noi, aceştia mici şi neînvăţaţi ? ! Îi lăsăm în plata Domnului şi ne vedem de treburile noastre. Noi avem o zicală : „Cînd taurii se bat, viţeii să stea de o parte". Un lucru numai n-am înţeles, dom'profesor, cînd vorbeaţi de exterienii aceia : Ce sînt ei ? Oameni ? Pe unde mama focului să fi ajuns acolo sus, în ceriu ? Doar nu s-or fi dus cu sateliţii ăştia de care scriu ziarele ?... Ptii ! ce gură mai face afurisita asta de pasăre în colivie, piţigoiul d-voastră, dom' profesor !

FIL. : Dragii mei oaspeţi, vă rog să mă scuzaţi o clipă, e cazul să punem la cale o cafea... Sper că nu aveţi nimic contra. Vorba strămbunilor : *Primum vivere, deinde... volare in coelum.*

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O contribuţie remarcabilă a logicii româneşti *

Volumul prim al seriei *Probleme de logică* — apărut recent sub egida Centrului de logică al Academiei Republicii Socialiste România — constituie, alături de alte lucrări editate de acest centru de cercetări, expresia preocupărilor actuale ale logicienilor din ţara noastră.

Restituirea istoriei logicii, într-un mod comprehensiv şi dialectic, de la originile eline şi pînă în vremurile moderne, se împlineşte cu investigaţia teoretică asupra unor aspecte ale logicii contemporane — fie sub unghiul formalului clasic, fie sub unghiul formalului matematic şi al teoriilor formalizate — , reflectînd concepţia unitară ce stă la temelia şcolii româneşti de logică. Este vorba de statutul unitar al logicii ca Organon al raţiunii şi ştiinţei, exprimat în cele două orizonturi logice şi care se constituie progresiv, integrînd critic sisteme, momente şi viziuni logice pe măsura dezvoltării gîndirii, filozofiei şi ştiinţelor.

Acesta este cadrul teoretic, principial în care se integrează fiecare dintre studiile cuprinse în volum şi grupate în două părţi : prima referindu-se la problemele de logică formală clasică, logica generală şi istoria logicii, iar cea de-a doua la unele aspecte ale logicii matematice.

După cum este cunoscut, Stagiritul pretindea — şi nu fără temei — că travaliul materializat în *Organon* este unic. Dar, dacă nu i se poate contesta unicitatea acestui uriaş efort de sistematizare şi de orînduire a formelor gîndirii, nu trebuie contestată sau ignorată contribuţia înaintaşilor săi la care el însuşi se referea atît în *Organon*, cît şi în alte lucrări. Astfel, vorbind despre dialectică, Aristotel numeşte pe eleatul Zenon „descoperitor al dialecticii" — euretès tès dialektikes (Aristoteles, *Opera*, vol. V, 1484, b. 28, Berolini, 1870). De atunci şi pînă astăzi, mulţi filozofi şi logicieni se ocupă de înţelegerea remarcabilei contribuţii a lui Zenon la dezvoltarea logicii.

Acad. Ath. Joja, în studiul *Zenon şi logica probabilului*, cu care se deschide volumul *Probleme de logică*, restituie imaginea completă a redutabilului dialectician al şcolii din Eleea, contribuţia acestuia la constituirea unei forme logice de temelie în creaţia ştiinţifică. Acad. Ath. Joja dezvăluie opera gînditorului eleat în constituirea logicii, care, descoperind dialectica, subliniază virtuţile investigatoare ale raţionamentului probabil, pe care îl aplică la ontologie, şi-i dăruieşte o extinsă capacitate metodologică. Implicaţiile logice şi filozofice sînt, rînd pe rînd, prezentate de acad. Ath. Joja în conjuncţie diaporematică cu alţi gînditori antici, moderni şi contemporani.

Meritul lui Zenon, reliefat pregnant de acest studiu, este că prin inventarea metodei dialectice sau diaporematice se pun bazele logicii probabilului, pe care Aristotel o va folosi în *Topica*. Mînuind cu măiestrie principiul con-

* *Probleme de logică*, vol. I. Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, 374 p.

tradiţiei, epicherema şi dilema, Zenon se arată preocupat de *forma logică*, dezvoltînd demonstraţia indirectă, reducerea la absurd şi ceea ce s-a numit Syllogismus cornutus. Cu alte cuvinte, Zenon este în acelaşi timp logician şi critic. După cum dovedeşte acad. Ath. Joja, Zenon reprezintă, astfel, trecerea dogmatismului eleat la sofistică şi exercită „o influenţă binefăcătoare asupra spiritului metodic al socratismului" (p. 38).

În acest fel se deschide „calea către principiile tuturor formelor de cercetare", către dialectică, în centrul căreia Zenon aşază premisele probabile şi plauzibile.

Împletind cercetarea teoretică cu cercetarea istorică, regretatul gînditor Dan Bădărău, în studiul *Propoziţiile de adevăr şi modalitatea* (p. 43—61), se ocupă de „adevăratul sens al operaţiei logice ce declanşează mecanismul dublei negaţii" (p. 43), determinîndu-i natura prin raportare la sensurile propoziţiilor de adevăr şi modalitate în perspectiva triadei afirmaţie, posibilitate, negaţie.

El întreprinde un examen riguros al acestor noţiuni — atît de discutate în logica contemporană —, arătînd originarea lor aristotelică şi combătînd unele dintre aserţiunile logicienilor moderni. Autorul demonstrează cu acribie că „negaţia este susceptibilă să producă efecte diferite, după modul în care ea se prezintă în enunţuri" (p. 53), că „posibilul este bilateral" (p. 54).

Din lectura studiului lui D. Bădărău se degajează perenitatea Stagiritului în mai toate problemele de logică, meritul logicii aristotelice constînd în afirmarea „contactului permanent dintre adevăr şi fiinţă", adevărul fiind „legat de ceea ce în ordinea realităţii aparţine universalului . . . " (p. 60).

Aceste consideraţii şi concluzii (parţiale, deoarece avem de-a face doar cu prima parte a unui studiu mai mare), se îmbină cu constatarea autorului că este nevoie de reexaminarea unui „număr de probleme puse de logică . . . mai ales, să reluăm teoria modalelor pe baze noi" (p. 54).

Anton Dumitriu, ale cărui căutări consacrate naturii paradoxurilor logice sînt bine cunoscute, este prezent în acest volum cu un studiu privind *Problema paradoxurilor în evul mediu* (p. 63—101). Autorul abordează această temă dintr-un unghi dublu : problemele *„insolubilia"* (origini, modalităţi, soluţii) şi problema particulelor *syncategoremata.*

Originate în paradoxul mincinosului, problemele *insolubilia* capătă o extensiune deosebită în evul mediu, cînd — potrivit tratatului lui Albertus de Saxonia — acest paradox ajunge la 19 variante. În *insolubilia* sînt cuprinse atît paradoxurile, cît şi sofismele.

Examenul acestor *insolubile*, care au, cum reiese dintr-un tratat descris de Prantl, trei accepţii : 1. problemă nerezolvabilă cu nici un chip ; 2. problemă nerezolvabilă cu multă greutate ; 3. problemă posibil de rezolvat, dar practic nerezolvabilă dintr-o piedică oarecare, conduce pe autor să sesizeze că acestea pun în discuţie universalitatea principiului contradicţiei. Soluţiile — prin *cassatia*, prin *restrictia*, prin *„fallacia secundum quid et simpliciter"*, care se regăsesc prezente în cadrul celor 15 soluţii propuse de-a lungul evului mediu (Buridan, Albertus de Saxonia, Pierre d'Ailly ş. a.), îngăduie lui A. Dumitriu interesante consideraţii asupra naturii logicului, problemelor logicii, determinării valorii logicii medievale.

A. Dumitriu relevă că cheia soluţiei, deci şi cheia alcătuirii acestor *insolubilia*, stă în definirea *per accidens* a termenilor care intră într-o propoziţie insolubilă.

Strîns legată de problema *insolubilia* este problema *syncategoremata.* Termenul este relevat cu rosturi logice îndeosebi de Petrus Hispanus şi se ratăşează problemei predicaţiei, problemă cu un excepţional rost în construirea paradoxurilor.

Analiza syncategorematelor îl conduce pe A. Dumitriu la dezvăluirea modului de formare a unor *insolubilia* şi a soluţiei acestora printr-o continuă apropiere de problematica contemporană a unor paradoxuri (Cantor, Russell, Richard, Zermelo-König, Skolem, Gödel).

Autorul nu intenţionează să prezinte soluţia tehnică, concretă a paradoxurilor examinate (acesta a întreprins-o în lucrarea sa *Soluţia paradoxelor logico-matematice*, Bucureşti, 1967), ci să arate cum acestea — cu excepţia paradoxului mincinosului — şi-au găsit soluţia în logica medievală, soluţie apropiată de cea dată de unii logicieni moderni. Cu alte cuvinte,

A. Dumitriu readuce în actualitate o problemă şi un moment al istoriei logicii care fuseseră ignorate şi cărora unii logicieni contemporani (Bochenski şi alţii) le acordă prea puţină importanţă.

Restituirea semnificaţiei logicii aristotelice — operă la care s-au angajat cercetătorii grupaţi în cadrul şcolii româneşti de logică condusă de acad. Ath. Joja — se împlineşte şi pe alte laturi. Remarcăm, în acest sens, studiile semnate de C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel* (p.103—137), de Nils Öffenberger, *Adevărul şi operaţiile logice în silogistica lui Aristotel* (p. 163—199), de Al. Surdu, *Despre problema termenilor singulari în silogistică* (p. 241—258).

Studiul lui C. Noica constituie partea de introducere şi explicaţie la volumul *Comentarii la Categoriile lui Aristotel* (*Porfir, Dexip, Ammonius*), apărut anul acesta tot sub egida Centrului de logică.

Meritul tălmăcirii lui C. Noica — nu-i vorba numai de ceea ce a dat în româneşte din Porfir, Dexip şi Ammonius, ci de filtrul filozofic propriu cu care deschide înţelesurile *Categoriilor* Stagiritului — constă, după părerea noastră, în determinarea domeniului logosului, a exerciţiului şi a actului ideal al logosului, în fine, în determinarea actului de cunoaştere spre care deschide logosul (cf. p. 111). Este vorba de o împreună meditare — Aristotel comentator, tălmăcitor şi cititor-cercetător — la descifrarea substanţei însăşi a logosului care se descoperă prin cuvînt, un cuvînt ce vrea să prindă multiplele rosturi ale obiectului.

Nils Öffenberger întreprinde în studiul său un amplu examen al relaţiei adevăr-operaţii logice în silogistica aristotelică, oprindu-se îndeosebi asupra conversiunii, care, ca operaţie logică, apare la Aristotel „drept o operaţie ajutătoare a silogisticii" (p. 168), în vreme ce la o serie de logicieni moderni (autorul îi numeşte „logicieni de catedră" !) demonstraţia aristotelică a acestei operaţii fie că nu apare, fie că se prezintă doar la nivelul *vi materiae*, şi „nu la înălţimea unei *stringenţe* propriu-zis logice" (*ibidem*). Relevînd limitele şi lipsurile teoriilor „logicienilor de catedră" (Sigwart, Ueberweg, Wundt, Erdmann, Külpe, Lipps, Maiorescu, K. Fischer) în această chestiune, autorul arată modul în care logica simbolică (J. Lukasiewicz îndeosebi) abordează problema operaţiilor logice, distingînd conceperea conversiunii ca teză şi ca regulă în abordarea silogisticii (p. 177).

Dacă Öffenberger se arată deschis înţelegerii modalităţilor de interpretare logico-simbolică a silogisticii aristotelice, Al. Surdu, care abordează în mare aceeaşi problemă, dar restrînsă la aspectul *termenilor singulari* în silogistica aristotelică şi cea clasică, discută interpretările moderne logistice (J. Lukasiewicz, A. Menne, G. Patzig, I. Bochenski).

Este un adevăr bine stabilit că orice demers teoretic în logică se reclamă de la Aristotel — cel puţin pe aria culturii europene, cum mai toate cercetările moderne o relevă.

O atare situaţie se remarcă şi în cultura filozofică din România, după cum subliniază Valeriu Streinu în *Despre doctrina logică la Teofil Corydaleu* (p. 201—231). Autorul acestui studiu îşi propune să prezinte în ce constă aristotelismul şi neo-aristotelismul concepţiei despre logică a lui Teofil Corydaleu, un filozof şi om de cultură grec din secolele XVI—XVII, pe ale cărui lucrări şi concepţii, inspirate din Aristotel, se bazează învăţămîntul filozofic din România în secolele XVII—XVIII.

Corydaleu — format în mediul neo-aristotelician de la Padova, secolele XV—XVI — purcede la expunerea *Logicii* în maniera timpului său, comentînd *Organon*-ul, dar, asemenea lui Zabarello şi Cremonini, profesorii săi padovani, precede expunerea cu un tratat de sine stătător despre natura şi problemele logicii. Este vorba de capitolul I al *Logicii* sale, intitulat „Probleme introductive şi precizări asupra materiei logicii" (p. 3—77 din *Logica*, Veneţia, 1729).

Din grupa studiilor cu caracter teoretic general ne vom opri asupra studiilor semnate de Emanoil Ancuţa (*Asupra raportului dintre logică şi celelalte ştiinţe*, p. 145—161) şi de Radu Stoichiţă (*Consideraţii despre limbajul formalizat*, p. 139—143).

Bazat pe întreaga dezvoltare a logicii şi pe lucrările acad. Ath. Joja, autorul studiului despre raportul logicii cu celelalte ştiinţe

demonstrează că „aristotelismul nu reprezintă doar o singură etapă în istoria logicii, ci o prezență activă și eficientă în sînul științei moderne" (p. 147), că „logica formală — creată de Aristotel — este logica fundamentală și *stricto sensu* este fundamentul oricărei logici posibile și rămîne *logica perennis*, valabilă și necesară *nunc et semper*" (*ibidem*).

De ce această situație? Fiindcă logica are o origine complexă, fiindcă logica a apărut și continuă să fie — în substanța ei aristotelică — „fundamentul tuturor logicilor posibile" (Ath. Joja, *Studii de logică*, II, București, 1966, p. 139), fiindcă logica are valoarea și semnificația unui organon al științei.

Prin faptul că formele și operațiile logice („reflectare a modalităților și a formelor generalissime ale naturii", p.152) sînt modul de exprimare al oricărei cunoașteri, al oricărei științe, apare limpede relația dintre logică și celelalte științe.

E. Ancuța are dreptate atunci cînd susține că „nu există forme de gîndire matematică, fizice, chimice, ci numai formele logicii *unice*, ale logicii formale, care se aplică în diversele științe *în mod specific*, în funcție de obiectul cercetat" (p. 160), deși există astăzi și alte „logici". Aceste alte „logici" nu sînt, de fapt, decît aspecte speciale, modalități ale logicii unice.

În articolul său, Radu Stoichiță se ocupă de limbajul formalizat, de necesitatea expunerii axiomatice pentru făurirea unui instrument adecvat în detectarea tuturor legilor logice (p. 139), afirmînd că „formele normale determină exact statutul logic al oricărei expresii" și de aceea trebuie realizat un sistem axiomatic (S. A.), care „garantează că toate expresiile valide și numai ele decurg din axiome și se află exclusiv în cadrul său" (p. 139).

Sorin Vieru dedică articolul său prezentării acelor elemente mai deosebite ce caracterizează pe George Boole, și anume relația dintre *formal* și *material* în logică. El remarcă unele apropieri, în esență, între Hegel și Boole, prezentînd înțelesurile formalizării, care presupune o analiză logică a expresiilor, operație realizată parțial de logica clasică.

Fără a ne permite o privire atotcuprinzătoare asupra celor trei studii din partea a doua a volumului *Probleme de logică*, ne-am îngădui totuși să semnalăm unele teze mai importante

Astfel, în studiul *Forme libere și ordin de necompletitudine în calculul propozițional bivalent*, prof. Eugen Mihăilescu reia unele probleme abordate, printre altele, și în volumul *Sisteme logice și forme normale în calculul propozițional bivalent* (București, 1966).

Studiul cuprinde trei părți: partea primă cuprinde definiția unui sistem necomplet **L** cu un ordin n de necompletitudine; partea a doua prezintă tezele sistemului utilizat în demonstrație: „sistemul **L** (E, R, N) conține ca subsisteme sistemele **L** (E, N), **L** (E, R) și deci toate tezele acestor sisteme sînt teze în noul nostru sistem" (p. 260); partea a treia se ocupă de studiul unor forme normale, dar cu referință la formele libere de tipul **L** (E, R), **L** (E, N).

Mircea Tîrnoveanu abordează sistemul logistic semiconstructiv modal $\Sigma SM1$, discutînd unele proprietăți sintactice și metasintactice, în cadrul considerării acestui sistem logistic semiconstructiv drept un caz particular al sistemului logistic semiconstructiv modal ΣSM.

În *Unele probleme fundamentale ale logicii matematice*, Tudor Ristea nu are pretenția să introducă ceva *nou* în logica matematică, ci doar să prevină asupra unor probleme ce-și așteaptă abordarea. El încearcă — acesta pare să fie meritul său — o sinteză între modalitățile de exprimare ale logicii matematice, de unificare sintetică a notațiilor și deschiderea unor întrebări-probleme-soluții. Ceea ce, să recunoaștem, nu-i puțin lucru.

Este evident că prin acest volum din *Probleme de logică*, Centrul de logică al Academiei Republicii Socialiste România își afirmă într-un chip major prezența în literatura de specialitate, în cîmpul confruntărilor contemporane.

Autorii — binecunoscuți sau mai puțin cunoscuți — se afirmă cu maturitate deplină, deschid noi unghiuri de abordare în logica sistematică, în teoria logicii și în istoria logicii.

Este evident, ni se pare, că prin acest volum şcoala românească de logică, a cărei orientare materialist-dialectică pe dimensiunea aristotelismului şi logicii matematice este vădită şi, de altfel, cunoscută, dezvoltă moştenirea unei tradiţii europene şi româneşti în acelaşi timp. Mai mult chiar, cu acest volum apar în cugetarea filozofică românească şi în ştiinţa românească nu semnele, ci împlinirile unui înalt nivel teoretic.

C. Rusu (Cluj)

Luciditatea principiilor

O expunere de principii este pîndită întotdeauna de pericolul uscăciunii, ba chiar al sterilităţii, tocmai pentru că viaţa este întotdeauna mai bogată, mai complexă decît o poate surprinde modelul aproape inevitabil procustian al teoriei. Din acest punct de vedere culegerea de eseuri reunite de Dumitru Popescu în volumul *Biletul la control* este un adevărat triumf, întrucît reuşeşte să convingă cititorul că luciditatea nu exclude afectul, că înţelegerea relativităţii lucrurilor nu desfiinţează certitudinile, că a simţi pulsul momentului nu înseamnă a i te înrobi. Ar fi cu neputinţă de rezumat cuprinsul acestei cărţi şi ar fi, poate, suprema ei trădare tocmai pentru că zbaterea vie a ideii nu poate fi oprită într-o formulă, iar frumuseţea demonstraţiei nu poate fi povestită sau ilustrată cu adjective.

Credincios propriei sale păreri după care „o bătălie de principii pe deasupra fenomenelor realităţii, pe deasupra faptelor, este ca o bătaie de confeti", autorul nu discută nici o clipă despre idei lipsite de adresă, nu lansează nici un moment simple aforisme goale de substanţa vieţii şi, poate, tocmai aceasta îi asigură *„gravitatea ideatică"*. Cititorul este invitat, aproape obligat, tot timpul să confrunte principiile cu viaţa, teoria cu practica şi de fapt consecvenţa acestor raportări asigură însăşi trăinicia cărţii. Dumitru Popescu nu s-a voit un moralist, deşi el realizează pe parcurs excelente portrete, el nu s-a voit nici un simplu comentator al unor teze sau realităţi sociale, deşi patosul întregii argumentări este profund politic, în sfîrşit, el nu a avut pretenţia de a vorbi în numele unei generaţii, deşi o reprezintă. Ostil şablonului, pe care-l consideră modul de existenţă al prostiei şi ignoranţei, autorul reabilitează în ochii scepticilor şi blazaţilor forţa socială a principiilor întemeiate pe luciditatea pe care o dă experienţa şi calmul pe care ni-l întemeiază siguranţa idealurilor şi a sistemului nostru de valori.

Domeniile în care operează sînt multiple, începînd cu activitatea social-politică şi comportamentul etic şi sfîrşind cu meditaţiile asupra destinelor ştiinţei, situaţiei artei şi condiţiei umane. Impresionează, mai ales, fineţea analitică şi curajul de a formula adevăruri, care, deşi sînt întru totul consonante cu principiile noastre, au fost nu o dată escamotate sau chiar înăbuşite pentru că speriau pe cei „prudenţi", nelinişteau pe oportunişti şi orbeau prin lumina evidenţei pe adversarii declaraţi.

În fond, a spune că una din problemele supreme ale unei raţiuni nealterate este convingerea că şi alte minţi pot emite păreri, că progresul se află în raport direct cu numărul şi forţa creierelor active care-l servesc, că ar fi vulgar să ne închipuim că în socialism a supravieţuit un unic sentiment personal: bucuria. Sînt adevăruri elementare, şi totuşi de cîte ori ne-au fost ele negate prin exclusivism şi intoleranţă, prin prostie şi incorectitudine, în numele unei viziuni idilice şi rozalii asupra realităţii.

A aminti faptul că absolutizarea colectivismului nu trebuie să aboleasă individualitatea, a preciza că individul nu poate fi confundat automat cu clasa, întrucît nimeni nu e predestinat prin naştere să fie retrograd, sau a cere oamenilor investiţi cu însemne sociale să-şi pună faptele propri i

pe acelaşi cîntar cu al celorlalţi este perfect legitim, şi totuşi de cîte ori îngustimea, impostura, samavolnicia nu au negat aceste lucruri pline de bun simţ.

Recunoaşterea adevărului că pentru a uza de cunoaşterea altora trebuie să cunoşti tu însuţi, că a renunţa la gîndirea proprie înseamnă a renunţa la tine însuţi sînt în aceeaşi măsură constatări verificate de experienţă, dar nu o dată lenevia, lipsa de personalitate şi simplismul au încercat să le contrazică.

Meritul lui Dumitru Popescu constă tocmai în faptul că, demascînd ipocrizia socială, ironizînd malformaţiile suferite de aplicarea schiloadă a unor principii şi înlăturînd măştile prefăcătoriei, a realizat o expunere profund pozitivă a autenticelor principii care constituie concepţia noastră despre lume şi viaţă.

Operaţia este făcută uneori cu precizia inginerului, duritatea necesară a chirurgului şi înţelepciunea pedagogului experimentat, fără pretenţia de a impune canoane sau de a formula norme absolute.

Preţuirea pe care o acordăm acestei cărţi nu se limitează însă numai la ideile pe care le conţine, dar şi la stilul adecvat, scrisul colorat, formula inteligentă. Modul aforistic de a discuta este profund caracteristic autorului, şi ni se pare că pe această cale ideile susţinute îşi fac drum mult mai uşor. Tocmai de aceea regretăm existenţa cîtorva pasaje — e drept puţine — în care se resimte influenţa tocmai a unor şabloane şi inerţii, pe care el însuşi le combate cu atîta vehemenţă.

Vom subscrie însă, nu numai sub raportul conţinutului, dar şi sub cel al formei, la substanţa întregii cărţi, atît de sugestiv rezumată de autorul: însuşi „Nu, principiile nu sînt monezi cu care să ne putem cumpăra poziţii în societate, sînt jaloanele drumului umanizării profunde a fiecăruia dintre noi, sînt biletele de drum pentru călătoria spre comunism"; să nu uităm că fiecăruia i se cere pînă la urmă „biletul la control"! — Iar cei prinşi cu falsuri sînt coboriţi la prima staţie. Să încercăm cu toţii să parcurgem drumul pînă la capăt, într-o călătorie care s-ar dori fără opriri.

Ion Pascadi

Reflecţii fugare pe marginea unei enciclopedii filozofice

Fondul Bibliotecii Academiei s-a îmbogăţit de curînd cu o nouă enciclopedie filozofică. Este vorba de *The Encyclopedie of Philosophy*, lucrare în opt volume, care însumează aproape 4 300 de pagini în 8°, publicată sub direcţia lui Paul Edwards, de către The Macmilan Company, Londra —New York, 1967 (cota III, 537099).

De la început, această lucrare impresionează prin monumentalitatea ei, prin calitatea deosebită a realizării tipografice şi, mai ales, prin prestigiul consiliului de direcţie şi al celor 500 de colaboratori din America, Europa, Asia, Africa, Australia. Ceea ce au dorit Paul Edwards şi Editura Macmillan a fost o „superproducţie" gen american, care să umbrească *Enciclopedia filosofica* italiană şi pe aceea în limba spaniolă a lui Ferreter Mora, care, mai mică decît prima, se bucură, ca şi aceasta, de o excelentă preţuire. De aceea, aproape involuntar, în aprecierea enciclopediei americane ne simţim atraşi spre comparaţia cu operele similare amintite şi cu altele, mult mai modeste, simple dicţionare filozofice, care şi-au cucerit de multă vreme stima cititorilor.

În contradicţie cu titulatura de „enciclopedie", care, în accepţiunea curentă astăzi, presupune prezentarea pe scurt a tuturor sau măcar a celor mai importante cunoştinţe din domeniul respectiv pe baza termenilor tehnici şi a autorilor reprezentativi, această lucrare îşi îndreaptă atenţia cu precădere asupra orientării care domină astăzi gîndirea filo-

zofică anglo-americană: logica şi analiza lingvistică. În introducerea semnată de Paul Edwards, acest fapt este declarat în mod răspicat, şi numai astfel ne putem explica de ce problemele de logică, mai ales ale celei formale, ca şi cele de istorie a acestei discipline, ocupă cel mai mare spaţiu în economia lucrării. De asemenea, în această orientare găsim şi explicaţia faptului că numeroşi termeni, existenţi chiar şi în dicţionarele filozofice mai modeste, lipsesc, după cum lipsesc şi mulţi autori reprezentativi, pe care lucrările similare îi prezintă pe larg. Totuşi, în mod neaşteptat şi în contradicţie flagrantă cu poziţia unilaterală adoptată în orientarea generală a lucrării, întîlnim nume de scriitori ca Eliot, Kafka, Proust şi alţii, de savanţi care n-au depăşit limitele stricte ale specialităţii lor, ca Brower, Hilbert, de pildă, sau de teologi şi reformatori, ca Luther, Calvin, Bultmann şi mulţi alţii de mai mică rezonanţă, care nu s-au ridicat la generalizarea amplă, specifică activităţii filozofice. Desigur, în cazul scriitorilor amintiţi, pe care îi înregistrează această enciclopedie în dauna unor filozofi propriu-zişi, am putea găsi o justificare în faptul că semnificaţia operelor lor depăşeşte sfera beletristicii, fapt care a stimulat abordarea literaturii de către unii esteticieni de azi cu mijloace specifice filozofiei. Aceasta reaminteşte de epoca străveche, cînd, în numele ideii de *sofia*, facultate comună celor care mînuiau imaginea artistică, cît şi celor care utilizau conceptele clare, literatură şi filozofie, alcătuiau un tot aproape indestructibil. Citãm, în acest sens, lucrarea lui Franco Fanizza, *Letteratura come filosofia*, Lacaita-Manduria, 1963, ca cea care analizează cu competenţă orientarea la care ne-am referit.

Unilateralitatea concepţiei care a stat la baza elaborării lucrării are ca urmare numărul redus de articole (1 400), cu mult mai mic decît acela al enciclopediei italiene, iar în ceea ce priveşte articolele consacrate autorilor, numărul este mai mic chiar decît acela al ediţiei mai noi a dicţionarului spaniol pe care l-am citat mai sus.

Colaboratorii sînt în marea lor majoritate americani sau europeni stabiliţi în America şi care acum scriu în limba engleză. De la prima parcurgere a listei respective izbeşte amploarea „importului de creiere" pe care America îl practică şi în domeniul ştiinţelor umane cu aceeaşi sete ca în ştiinţele exacte. Surprinde în mod plăcut faptul că, pe lîngă autorităţile europene, sînt solicitaţi şi cercetători arabi, indieni, iranieni, japonezi, chinezi etc. Dar nu înţelegem de ce, dintre atîţia specialişti pe care îi au ţările socialiste, nu s-a făcut apel decît la patru profesori din Iugoslavia. Enciclopedia n-ar fi avut decît de cîştigat dacă şi-ar fi îmbogăţit colaborările cu şi mai mult curaj.

Cînd ia în mînă pentru prima dată o astfel de lucrare, cititorul străin caută să vadă întîi cum este prezentată filozofia ţării sale şi care sînt gînditorii care se menţin în circulaţia internaţională sau care sînt aceia care, apreciaţi numai pe plan naţional pînă acum, sînt socotiţi ca demni să fie alăturaţi celor dintîi. Cu regret descoperim că filozofia românească, în prezentarea lui Mircea Eliade, este mult prea succintă, pe aproximativ optzeci de rînduri, şi limitată la cîteva momente puţin reprezentative pentru dezvoltarea gîndirii filozofice din ţara noastră. Faptul că filozofia romînească nu este cunoscută şi apreciată în măsura în care ar trebui se datoreşte într-o anumită măsură şi insuficientei acţiuni de popularizare a ei peste hotare. Ce ediţii au la îndemînă stăinii şi de cînd le sînt puse la dispoziţie studii care să le-o facă şi mai accesibilă?

Faţă de *Enciclopedia filozofica*, în numai patru volume de acelaşi format, care a consacrat articole speciale lui Cantemir, Conta, Xenopol, Pârvan, P. P. Negulescu, Rădulescu-Motru, Blaga, Bădărău şi încă altor cîţiva gînditori, enciclopedia americană este în regres, căci numai Rădulescu-Motru şi Nae Ionescu au fost prezentaţi în articole speciale. Oricît de discutabilă ar fi în unele cazuri selecţia făcută de Giovanni Villa pentru enciclopedia italiană, oricît de discutabile ar fi unele dintre aprecierile sale,

trebuie să recunoaştem că lucrarea italiană învederează respect pentru cultura română şi efort deosebit de a se informa, deşi posibilităţile existente la data redactării enciclopediei respective erau şi mai limitate ca acum doi ani.

Articolele privind filozofia istoriei nu fac referinţe la teza lui Xenopol, care încă de la apariţie (1899) este citată de către specialişti, pentru ca, o dată cu ediţia a doua (1908), să devină un loc comun în problematica respectivă (cf. 6—24). În articolul *The nature of historical change* (6—253), avem surpriza să vedem pe Marx şi Comte puşi alături, ca partizani ai aceleiaşi explicaţii: „Comte and Marx, for exemple...". Totuşi, articolele consacrate materialismului dialectic, cele consacrate filozofilor ruşi, indieni, islamici, chinezi învederează efort serios de a da circulaţiei mondiale opere şi autori care nu prea sînt cunoscuţi în afara ţărilor respective.

Domeniul în care enciclopedia străluceşte este acela al logicii formale, al problemelor de istorie a ei, al semanticii, al pozitivismului logic şi filozofiei matematice, care a fost semnalat cu elogii de către toţi recenzenţii acestei lucrări. Impresionează, de asemenea, indicele judicios organizat, care permite orientarea rapidă în labirintul celor 8 volume în 8°.

Cu toate lipsurile ei, enciclopedia americană este un bun instrument de lucru, şi specialiştii îl pot consulta cu mult folos mai ales în domeniul pe care l-am semnalat.

Vasile Florescu

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

COLOCVIUL „EDUCAȚIA ADULȚILOR"

La începutul lunii decembrie 1968, în zilele de 9—10, un act de cultură de o reală valoare — simpozionul pe tema *Cercetarea științifică și acțiunea cultural-educativă pentru adulți* — a atras atenția nu numai a oamenilor de știință, a cercetătorilor, dar și a activiștilor culturali, a unei întinse rețele de lucrători în diferitele verigi ale sistemului muncii culturale de masă din țara noastră.

Întrunind sub aceeași cupolă a Ateneului Român filozofi, sociologi, pedagogi, psihologi din București și din provincie, ca și reprezentanți ce au răspunderi directe în această rețea, simpozionul a constituit o manifestare științifică națională de mare amploare, marcînd un pas important în așezarea pe baze tot mai științifice a întregii activități în acest domeniu.

Este cunoscut faptul că în anii socialismului, îndrumată și condusă de partid și de guvernul nostru, acțiunea cultural-educativă pentru adulți — parte componentă a revoluției culturale din țara noastră — s-a adîncit și s-a diversificat continuu, a căpătat un țel și o semnificație nouă, devenind un element esențial al vieții spirituale a omului societății noastre, un factor de progres social.

Pornindu-se de la punctul de vedere că stabilirea semnificațiilor unor concepte de bază ale educației adulților este o condiție primordială și un punct de plecare pentru cercetarea științifică ulterioară și pentru activitatea practică, o bună parte din lucrările simpozionului au avut ca preocupare principală descifrarea conceptelor de bază cu care se operează în acest domeniu. Astfel, în cadrul secției *Teoria educației adulților și metodologia de cercetare*, cele 27 de comunicări, precum și discuțiile purtate au încercat să definească principalii termeni privind : cultura de masă, idealul educativ, educația adulților, educația permanentă, formație și informație în activitatea culturală, comunicațiile de masă etc.

Conceptul culturii de masă, precum și unele aspecte metodologice privind cercetarea acestui fenomen au stîrnit discuții vii (au fost exprimate chiar și unele puncte de vedere care au pus sub semnul întrebării însăși legitimitatea acestui concept). Majoritatea participanților la simpozion au fost însă de părere că este vorba de un concept legitim și au depus eforturi pentru stabilirea notelor definitorii ale acestuia. Referatele și comunicările prezentate pe această temă — atît în cadrul plenarei, cît și în secția profilată pe tema educației adulților — au fost bogate în conținut, avînd ca titluri : *Cultura de masă și progresul social* (Remus Răduleț) ; *Conceptul de cultură de masă și semnificația lui actuală* (Al. Tănase) ; *Problematica cercetării științifice în domeniul activității cultural-educative pentru adulți* (Ion Moraru) ; *Așezarea pe baze științifice a activității cultural-educative desfășurate de sindicate — imperativ al etapei actuale* (D. Gheorghiu) ; *Pedagogia în cercetarea interdisciplinară a educației adulților* (Gh. Văideanu) ; *Probleme ale acțiunii cultural-educative în lumea tineretului* (I. Popescu și Doina Buruiană) ; *Psihosociologia activității cultural educative* (Tr. Herseni) ; *Contribuția sindicatelor la formarea și dezvoltarea culturii tehnico-economice în colectivitățile de muncă industriale* (N. Oniga) ; *Con-*

ceptul de cultură de masă în socialism (C. Potîngă); *Conceptul de ideal educativ în cultura de masă* (V. Popescu); *Aspecte metodologice ale relației dintre idealul educativ și activitatea culturală* (Gh. Berescu); *Tendințe noi în activitatea de popularizare a cunoștințelor cultural-științifice* (E. Iordăchescu); *Cercetarea sociologică și cultura de masă* (Achim Mihu și Andrei Roth); *Factori socio-pedagogici și materiali care condiționează activitatea cultural-educativă a sindicatelor* (Al. Grigore); *Cultura ca acțiune socială* (O. Neamțu); *Comunicațiile de masă în activitatea cultural-educativă*; *Aspecte metodologice ale sociologiei culturii de masă* (M. Larionescu).

În descifrarea conceptului culturii de masă, eforturile principale s-au îndreptat spre: delimitarea înțelegerii marxiste a culturii de masă de înțelesurile sale în sociologia nemarxistă a culturii; conținutul ideologic al culturii de masă; puncte de delimitare între conceptul sociologic și cel filozofic al culturii; funcțiile de bază ale culturii de masă: informațională și cea formațională; relația dintre idealul educativ și activitatea culturală; locul și rolul culturii de masă în dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor; cultura de masă înțeleasă ca parte integrantă a politicii partidului de construcție și desăvîrșire a societății socialiste. Au fost scoase în relief ca note definitorii ale conceptului de cultură: cunoașterea (momentul cognitiv); valoarea (momentul axiologic); creația și generalizarea (momentul praxiologic).

Alte noțiuni puse în discuție cu mai multă atenție cu ocazia simpozionului au fost acelea de *educație a adulților* și *educație permanentă*. Printre comunicările care au abordat aceste probleme pot fi menționate: *Acțiunea cultural-educativă pentru adulți — componentă a educației permanente* (P. Bărbulescu și C. Ștefănescu); *De la informația permanentă la educația permanentă* (P. Caravia); *Termenul de „educație a adulților" și unele propuneri în vederea diminuării caracterului ambiguu și vag al semnificației sale* (P. Apostol); *Aspecte psihologice ale raportului dintre învățare și dezvoltare la adult* (Pantelimon Golu și Mihai Golu). Pornindu-se de la faptul că nici conceptul de adult nu este pe deplin elucidat, s-a avut în vedere că descifrarea acestuia poate fi făcută pe temeiul cunoscutei teze marxiste că oamenii se formează permanent sub acțiunea împrejurărilor vieții. În acest context, ideea educației permanente a fost abordată ca o acțiune continuă de formare a personalității umane printr-un proces de autoinstruire și autoeducare — la nivelul adultului, avînd pentru individ un caracter formativ-integrativ, iar pentru grupurile sociale un caracter corectiv-prospectiv. Educația adulților — parte componentă a educației permanente — apare ca un proces dinamic de la informația permanentă la educație permanentă, privită ca un sistem închegat și integrat de metode și mijloace care contribuie la modelarea continuă și eficientă a facultăților și mobilităților umane, la formarea întregii personalități a tuturor membrilor societății, pe întreg parcursul vieții.

Secția *Cercetări concrete* (22 de comunicări) a abordat de asemenea o tematică variată, bogată în conținut. Au făcut obiectul comunicărilor unele probleme de bază, ca: *Timpul liber și activitatea cultural-educativă* (Ion I. Matei); *Premise ale cercetării fenomenului de asimilare a culturii de masă* (Ștefania Steriade); *Progresul tehnic și lărgirea orizontului cultural-științific al muncitorilor* (P. Cristea); *Contribuția corpului didactic la educația adulților* (Onița Gligor); *Cerințe și preocupări actuale ale tineretului în activitatea culturală de masă* (P. Datculescu și Cătălin Mamali); *Căminul cultural din Sarmaș, comună cu populație română și maghiară: cerințe și profil* (A. N. Tisescu și Béke Gyorgy); *Probleme actuale ale presei de specialitate în domeniul activității cultural-educative* (A. Pârvu și Teodor Gheorghiu) etc.

Secția *Tradiții românești în activitatea cultural-educativă* (18 comunicări) a completat tabloul unei largi arii de preocupări în problematica educației adulților, aducînd în scenă realizările meritorii în acest domeniu în țara noastră încă din secolul trecut. Atît în referatul prezentat în ședința plenară *Contribuții românești la teoria și practica activității cultural-educative de masă* (Stanciu Stoian), cît și în comunicările pe secție au fost prezentate: tradiții ale mișcării muncitorești din România și ale activității desfășurate de organizațiile muncitorești pentru educația adulților; activitatea unor instituții în munca culturală de masă ca „Ateneul Român", „Astra" din Sibiu, „Institutul Social Român", „Casa Școalelor"; activitatea unor personalități

de seamă ale culturii românești în acest domeniu, ca : Spiru Haret, Nicolaie Iorga, Dimitrie Gusti etc.

În ansamblul său, simpozionul s-a bucurat de aprecieri pozitive. Organizată de Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă și de Institutul de științe pedagogice, în colaborare cu Consiliul Central al Uniunii Generale a Sindicatelor din România și Comitetul Central al Uniunii Tineretului Comunist, această manifestare științifică de prestigiu a beneficiat de contribuția unor oameni de știință, a unor cercetători și activiști care lucrează direct în sectorul muncii culturale de masă. Se poate spune astfel că s-a realizat prima manifestare la nivel național în cadrul căreia a fost aplicat în practică dezideratul împletirii cercetărilor interdisciplinare în problematica omului.

Meritul simpozionului constă, după părerea mea, și în aceea că el a reușit să împletească în mod strîns preocupările teoretice, avînd adînci implicații de ordin filozofic, cu cele practice, realizînd astfel unitatea dintre teorie și practică, raportul dialectic dintre idee și acțiune. În felul acesta simpozionul a reușit să dea și unele răspunsuri concrete, aplicabile imediat în munca de educație a adulților, în practica cultural-educativă din țara noastră.

În același timp însă, această întîlnire între teoreticieni și practicieni, între specialiști din diferite domenii de cercetare în problematica omului — filozofi, sociologi, pedagogi, antropologi și cei ce lucrează nemijlocit în munca culturală de masă — a avut și menirea să descifreze unele perspective în cercetările pe mai departe în această direcție. Este aceasta și o invitație adresată direct oamenilor de știință să aducă în viitor o contribuție și mai substanțială la dezvoltarea cercetărilor fundamentale și aplicative în domeniul educației adulților, a omului în general, asigurîndu-se astfel un caracter științific întregii opere vaste de formare și educare a personalității socialiste.

Petre Bărbulescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40, —
Toute commande à l'etranger sera adressée à CARTIMEX, **boîte postale 134—135,** Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968. 315 p., 16 lei.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 1968, 562 p., 37 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1968, 382 p., 20 lei.
* * * **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968. 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.

ECONOMIE

* * * **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
* * * **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * * **Utilizarea forței de muncă**. Factori, caracteristici, tendințe în România, „Bibliotheca œconomica", 6, 1963, 248 p., 3 lei.
* * * **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**, 1968, 360 p., 21 lei.
V. RAUSSER, **Bazele planificării economiei naționale**, 1968, 436 p., 17 lei.
GH. D. BISTRICEANU, **Sistemul asigurărilor sociale din România**, 1968, 481 p., 26 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. ȘTÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 259 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale.**
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, I, **Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu.

REV. FILOZ., 16 3, p. 281—394, BUCUREȘTI, 1969

I. P. I. — c. 2103

43503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7950

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR

ASUPRA DIALECTICII CATEGORIILOR INTERES ŞI POLITIC ÎN VIAŢA SOCIALĂ
ILIE RĂDULESCU

CONTINUITATE ŞI DISCONTINUITATE ÎN DEZVOLTAREA SOCIALISTĂ A NAŢIUNII ROMÂNE (II)
ELENA FLOREA

O LUCRARE NECUNOSCUTĂ A FILOZOFULUI NEOPLATONICIAN ELIAS. UN NOU MANUSCRIS AL „PROLEGOMENELOR LA FILOZOFIE" ALE FILOZOFULUI DAVID
T. PAPADOPOL

TEORIE ŞI SISTEM (II)
ANTON DUMITRIU

DESTRUCŢIA METAFIZICII LA VOLTAIRE
JAN GURANOWSKI (Varşovia)

OBIECTIVITATEA JUDECĂŢII ESTETICE
ADRIAN RĂDULESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1800 0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1969.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7950

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 4 1969

UEL 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- ILIE RĂDULESCU, Asupra dialecticii categoriilor interes şi politică în viaţa socială 399
- ELENA FLOREA, Continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea socialistă a naţiunii române (II) 417
- T. PAPADOPOL, O lucrare necunoscută a filozofului neoplatonician Elias. Un nou manuscris al „Prolegomenelor la filozofie" ale filozofului David 429
- ANTON DUMITRIU, Teorie şi sistem (II) 447
- JAN GURANOWSKI (Varşovia), Destrucţia metafizicii la Voltaire 465
- VIRGIL STANCOVICI Perspectivele logicii în România 477
- ADRIAN RĂDULESCU, Obiectivitatea judecăţii estetice 489

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- GRIGORE SMEU, Frumos artistic, izbutit estetic, perfecţiune în estetica lui Tudor Vianu 501

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- M. DEZNAN, Orizontul uman 513

CRONICA IDEILOR

- MIHAIL CERNEA, Sociologia franceză şi schimbările sociale 523

LECŢII ŞI CONSULTAŢII

- SERGIU TAMAŞ, Unitatea socialistă a poporului 539

Rev. filoz., 16, 4, p. 395—550, Bucureşti, 1969

10957

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 4** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ **Стр.**

- ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, О диалектике категорий интерес и политическое в общественной жизни 399
- ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Непрерывность и прерывность в социалистическом развитии румынской нации (II) 417
- Г. ПАПАДОПОЛ, Неизвестный труд философа-неоплатониста Элиаса. Новая рукопись «Введение в философию» философа Давида 429
- АНТОН ДУМИТРИУ, Теория и система (II) 447
- ЯН ГУРАНОВСКИЙ (Варшава), Деструкция метафизики у Вольтера . . . 465
- ВИРДЖИЛ СТАНКОВИЧ, Перспективы логики в Румынии 477
- АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, Объективность эстетического суждения 489

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ГРИГОРЕ СМЕУ, Художественная красота, эстетическая удача, совершенство в эстетике Тудора Виану 501

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- М. ДЕЗНАН, Человеческий горизонт 513

ХРОНИКА ИДЕЙ

- МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Французская социология и социальные изменения . 523

ЛЕКЦИИ И КОНСУЛЬТАЦИИ

- СЕРДЖИУ ТАМАШ, Социалистическое единство народа 539

Rev. filoz., 16, 4, p. 395 — 550, Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 4 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- ILIE RĂDULESCU, Sur la dialectique des catégories intérêt et politique dans la vie sociale 399
- ELENA FLOREA, Continuité et discontinuité dans le développement socialiste de la nation roumaine (II) 417
- T. PAPADOPOL, Un ouvrage inédit du philosophe néo-platonicien Elias. Un nouveau manuscrit des «Prolégomènes à la philosophie » du philosophe David . 429
- ANTON DUMITRIU, Théorie et système (II) 447
- JAN GURANOWSKI (Varsovie), La destruction de la métaphysique chez Voltaire . 465
- VIRGIL STANCOVICI, Les perspectives de la logique en Roumanie 477
- ADRIAN RĂDULESCU, Objectivité du jugement esthétique 489

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

GRIGORE SMEU, Le beau artistique, le réussi esthétique, la perfection dans l'esthétique de Tudor Vianu 501

NOTES PHILOSOPHIQUES

- M. DEZNAN, L'horizon humain 513

CHRONIQUE DES IDÉES

- MIHAIL CERNEA, La sociologie française et les mutations sociales 523

LEÇONS ET CONSULTATIONS

- SERGIU TAMAȘ, L'unité socialiste du peuple 539

Rev. filoz., 16, 4, p. 395—550, București, 1969

ASUPRA DIALECTICII CATEGORIILOR INTERES ŞI POLITIC ÎN VIAŢA SOCIALĂ

DE

ILIE RĂDULESCU

Cercetările de antropologie politică au condus în ultima vreme la unele concluzii, mai mult sau mai puţin fondate, cu privire la originea politicului. Diverşi politologi caută să demonstreze că manifestarea politicului începe în condiţiile orînduirii gentilice, cînd societatea parcurge procesul scindării în clase sociale, că originea politicului rezidă în inegalitatea care apare între oameni de îndată ce raporturile sociale depăşesc relaţiile de rudenie, că politicul reprezintă „o forţă obiectivă inerentă naturii umane şi societăţii". Încercarea de a lămuri o asemenea problemă mi se pare salutară şi n-ar fi lipsit de importanţă ca antropologii şi sociologii marxişti să-şi propună ca sarcină abordarea acestor teme, aprofundarea problemelor conceptuale fundamentale legate de geneza politicului şi evoluţia lui [1]. Dar, nu asupra originii politicului vrem să ne oprim în acest studiu, ci asupra unei probleme care, ni se pare, are o contingenţă directă, pe diferite trepte ale dezvoltării sociale, cu politicul. Este vorba de raportul dintre categoria *interes* şi categoria *politic*.

În gîndirea marxist-leninistă este aproape unanim acceptat că politicul, ca fenomen al vieţii sociale, se referă, în esenţă, la relaţii sociale de clasă, la relaţii naţionale şi de stat, la sfera puterii de stat în societate, la domeniul relaţiilor interstatale. În ultimă analiză, linia generală a unui partid politic sau altul, a unui stat sau altul izvorăşte din natura intereselor claselor pe care le reprezintă, a intereselor naţiunii şi, evident, include şi aspecte mai generale ale vieţii internaţionale, izvorîte din comunitatea de interese care leagă ţara respectivă de celelalte ţări.

În ceea ce priveşte „sistemul intereselor", în acest studiu ne referim la trei domenii : interese de clasă, interese naţionale şi interese internaţionale. Ele nu sînt izolate unele de altele, ci se află într-o legătură dialectică, în raporturi de simbioză organică, de interferenţă, şi numai pe

[1] Vezi, spre exemplu, articolul *Antropologia şi originea politicului*, de Silviu Brucan, în „Contemporanul" nr. 29 (1138) din 19 iulie 1968.

Rev. filoz., *16*, *4*, p. 399—416 Bucureşti, 1969

baza acestor relații și intercondiționări reciproce pot fi înțelese și analizate, își găsesc reflectarea în politica de partid sau de stat. Interesele naționale, ca o categorie mai generală, mai cuprinzătoare ; interesele sociale de clasă, avînd o puternică influență asupra tuturor categoriilor de interese din societățile bazate pe clase ; interesele internaționale influențează direct linia politică a unui partid sau a statului respectiv. În același timp în societățile antagonice, ciocnirile de interese economice, sociale dintre clase se reflectă în luptele politice, în luptele pentru stăpînirea puterii de stat, căci cine dispune de această putere dispune de o puternică armă administrativă pentru promovarea intereselor clasei (claselor) pe care o reprezintă. În măsura în care interesele devin cunoscute clasei, națiunii, unor grupuri sociale, în măsura în care realizarea lor devine convingere, interesele se afirmă ca forțe motrice ideale, care, avînd determinări obiective, se materializează în acțiunile oamenilor (ale claselor sociale, partidelor politice, națiunilor, personalităților politice ș.a.m.d.).

În lumina acestei semnificații a intereselor sociale autorul își propune, în cele ce urmează, să prezinte cîteva reflecții privind corelația dintre interesele de clasă, interesele naționale și conceptul politic, așa cum ne apare ea în diferite acțiuni politice pe plan intern și internațional.

I

Una din categoriile cele mai importante de interese, care exercită o influență puternică, de regulă determinantă, asupra diferitelor interese ale oamenilor o constituie *interesele de clasă*. Concepția marxist-leninistă despre lume a proiectat o puternică lumină asupra semnificației acestor interese, demonstrînd că : situația oamenilor în sistemul relațiilor de producție determină situația lor generală în societate ; în orînduirile economico-sociale bazate pe proprietatea privată și pe exploatare oamenii ocupă locuri diferite în societate, sînt grupați în clase sociale cu interese fundamentale deosebite ; din momentul scindării societății în clase sociale, întreaga dezvoltare a orînduirilor bazate pe exploatare s-a întemeiat pe lupta de clasă ca expresie a antagonismelor dintre interesele de clasă, și ca motor al dezvoltării sociale ; instaurarea dictaturii proletariatului constituie premisa hotărîtoare pentru desființarea claselor exploatatoare, pentru construirea socialismului și crearea condițiilor, într-un lung proces de dezvoltare istorică, în vederea trecerii la comunismul deplin — societatea fără clase sociale.

Interesele de clasă, reflectate în conștiința clasei sau a părții sale înaintate, devin mobiluri ale unei activități din ce în ce mai conștiente, orientate spre un anumit scop, de clasă, care include în el și conținutul esențial al scopurilor personale. Manifestarea intereselor de clasă ca forță motrice a activității umane depinde de mai mulți factori, între care modul de înțelegere a acestora de către subiecți și mai ales modul în care, o dată reflectate în conștiința omului, devin convingeri, îndemnuri în acțiune. Urmînd, de regulă, treptele dezvoltării conștiinței sociale, interesele de clasă își găsesc o formulare imprecisă și nesistematizată în *psihologia socială*, căpătînd forme generalizate, sistematizate în *ideologie*. Iancu Ionel remarca pe drept cuvînt în studiul său asupra categoriei de interes

că „numai în ideologie, care constituie un sistem de idei, concepţii, despre ansamblul relaţiilor sociale şi despre esenţa lor, sînt exprimate interesele fundamentale ale unei clase în întregime" [2].

În această ordine de idei, este de remarcat că o relaţie dialectică între interesele de clasă şi politic constă în faptul că această categorie de interese îşi găseşte exprimarea cea mai directă în *ideologia politică*. O asemenea reflectare depinde, desigur, de gradul dezvoltării clasei respective, de nivelul conştiinţei politice la care a ajuns, de capacitatea reprezentanţilor săi cei mai lucizi de a-i sintetiza interesele şi a le da formularea teoretică şi programatică respectivă. Pe de altă parte însă, prezentarea cît mai fidelă a acestor interese în ideologia politică, afirmarea cît mai deschisă a intenţiilor programatice depind în măsură hotărîtoare de *poziţia socială* a clasei respective, de faptul dacă propriile sale interese converg în direcţia dezvoltării obiective a societăţii, în direcţia intereselor altor categorii sau clase sociale, care i se pot alătura în acţiunea de realizare a programului său politic. Ori, experienţa umană arată că o asemenea convergenţă există, îndeosebi în cazul clasei muncitoare.

Burghezia, în perioada ascensiunii sale ca clasă, acţionează în direcţia unor necesităţi istorice, programul său politic cuprinzînd, adesea, şi unele revendicări sociale mai generale ce se înscriu pe linia progresului social de ansamblu, pe direcţia în care acţionează şi alte forţe sociale. Dar chiar din această epocă ies la iveală limitele politice şi respectiv ideologice, programatice ale burgheziei, care nu face altceva decît să înlocuiască exploatarea feudală prin cea capitalistă. Foarte plastic a exprimat acest lucru Karl Marx care scria că gladiatorii societăţii burgheze au găsit în tradiţiile de o severitate clasică ale republicii romane atît idealurile şi formele artistice, cît şi iluziile de care aveau nevoie pentru a-şi ascunde lor înşişi conţinutul burghez limitat al luptelor lor [3]. În era capitalismului monopolist, izvoarele revoluţionare ale burgheziei imperialiste sînt secate de mult, ideologia sa politică urmărind în esenţă să justifice dominaţia sa politică, să înece în apa îngheţată a conservatorismului şi reacţionarismului politic ideile nobile ale progresului uman, temîndu-se de o răsturnare revoluţionară, din care se naşte lumea nouă a socialismului. De aceea, teoriile politice, programele electorale, declaraţiile şi alte documente ale partidelor burgheze din lumea imperialismului conţin, de regulă, formulări ce justifică orînduirea socială pe care o apără, o dată cu înscrierea anumitor transformări social-politice preluate din programul de revendicări al altor categorii sociale, cu scopul de a ţine mereu deschisă fereastra către masele populaţiei; în esenţa lor aceste documente programatice nu pot să reflecte cerinţele obiective ale progresului social care presupun negarea orînduirii capitaliste şi de aceea, efectul lor politic nu este totdeauna durabil (în măsura în care este), de cele mai multe ori prevederile lor fiind date uitării de partidul respectiv, de îndată ce scopurile politice de moment au fost împlinite.

Exemplul cel mai concludent al unităţii dialectice *interes-politic* îl constituie reflectarea intereselor de clasă ale proletariatului în ideologia sa politică, a cărei chintesenţă o constituie *comunismul ştiinţific*, cu bogăţia sa de valori de ordin teoretic, politic, ideologic, programatic. Ideo-

[2] Iancu Ionel, *Contribuţii la studierea categoriei de „interes"*, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 57.
[3] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 126.

logia ştiinţifică a proletariatului reflectă în mod teoretic şi totodată programatic interesele fundamentale ale acestei clase, scopurile sale generale de clasă, mijloacele şi căile de realizare a lor, într-un cuvînt, întreaga armătură ideologică şi politică ce stă la temelia elaborării strategiei şi tacticii revoluţionare, în vederea eliberării sociale a clasei muncitoare. Această ideologie, a cărei întruchipare o reprezintă marxism-leninismul, nu s-a născut din dezvoltarea spontană a mişcării muncitoreşti, din conştiinţa comună la care ajung muncitorii în confruntările de clasă cu patronii capitalişti pentru smulgerea unor drepturi cotidiene, ci din analiza ştiinţifică a realităţilor sociale în ansamblul lor, din studierea procesului obiectiv de dezvoltare a societăţii de-a lungul veacurilor, din analiza esenţei societăţii capitaliste, a naturii intereselor de clasă ale proletariatului, din analiza critică, materialist-dialectică a gîndirii sociale premarxiste, a realizărilor ştiinţelor, mai ales a ştiinţelor sociale care au un pronunţat caracter ideologic — economia politică, filozofia, doctrinele social-politice, istoria. De aceea, ideologia clasei muncitoare are un fundament ştiinţific, este critică şi revoluţionară, cuprinde în scara sa de valori nu numai formularea ţelurilor şi intereselor acestei clase, ci şi legile generale ale dezvoltării sociale, ale revoluţiei şi construcţiei socialiste, legi în virtutea cărora, acţionînd potrivit condiţiilor naţionale şi istorice concrete, proletariatul se poate elibera din jugul exploatării şi asupririi sociale şi naţionale. Iar cum ideologia proletară s-a născut şi din analiza intereselor sociale, generale şi specifice ale celorlalte categorii sociale dominate de capital — ţărănimea, intelectualitatea, pătura largă a meseriaşilor şi meşteşugarilor etc. —, ea reflectă cerinţele eliberării sociale a întregii societăţi, problemele alianţelor revoluţionare ale proletariatului, într-un cuvînt, ea exprimă într-o formă generalizată interesele şi ţelurile proletariatului şi ale aliaţilor săi fireşti — masele muncitoare neproletare.

Formele în care interesele diferitelor clase se reflectă în politica de stat sînt determinate de natura orînduirii sociale, iar în cadrul aceleiaşi orînduiri, de raporturile dintre clase şi evoluţia lor, de capacitatea clasei sociale respective de a-şi formula ţelurile politice şi sociale, de formele pe care le îmbracă viaţa politică, organizarea şi conducerea statului ş.a.m.d.

Expresia cea mai concludentă a conştiinţei de sine a unei clase sociale sau a unei părţi a acesteia este *constituirea partidelor politice* menite să apere interesele clasei respective. Partidele politice burgheze se nasc tocmai din cerinţa promovării şi conservării intereselor de clasă ale burgheziei sau ale unor grupări ale acesteia. Existenţa într-o ţară sau alta a mai multor asemenea partide nu este o manifestare a vreunui pretins regim democratic mai consecvent, cum susţin ideologii capitalismului, ci rezultatul contradicţiilor inerente clasei burgheze, contradicţii generate de proprietatea privată, de mărimea şi forţa capitalului. În politica fiecărui partid burghez, fie el conservator sau liberal, republican sau democrat, populist sau democrat-creştin se reflectă atît interesele specifice burgheziei *ca clasă*, interese proprii *grupărilor* burgheze pe care le reprezintă, cît şi anumite interese mai largi între care unele interese naţionale majore. În măsura în care domină unul sau altul dintre aceste interese, sporeşte baza socială a partidului burghez respectiv, balanţa politică înclină spre el şi poate ajunge la conducerea ţării.

Un moment istoric în afirmarea intereselor de clasă ale proletariatului, şi în general, în procesul dezvoltării sociale îl constituie formarea partidului revoluţionar marxist-leninist. Constituirea sa este o etapă superioară în transformarea conştiinţei în sine a clasei muncitoare în conştiinţă de sine, în înţelegerea rostului social al muncitorimii şi a necesităţii organizării ca pîrghie în lupta de eliberare socială. Spun că este o etapă superioară deoarece, mai ales în ţările europene, organizarea iniţială a proletariatului a luat aspectul mişcării sindicale (care a rămas ca o formă organizatorică în lupta pentru revendicări economice) şi a partidelor social-democrate, în ideologia şi programul cărora nu au fost pe deplin clarificate cerinţele eliberării proletariatului, a celorlalţi oameni ai muncii din jugul exploatării, ale instaurării puterii politice a clasei muncitoare (dictatura proletariatului) ca necesitate istorică în vederea făuririi societăţii socialiste. Procesul de maturizare ideologică şi politică a păturilor celor mai radicale ale muncitorimii, asimilarea marxism-leninismului în procesul luptelor de clasă şi al propriei activităţi de formulare programatică a ţelurilor politice şi a căilor atingerii lor, constituie o etapă importantă în dezvoltarea mişcării muncitoreşti revoluţionare.

Născut din necesităţile istorice ale dezvoltării societăţii româneşti, ca rezultat al clarificării ideologice marxist-leniniste şi al creşterii combativităţii revoluţionare a proletariatului, Partidul Comunist Român a înscris în programul său de luptă apărarea intereselor clasei muncitoare, ale ţărănimii asuprite şi ale celorlalţi oameni ai muncii, apărarea intereselor naţionale ale poporului român, înlăturarea orînduirii burghezo-moşiereşti şi realizarea triumfului idealului socialist. Luptele revoluţionare din anii perioadei interbelice, rezistenţa antifascistă, victoria insurecţiei armate, a revoluţiei populare, victoria socialismului şi înălţarea României pe treptele civilizaţiei şi culturii înaintate stau mărturie rolului de avangardă pe care îl exercită Partidul Comunist Român, bogatei sale activităţi în slujba clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii, a poporului român. Ca forţă politică conducătoare a societăţii, care reuneşte elementele cele mai înaintate din rîndul muncitorilor, ţăranilor, intelectualilor, partidul comunist se afirmă ca exponent al intereselor întregii naţiuni socialiste române. El acţionează ca principal factor subiectiv al dezvoltării sociale, ca pîrghie puternică în dirijarea conştientă a proceselor social-economice potrivit cerinţelor fireşti ale progresului social, intereselor majore ale poporului român, ale socialismului, manifestă o înaltă răspundere în realizarea sarcinilor desăvîrşirii construcţiei socialiste, a tuturor măsurilor care privesc prezentul şi viitorul poporului român, libertatea şi suveranitatea patriei.

În condiţiile societăţii burgheze, dată fiind dominaţia proprietăţii private şi a interesului îngust, egoist al claselor dominante de a obţine cît mai mare profit din exploatarea maselor muncitoare, rezultă neputinţa obiectivă a armonizării intereselor tuturor claselor sociale. Dar existenţa partidelor muncitoreşti, combativitatea comuniştilor, a muncitorimii şi a altor categorii sociale supuse exploatării constituie un mijloc de a apăra interesele clasei muncitoare şi ale celorlalţi oameni ai muncii, de a impune guvernelor burgheze să ţină seama de voinţa şi interesele

celor ce muncesc (evident ale celor ce pot fi satisfăcute pe terenul societății capitaliste).

În altă ordine de idei, necesitățile progresului social, ale unei vieți politice democratice, cerințele soluționării unor revendicări vitale proprii oamenilor muncii și altor categorii sociale, evidențiază grupe de interese social-economice comune și fac posibilă crearea de alianțe ale mai multor forțe sociale și politice, sub flamura unui program politic comun. Asemenea alianțe sînt cu atît mai coerente și trainice cu cît revendicările pentru care militează corespund intereselor unor clase sau grupe sociale mai largi. Este ilustrativă, de pildă, închegarea Blocului Național Democratic în România în vara anului 1944, care reunea două partide muncitorești și două partide burgheze în vederea unei acțiuni comune pentru salvarea României de la catastrofa națională spre care o împingea regimul dictaturii militaro-fasciste și continuarea războiului alături de Germania hitleristă. În platforma politică a Blocului își găseau reflectarea interese naționale supreme susținute de cvasimajoritatea populației țării. Am putea să ne referim de asemenea, la experiența Frontului Național Democrat creat în procesul desfășurării revoluției populare, al cărui început este marcat de victoria insurecției armate de la 23 August 1944. Constituirea Frontului a devenit necesară și totodată posibilă, date fiind interesele majore ale celor mai largi clase și categorii sociale privind susținerea războiului antihitlerist, renașterea democratică a României și redresarea sa economică, evoluția sa spre noi trepte ale civilizației. Acestea erau interese naționale de importanță crucială și tocmai de aceea Frontul Național Democrat a reușit să grupeze cele mai diferite clase și categorii sociale, de la muncitori, țărani, intelectuali, la păturile mijlocii orășenești și la unele cercuri ale burgheziei interesate în redresarea industrială și comercială a țării.

În zilele noastre, problema realizării de alianțe revoluționare împotriva marii burghezii imperialiste, a neocolonialismului este de o mare actualitate, și solicită soluționări concrete de la țară la țară. Așa cum se subliniază în documente ale unor partide comuniste, dominația marilor monopoluri afectează interesele unor largi pături sociale. Nu numai muncitorii, dar și țărănimea mic producătoare de mărfuri, categorii importante ale intelectualității, meșteșugari, mici comercianți și alte pături sociale sînt supuse dominației politice și economice tot mai puternice a monopolurilor imperialiste. Aceasta determină o anumită convergență de interese ale unor asemenea forțe sociale, accentuarea luptei politice pentru satisfacerea revendicărilor lor vitale. Se creează premise obiective pentru făurirea, în procesul mișcărilor sociale, a unui front antimonopolist care să cuprindă categorii sociale largi în frunte cu proletariatul.

Potrivit acestor realități sociale ne apare neîntemeiată, dacă nu unilaterală aprecierea din *Micul dicționar filozofic* elaborat anul acesta de Editura politică, și potrivit căreia activitatea politică a intelectualității „este determinată de interesele claselor în slujba cărora se află". O asemenea extrapolare a cauzelor acțiunii politice a unei importante categorii sociale nu ni se pare de loc întemeiată. Trebuie avut în vedere că în capitalism, mai ales în faza actuală a imperialismului, o mare parte a intelectualității, îndeosebi cea legată de producția materială

(ingineri, tehnicieni, proiectanţi) este pusă în situaţia de a-şi vinde forţa de muncă într-un mod asemănător proletariatului (desigur cu unele diferenţieri specifice), fiind supusă regimului exploatării capitaliste. Realitatea multor ţări burgheze arată că asemenea categorii ale intelectualităţii, la care pot fi adăugaţi, de asemenea, învăţătorii, profesorii şi alte pături ce trăiesc din salariu, au multe interese social-economice şi deci politice comune cu muncitorimea. Aceasta explică, de altfel, în bună măsură prezenţa multor categorii de intelectuali, inclusiv a unor categorii de studenţi, în mişcările sociale şi politice din diverse ţări capitaliste. Împrejurarea că intelectualitatea nu se prezintă ca o categorie socială omogenă (cum este şi ţărănimea), că provine din diverse clase şi pături sociale, că o parte din ea serveşte intereselor burgheziei, precum şi alţi factori de ordin obiectiv şi subiectiv, determină ca această pătură socială să nu poată juca un rol *de sine stătător* în luptele de clasă. Importante categorii ale intelectualităţii, situîndu-se pe poziţiile clasei muncitoare, dispun însă de un puternic potenţial revoluţionar, pe care îl pot folosi participînd la luptele revoluţionare împotriva capitalismului sub hegemonia clasei muncitoare şi a partidului său politic de avangardă.

În altă ordine de idei, ţinînd seamă tocmai de asemenea fenomene social-politice obiective, se impune, cred, şi o anumită reconsiderare a modului de apreciere a opoziţiei dintre munca fizică şi munca intelectuală în condiţiile dominaţiei capitalismului monopolist contemporan. Acelaşi *Mic dicţionar filozofic* ne asigură că aceasta este o „opoziţie de interese" între cei ce prestează una sau alta dintre cele două modalităţi de activitate şi că „factorii esenţiali care condiţionează această opoziţie se menţin", deşi, se notează, s-au produs unele modificări „în structura muncii". Sînt de părere că, în acest caz, nu trebuie luate în considerare, în primul rînd, modificările tehnologice, progresul tehnico-ştiinţific, ci în mod deosebit schimbările petrecute în *situaţia economico-socială* a diferitelor categorii ale intelectualităţii, în raporturile sociale ce se creează între proletariat şi intelectualitate în condiţiile puternicei dominaţii politice şi economice a monopolurilor imperialiste. Existenţa unor interese comune ale unor categorii ale intelectualităţii şi ale muncitorilor, aşa cum arătam mai înainte, constituie un factor nu de opoziţie, ci de apropiere între muncitori şi respectivele pături de intelectuali, constituie baza obiectivă a unor acţiuni comune de luptă, a unei alianţe revoluţionare în cadrul frontului antimonopolist. Nu mi se pare, de aceea, firesc să apreciem opoziţia dintre munca intelectuală şi munca fizică pornind de la fenomene care erau specifice capitalismului de acum 150 de ani, ci pornind de la realităţile capitalismului monopolist de astăzi.

Probleme specifice ridică dialectica intereselor sociale în ţările recent eliberate din jugul colonial. Aşa cum arată experienţa, consolidarea independenţei cucerite, dezvoltarea de sine stătătoare a economiei şi înfrîngerea neocolonialismului, înfăptuirea unui larg program de reforme economice şi sociale şi instaurarea unui regim de largi libertăţi democratice, sînt în interesul tuturor forţelor naţionale anticolonialiste, atît al clasei muncitoare şi ţărănimii, cît şi al burgheziei naţionale. Nu încape îndoială că, în măsura în care reuşesc să reflecte în programul lor asemenea revendicări vitale, şi să coalizeze sub steagul lor cercurile largi ale populaţiei, partidele comuniste, democratice, progresiste din aceste ţări vor reuşi

să devină cu adevărat partide naționale, adică forțe politice care reflectă năzuințele vitale ale popoarelor lor și nu pregetă în lupta pentru împlinirea acestor năzuințe.

Relația dintre interesele de clasă și politica de stat capătă un conținut nou și aspecte multiple în condițiile socialismului. Noua societate, desființînd clasele exploatatoare, realizează, pentru prima oară în condițiile existenței claselor sociale, o armonizare a intereselor fundamentale — politice, economice, ideologice ale muncitorilor, țăranilor, intelectualilor, ale tuturor oamenilor muncii, indiferent de naționalitate, realizează unitatea națională a întregului popor. Societatea socialistă nu se prezintă, desigur ca o orînduire plată, nediferențiată din punct de vedere social, în care se realizează uniformizarea vieții fiecărui individ, aducerea la același numitor a intereselor și gusturilor personale. Numai ideologii burghezi orbiți de anticomunism caută să caricaturizeze astfel organismul societății noi, socialiste. În realitate, socialismul creează bazele obiective ale împlinirii năzuințelor umane de libertate și progres, ale apropierii și unității social-politice a poporului. Organism social viu, socialismul nu conține să devină, cu fiecare pulsație a vieții sociale, o societate a unei tot mai armonioase omogenizări de clasă, comunitatea de interese fundamentale constituind liantul unității întregului popor muncitor. Clasa muncitoare — forța socială purtătoare a noilor relații sociale, a ideologiei marxist-leniniste, nu se opune celorlalte forțe sociale, nu lezează interesele acestora. Dimpotrivă, ea înfăptuiește întreaga transformare revoluționară a societății în alianță strînsă și în unitate cu țărănimea, cu intelectualitatea, cu ceilalți oameni ai muncii. Interesele sale de clasă se află în raport de convergență cu interesele generale ale societății, cu interesele naționale majore, se contopesc cu interesele celorlalte categorii sociale, se prezintă ca interese comune întregii societăți. „Instaurarea noilor relații de producție — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — a determinat apariția unor raporturi noi între clasa muncitoare, țărănime și intelectualitate, lichidarea divergențelor de interese dintre acestea, dezvoltarea colaborării dintre toate clasele și păturile societății în vederea atingerii țelului comun : făurirea orînduirii socialiste și comuniste, progresul multilateral al patriei. Lichidarea dominației capitaliștilor și moșierilor a pus capăt pentru totdeauna în țara noastră oricărei opoziții dintre intelectualitate și celelalte categorii sociale. Orînduirea socialistă a creat tuturor claselor și păturilor sociale, întregului popor condiții pentru participarea activă și conștientă la opera de edificare materială și spirituală a patriei" [4].

Socialismul lichidează sursele de clasă ale inegalităților sociale ; instaurînd puterea politică muncitorească-țărănească și proprietatea socială asupra mijloacelor de producție și avuției sociale, societatea socialistă realizează egalitatea oamenilor în cele trei ipostaze ale sale — politică, economică, socială. Dar socialismul cunoaște încă aspecte de inegalitate, datorate gradului dezvoltării forțelor de producție, situației diferite a oamenilor în procesul diviziunii sociale a muncii, pregătirii lor profesionale și de specialitate diferită, veniturilor realizate. Aceasta înseamnă că se menține în mod obiectiv un anumit decalaj între contopirea

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu conducătorii organelor de partid și ai consiliilor populare județene*, București, Edit. politică, 1968, p. 10.

intereselor particulare cu cele generale, interesele generale păstrîndu-şi preponderenţa. Dată fiind dependenţa satisfacerii intereselor personale de realizarea intereselor generale, rezultă că decalajul dintre ele poate să fie diminuat tocmai prin eforturile depuse pentru dezvoltarea generală a ţării. Căci dacă am lua ca exemplu veniturile personale ale celor ce muncesc, ele pot să crească în măsura în care creşte economia, sporesc productivitatea muncii şi venitul naţional, iar toate acestea nu pot fi decît rezultatul activităţii constructive a oamenilor muncii înşişi.

Năzuinţele majore ale oamenilor muncii, ale întregului popor român sînt legate de forţa şi propăşirea ţării, de mersul său ascendent pe calea desăvîrşirii construcţiei socialiste, spre comunism. Căci însăşi împlinirea intereselor personale, în primul rînd a acelor interese care de-a lungul istoriei au constituit constante ale revendicărilor umane — libertatea cît mai deplină şi afirmarea plenară a personalităţii individului, este organic legată de progresul de ansamblu al societăţii, de dezvoltarea forţelor de producţie, de perfecţionarea relaţiilor sociale, de adîncirea procesului de democratizare a vieţii politice, de afirmarea suverană şi independentă a ţării în viaţa internaţională. În politica Partidului Comunist Român, în întreaga sa activitate îşi găsesc reflectarea tocmai interesele vitale ale clasei muncitoare, ţărănimii, intelectualităţii, ale tuturor oamenilor muncii, indiferent de naţionalitate, interese care sînt în esenţa lor interese ale întregii naţiuni socialiste române.

II

Interesele naţionale reprezintă în viaţa socială categoria unor interese vitale pentru fiecare popor. Ele se referă la suveranitatea poporului, la dreptul său de a se dezvolta de sine stătător, fără amestec din afară, la apărarea unor valori politice fundamentale — independenţa statului, integritatea sa teritorială, dreptul de a decide asupra destinelor sale ş.a.m.d. Acestea sînt, am putea spune, constante permanente în cadrul intereselor sociale. Căci dreptul de a fi liber, de „a nu avea stăpîni pe cap" — cum spunea Bălcescu, de a fi suveran şi independent în ţara ta este un drept al tuturor popoarelor, al tuturor ţărilor.

Interesele naţionale, ca oricare alte categorii de interese sociale au un caracter obiectiv; ele nu sînt un produs al voinţei şi dorinţelor arbitrare ale oamenilor, ale unui partid politic sau guvern, ci reprezintă necesităţi inextricabile ale existenţei şi dezvoltării naţiunii respective, a statului respectiv, iau naştere pe baza condiţiilor lor de existenţă şi evoluţie. Ca atare, interesele naţionale au un caracter concret-istoric; tot ceea ce în mod obiectiv este necesar pentru existenţa şi dezvoltarea de sine stătătoare a naţiunii, a ţării sale într-o etapă istorică dată constituie obiectul intereselor naţionale. Oglindite în conştiinţa oamenilor, însuşite de către aceştia potrivit propriei poziţii sociale obiective, pe fondul propriei conştiinţe de clasă, ele fac parte din *conştiinţa naţională*, exercitînd un rol de forţă motrice subiectivă.

Posibilităţile de afirmare a intereselor naţionale în politică sînt puternic influenţate de natura orînduirii sociale, de clasa ori clasele aflate la conducerea statului, de dispoziţia generală a raportului de forţe între

clasele sociale, de balanța forțelor politice pe plan internațional. Burghezia a ridicat, în perioada ascensiunii sale politice, cînd se situa în avangarda mișcărilor sociale pentru răsturnarea feudalismului, steagul unor profunde revendicări naționale, între care crearea statului național unitar și cucerirea independenței față de puterile dominatoare străine au ocupat un loc central. Caracterul general național al acestor revendicări explică, între altele, faptul că tînăra burghezie a reușit să strîngă sub steagul său largi categorii sociale, chiar dintre acelea care, din punct de vedere al intereselor lor de clasă, se opuneau ireconciliabil burgheziei.

Este important de subliniat că atunci cînd apreciem rolul burgheziei române trebuie avut în vedere că la noi — ca și în alte țări vecine — națiunea modernă s-a format nu în condițiile independenței de stat, ale existenței unui stat român unitar de sine stătător, ci în condițiile subjugării naționale și ale fărîmițării politice a poporului român, aflat sub dominația mai multor puteri străine. Ca urmare a acestor fapte, pe primul plan, în procesul închegării și afirmării națiunii române, s-a situat lupta general-națională împotriva dominației străine, pentru emanciparea națională și pentru unirea poporului român într-un stat unitar. Aceasta a făcut ca de la bun început, în ideologia națională burgheză să domine cu pregnanță ideile obîrșiei comune a românilor din toate provinciile istorice în care erau divizați din punct de vedere statal, — Muntenia, Moldova, Transilvania, Banatul, Dobrogea —, precum și de ideile inexorabilei necesități a unității de stat și a cuceririi independenței politice față de puterile imperialiste străine. Acest triptic de idei — care au intrat în cultura națională și în conștiința politică a veacurilor ca valori fundamentale, și care au devenit treptat *convingeri* politice ale unor personalități proeminente animate de spirit patriotic și ale unor largi categorii populare — este prezent în literatura militantă românească, în programul mișcărilor revoluționare, în acțiunile de politică internațională. Aceasta explică o dată în plus faptul că păturile progresiste ale burgheziei române — deși se dezvoltau într-o etapă cînd pe plan internațional se manifesta apusul politic burghez, cînd, cum spunea Marx, burghezia occidentală devenea o clasă reacționară — aveau de jucat un rol înaintat pe plan național, putînd reuni în jurul și sub steagul acestor revendicări naționale vitale forțe social-politice largi, afirmîndu-se ca hegemon al luptei pentru formarea statului național român și cucerirea independenței politice. Această luptă avea un caracter progresist, se înscria în procesul obiectiv al formării națiunilor și statelor naționale independente.

Dilema istorică consta în aceea că burghezia, ca clasă, urmărea, pe aceste căi, o dată cu îndeplinirea unor deziderate naționale obiective, împlinirea intereselor sale înguste — legate de dezvoltarea proprietății capitaliste și intensificarea exploatării. În acest sens ea se afla pe poziții obiectiv-comune, deși contradictorii, neantagoniste, cu rămășițele moșierimii — aflate ele însele într-un proces de îmburghezire sau cel puțin supraviețuind din cauza simbiozei organice care se crease între rămășițele rînduielilor feudale și relațiile capitaliste —, și pe poziții obiectiv opuse maselor muncitoare — în primul rînd proletariatului (în curs de puternică dezvoltare și afirmare) și țărănimii. De aceea, în timp ce necesitățile luptei împotriva cotropitorilor, pentru eliberarea națională și realizarea unității politice de stat a poporului cereau, într-un anumit

sens, realizarea unităţii naţiunii, luptele sociale, de clasă, pentru drepturile şi libertăţile oamenilor muncii dădeau acestei unităţi un caracter contradictoriu, o limitau la aspectele naţionale generale. Din punct de vedere social-politic, în condiţiile exploatării şi asupririi sociale, era obiectiv imposibil să se realizeze cu adevărat unitatea întregii naţiuni. Dar, desfăşurînd lupta pentru drepturile lor vitale, masele muncitoare afirmau totodată, cerinţele unităţii de stat a românilor şi ale libertăţii lor naţionale. Sînt elocvente revendicările masei revoluţionarilor de la 1848, care o dată cu abolirea servituţilor feudale şi cucerirea pămîntului, cereau unirea celor trei principate române („noi vrem să ne unim cu ţara", strigau iobagii pe cîmpia Blajului în mai 1848), precum şi înlăturarea jugului dominaţiei străine. Este, de asemenea, pilduitoare poziţia muncitorilor şi ţăranilor la Alba Iulia în 1918 cînd, o dată cu unirea Transilvaniei cu România cereau pămînt, drepturi şi libertăţi democratice.

Analizînd din aceste unghiuri de vedere unele documente de după anul 1918 ale mişcării noastre muncitoreşti, adoptate mai ales sub influenţa Internaţionalei Comuniste, constatăm anumite poziţii ce veneau în contradicţie cu cerinţele istorice obiective. S-a arătat la timpul său că, în unele documente ale partidului comunist, România a fost apreciată în mod greşit ca „un stat tipic cu mai multe naţiuni", creat pe baza „ocupării unor teritorii străine". Conducerea de atunci a partidului nu a văzut aspectul de eliberare naţională şi unitate politică al actului de la 1 decembrie 1918, care dădeau acestui act un caracter progresist, istoriceşte obiectiv, ci a pornit în aprecierile sale numai de la al doilea aspect, acela că unirea s-a creat sub hegemonia burgheziei şi că deci, s-a realizat un stat naţional unitar pe baze burghezo-moşiereşti. De aici, cunoscutele lozinci despre aşa-zisa „eliberare de sub jugul imperialismului român" a „popoarelor asuprite", care pledau pentru ruperea de România a unor teritorii locuite, în covîrşitoarea lor majoritate, de români. Asemenea lozinci însemnau, în fapt, negarea fiinţei unui stat român de sine stătător. Aceasta avea să dăuneze activităţii politice a partidului comunist, împiedicîndu-l să vadă cu claritate relaţia dintre aspectul de clasă şi aspectul naţional al actului unirii poporului român într-un stat unitar, să stabilească o tactică ofensivă, suplă, împotriva exploatării capitalisto-moşiereşti ; s-au creat pentru un timp greutăţi în realizarea unirii tuturor forţelor social-politice interesate în această luptă, în rezolvarea justă a problemei naţionalităţilor conlocuitoare.

Nu este mai puţin adevărat că în diferite împrejurări istorice păturile reacţionare ale burgheziei se arată gata să jertfească interesele naţionale pe altarul intereselor lor de clasă, mergînd chiar la trădarea cauzei naţionale. În acelaşi timp, este demn de remarcat că un rol important, iar adesea hotărîtor în determinarea cercurilor conducătoare burgheze să se situeze pe poziţii de apărare a intereselor naţionale joacă opinia publică înaintată, masele muncitoare — purtătoare ale idealurilor de libertate socială şi naţională, şi totodată, forţa hotărîtoare în apărarea patriei, a suveranităţii şi independenţei. Burghezia, ca clasă, mai ales în ţările mai mici şi subdezvoltate, manifestă, de regulă, inconsecvenţă politică, este şovăitoare şi gata să pactizeze cu puterile străine. Din rîndurile sale se ridică, însă, şi reprezentanţi politici lucizi, hotărîţi, care slujesc cu pasiune şi devotament patriotic cauza naţiunii. Asemenea figuri proe-

minente a dat poporul nostru în persoana unor iluştri militanţi sociali ca Nicolae Bălcescu, Alexandru Ion Cuza, Mihail Kogălniceanu şi alţii, care printr-o politică mai realistă au putut contribui la promovarea intereselor poporului nostru de realizare a unităţii politice şi de cucerire a independenţei de stat, într-o epocă în care rivalitatea marilor puteri vecine şi dominaţia lor asupra ţărilor române creau un mare pericol pentru viitorul naţiunii române. Ilustră a rămas, de asemenea, în istoria vieţii politice româneşti dintre cele două războaie mondiale personalitatea lui Nicolae Titulescu. Activitatea sa în slujba promovării intereselor naţionale ale României, grav periclitate de nazismul german, a apărării integrităţii teritoriale a ţării i-a adus aprecierea forţelor progresiste ale naţiunii, dar şi ura cercurilor conservatoare, a legionarilor şi hitleriştilor care l-au îndepărtat din viaţa politică.

Cerinţele apărării intereselor naţionale, a suveranităţii şi independenţei politice constituie şi în zilele noastre o dominantă în politica internă şi externă a statelor. Epoca noastră este caracterizată prin mari prefaceri în ştiinţă şi tehnică. Dar măsura sa este dată mai ales de procesele revoluţionare, de marile schimbări sociale ce au loc, şi a căror rezultantă supremă este trecerea omenirii de la capitalism la socialism, începută prin victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie. În cadrul acestor procese, o componentă de prim ordin este eliberarea şi renaşterea naţională a popoarelor, tendinţa lor firească de afirmare liberă în concertul mondial al naţiunilor. Aceasta nu vine în contradicţie cu cerinţele intensificării colaborării internaţionale, cerinţe, de asemenea, specifice epocii noastre. Astfel, interesele naţionale ale ţărilor socialiste nu sînt antagonice celor internaţionale, prin natura şi scopurile lor nu vin în opoziţie cu interesele sistemului socialist mondial, ale colaborării internaţionale; cele două categorii de interese nu sînt fenomene care se exclud, ci care se completează, se întregesc, posibilitatea dezvoltării colaborării internaţionale fiind în dependenţă de dezvoltarea naţională a popoarelor.

Cerinţele analizei ştiinţifice a realităţilor sociale impun o ierarhizare firească a valorilor, prezentarea reală a raporturilor reciproce între factorii interni, *determinanţi* şi factorii externi ai dezvoltării sociale. Interesele naţionale au un caracter primordial în dezvoltarea fiecărui popor, ele nu pot fi sacrificate pe altarul unor interese de ordin exterior, care pentru fiecare popor în parte sînt derivate, complementare. Nu împărtăşim părerile după care, pe planul relaţiilor internaţionale dintre statele socialiste, ar exista un interes superior, care să se situeze deasupra intereselor naţionale, a suveranităţii şi integrităţii fiecărui stat, în parte. Fiecare popor intră în relaţii externe şi cu atît mai mult în organisme cu caracter internaţional cu convingerea că acestea servesc propriei sale dezvoltări şi, totodată, cauzei generale a socialismului. Experienţa arată că, în general, fiecare stat îşi alege partenerii externi pornind de la principii care ţin seama, de regulă, de comunitatea intereselor majore politice, economice, culturale, de cerinţele îmbinării eforturilor reciproce pentru apărarea fiinţei statale, a orînduirii sociale (sînt cunoscute în istorie atîtea alianţe pentru apărarea în comun a rînduielilor sociale) cu eforturile altor state. Iar asemenea relaţii sînt uneori favorizate de afini-

tăţile naţionale, de limbă, de cultură, de tradiţiile care apropie popoarele ş.a.m.d.

Respectarea intereselor naţionale ale fiecărei ţări este o condiţie sine qua non a unor relaţii internaţionale trainice, a unui larg schimb de valori economice şi culturale. Evoluţia relaţiilor internaţionale a demonstrat, cu puterea de netăgăduit a faptelor, că o lume a păcii şi cooperării multilaterale între state se poate întemeia numai prin dezvoltarea de ansamblu, multilaterală a fiecărui stat, prin respectarea intereselor sale majore, a suveranităţii şi independenţei sale. Căci cu cît fiecare ţară este mai dezvoltată din punct de vedere economic, cultural, ştiinţific, cu atît aportul său la schimbul de valori materiale şi culturale ale omenirii este mai mare, mai eficient. Este, de altfel, cunoscut că ţările care dispun de o economie industrială puternică şi diversificată au şi posibilităţi mai mari de participare la schimburile economice internaţionale. Iar cu cît creşte numărul statelor dezvoltate, cu atît sporesc posibilităţile de schimb, şi în consecinţă, posibilităţile de progres pe plan mondial.

În această ordine de idei, devine evident că politica de dezvoltare economică şi socială a fiecărei ţări socialiste nu poate fi taxată drept „îngustime naţională", căci ea are prin obiectivele sale o importanţă atît naţională cît şi internaţională. *Naţională*, pentru că dă expresie intereselor majore de propăşire economică şi spirituală a propriului popor, de întărire a societăţii socialiste. *Internaţională*, pentru că, pe această cale, sporesc posibilităţile de participare la schimburile cu ţările sistemului socialist mondial, cu celelalte state, la soluţionarea, prin eforturile comune ale tuturor statelor, a marilor probleme cu care se înfruntă astăzi comunitatea umană. De aceea nu vedem nici o contradicţie între sublinierea rolului intereselor naţionale şi al respectării lor ca o cerinţă a dezvoltării colaborării internaţionale, a întăririi sistemului socialist mondial. Internaţionalismul nu constă în limitarea ori lezarea intereselor naţionale ci în respectarea lor în relaţiile reciproce dintre state, în egalitatea deplină de drepturi între parteneri. El presupune excluderea oricăror ingerinţe din afară în treburile unui stat sau altul, a oricăror raporturi de subordonare, presupune unitate şi coeziune între egali. Numai cînd interesele naţionale ar fi opuse intereselor altor ţări socialiste, cînd dezvoltarea unei ţări s-ar face pe seama altei ţări socialiste, în izolare sau opoziţie faţă de celelalte state socialiste, numai atunci s-ar putea vorbi de o contrapunere a factorului naţional celui internaţional.

Sistemul socialist mondial este un sumum de ţări suverane şi independente, legate prin trăsături şi interese comune (asupra acestor probleme voi reveni în ultimul paragraf), ceea ce face ca forţa sa economică şi spirituală, prestigiul său să fie organic legate de dezvoltarea multilaterală a fiecărei ţări socialiste, de modul în care soluţionează problemele construcţiei economice şi activităţii spirituale, ale nivelului de trai, ale vieţii democratice. Progresul şi prosperitatea fiecărei ţări socialiste constituind interesul naţional al poporului său, rezultă că acest interes capătă şi un aspect internaţional, dorinţa şi interesul tuturor popoarelor ţărilor socialiste fiind ca fiecare să obţină cît mai multe realizări social-economice, ca o contribuţie la întărirea sistemului în ansamblul său. „Partidul nostru — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu — consideră că între sarcinile sale naţionale şi cele internaţionale există o strînsă interdependenţă

și numai îmbinarea armonioasă și justă a acestor laturi fundamentale ale activității sale poate asigura atît îndeplinirea înaltei răspunderi pe care o are față de poporul român, cît și a obligațiilor și răspunderilor ce-i revin față de clasa muncitoare internațională, față de mișcarea comunistă, față de cauza păcii în lume. Înfăptuirea acestor sarcini într-o indisolubilă unitate reprezintă o condiție esențială pentru întărirea solidarității internaționaliste a țărilor socialiste, a mișcării comuniste și muncitorești, pentru dezvoltarea continuă a luptei forțelor progresiste, antiimperialiste din întreaga lume" [5]. Rezolvînd cît mai bine problemele dezvoltării societății socialiste și extinzînd colaborarea cu celelalte partide frățești și state socialiste, fiecare partid comunist se manifestă astfel atît ca purtător al intereselor naționale, cît și al celor internaționale, comune sistemului socialist și mișcării comuniste mondiale.

III

Relația dialectică *interes-politic* prezintă o deosebită importanță atît în activitatea internă, de construire a socialismului, cît și în activitatea internațională. După cum se știe, între politica internă și politica externă de stat, ori de partid, există o unitate organică, raporturi de determinare și interferență. Dată fiind importanța diferitelor categorii de interese — naționale, de clasă, de grup etc. — ele influențează, într-un mod sau altul, orientarea politică nu numai pe plan intern, dar și pe planul activității internaționale. Astfel, o politică externă realistă, judicios fundamentată, pornește de la apărarea și promovarea intereselor naționale fundamentale ale poporului, de la respectarea intereselor și năzuințelor altor popoare, a drepturilor lor de a-și hotărî de sine stătător destinele, de la luarea în considerație a realităților internaționale și respectarea principiilor colaborării și cooperării între state ca entități independente, suverane și egale în drepturi. În cazul statelor socialiste se au în vedere totodată, interesele dezvoltării sistemului socialist mondial, ale cauzei socialismului și păcii în lume. În limitele unor asemenea cerințe generale se statornicesc alianțe și se dezvoltă prietenii, determinate, evident, și de alți factori obiectivi — ca, de pildă, comunitatea de orînduire, afinitățile istorice, cerințele apărării în comun împotriva unor eventuale acte agresive ș.a.m.d. Și aceste alianțe și prietenii sînt cu atît mai trainice cu cît factorii de apropiere între popoare sînt mai puternici, și cu cît principiile colaborării și cooperării sînt concepute, cum arătam, ca guvernînd relații între parteneri egali și liberi. În acest fel, dezvoltarea suverană și independentă a fiecărei țări se afirmă ca forță activă a dezvoltării generale a relațiilor internaționale. În cadrul diviziunii mondiale a muncii și în concertul mondial al națiunilor, fiecare țară, mare sau mică, contribuie, într-o asemenea viziune, după propriile sale forțe și posibilități, la schimbul de valori materiale și culturale, la soluționarea problemelor cu care se înfruntă comunitatea mondială a popoarelor. Asemenea relații pot avantaja pe toți partenerii și în plus, constituie o contribuție la înțelegerea internațională, la stabilitatea păcii în lume.

[5] Nicolae Ceaușescu, *120 de ani de la revoluția din 1848*, Edit. politică, 1968, p. 26—27.

Pe plan internaţional se întîlnesc, desigur, interese generale, comune întregii comunităţi mondiale a popoarelor, interese specifice unui anumit grup de state (bunăoară, statelor sistemului socialist mondial), interese generate de vecinătatea geografică a unor ţări, interese specifice ţărilor de pe un continent ş.a.m.d. În cele ce urmează ne vom referi la cîteva aspecte privind relaţia dintre asemenea interese şi activitatea politică internaţională.

Aşa cum arătam în paragraful precedent, pe plan internaţional există *o convergenţă de interese şi ţeluri fundamentale între ţările sistemului socialist mondial.* La temelia acestor interese comune stau factori economici şi social-politici obiectivi, între care, comunitatea orînduirii sociale şi a ideologiei marxist-leniniste, lupta pentru desăvîrşirea noii orînduiri şi pentru apărarea cuceririlor revoluţionare, pentru cauza păcii şi socialismului în lume. Pe de altă parte, există o serie de cauze derivate din cele fundamentale, care completează seria factorilor ce acţionează în direcţia unităţii şi colaborării statelor socialiste, între care am putea aminti : probleme legate de vecinătatea geografică (bunăoară, economicitatea schimburilor comerciale, afinităţi culturale, necesitatea unor acţiuni comune privind asanarea solului, combaterea epizotiilor ş.a.m.d.), necesitatea de a contribui împreună, potrivit posibilităţilor specifice şi acţiunilor pe care fiecare le găseşte de cuviinţă, pentru soluţionarea unor probleme care frămîntă lumea contemporană, şi multe altele. Toate acestea arată că factorii ce acţionează în direcţia colaborării şi a unităţii ţărilor socialiste nu sînt conjuncturali, efemeri, ci fundamentali, permanenţi, unii de importanţă mai deosebită, principială şi politică, alţii mai particulari, specifici şi altor state de pe glob. Subliniind toate acestea, se cuvine să remarcăm că convergenţa acestor interese comune ale statelor sistemului socialist mondial se înfăptuieşte pe temeiul afirmării fiecărei ţări în viaţa internaţională, al dezvoltării fiecăreia ca stat de sine stătător, independent şi suveran. Sistemul socialist mondial nu constituie o comunitate în care statele îşi pierd fizionomia lor, ca picăturile în apa mării, ci entităţi viabile, avînd propriile lor sarcini interne de realizat, interese naţionale majore de apărat şi de înfăptuit, un ansamblu de probleme specifice de rezolvat în relaţiile cu celelalte state ale lumii. Unitatea şi colaborarea cu statele socialiste frăţeşti, acţionînd ca cerinţe obiective ale progresului, înlesnesc soluţionarea de către fiecare ţară a problemelor construcţiei socialiste şi a diferitelor probleme internaţionale, uşurînd eforturile proprii, care au un rol hotărîtor, depuse de fiecare popor sub conducerea partidului său comunist.

Această convergenţă de interese, legătura lor cu interesele naţionale ale fiecărui popor care construieşte socialismul, faptul că fiecare ţară socialistă este o entitate de sine stătătoare, suverană şi independentă se reflectă într-un mod specific în politica internă şi externă a partidului comunist şi statului socialist, constituind determinări obiective ale unei politici de alianţă, prietenie, colaborare şi cooperare multilaterală dintre statele socialiste, ale unităţii sistemului socialist mondial. Aceşti factori determină, de asemenea, principiile de organizare şi dezvoltare a relaţiilor internaţionale în aşa fel încît, să asigure o îmbinare judicioasă a intereselor naţionale cu internaţionalismul socialist, să faciliteze dezvoltarea fiecărei ţări. Aceste principii marxist-leniniste, a căror

riguroasă respectare duce la realizarea cu adevărat a unității între egali, au fost evidențiate de practica social-istorică și sintetizate în documente programatice ale mișcării comuniste și anume : egalitatea în drepturi, respectul suveranității, neamestecul în treburile interne, întrajutorarea tovărășească, internaționalismul socialist. Forța lor constă în faptul că aceste principii, găsindu-se într-o interdependență și interferență reciprocă, reflectă veridic procese obiective ale relațiilor dintre statele socialiste și ele nu pot fi încălcate sau acceptate numai în parte. Forța lor constă deci, în unitatea lor organică și în respectarea lor globală. Nu putem împărtăși părerile care desprind internaționalismul socialist de celelalte principii ale relațiilor dintre statele socialiste, și cu atît mai mult nu putem fi de acord cu aceia care taxează drept „flecăreală burgheză" lozinca respectării suveranității ca valoarea cea mai de preț a statelor. Internaționalismul socialist nu poate fi asimilat cu limitarea din afară a suveranității unui stat socialist, el nu poate constitui un pretext pentru o asemenea limitare arbitrară a atributelor suveranității statale. Nu pot fi acceptate ideile și propunerile potrivit cărora colaborarea dintre statele socialiste trebuie să însemne, printre altele, renunțarea în unele domenii la unele atribute ale suveranității statelor în favoarea anumitor instituții și acorduri internaționale.

Ideea limitării suveranității unei țări socialiste, amestecul în treburile sale interne, contravin nu numai intereselor sale naționale, construcției socialiste în țara respectivă, dar și intereselor sistemului socialist mondial, internaționalismului socialist, prestigiului socialismului în lume. Căci suveranitatea constituie, într-adevăr, o supremă valoare a fiecărui popor constructor al socialismului, sinonimă cu libertatea socială și națională. Respectarea ei, ca și a celorlalte principii care garantează dezvoltarea nestingherită a orînduirii socialiste, a fiecărei țări este în afară de orice discuție. Profund internaționalistă, ideologia marxist-leninistă, care formează baza teoretică a politicii partidelor comuniste și statelor socialiste, este opusă oricăror manifestări naționaliste, oricăror încercări de a desprinde internaționalismul socialist de interesele naționale ale popoarelor. Ea este opusă, de asemenea, nihilismului național, cosmopolitismului. Singura cale reală, izvorîtă din realitățile vieții și preceptele marxism-leninismului, este îmbinarea în politica internă și externă a intereselor naționale cu cele internaționale, a patriotismului cu internaționalismul socialist.

Așa cum s-a remarcat de atîtea ori, Partidul Comunist Român, statul nostru socialist se călăuzesc cu fidelitate de aceste principii, pornesc în politica internă și externă de la interesele construcției socialiste, ale poporului român, ale cauzei socialismului, păcii și colaborării internaționale, de la respectul intereselor altor popoare. Conferința Națională a Partidului Comunist Român din decembrie 1967 a formulat astfel această orientare politică ; „îmbinînd în mod just interesele naționale cu interesele generale ale sistemului mondial socialist, partidul nostru militează pentru dezvoltarea multilaterală a țării, preocupîndu-se în același timp de lărgirea colaborării internaționale cu țările socialiste, spre binele fiecăreia în parte și al cauzei generale a socialismului și păcii". România socialistă acordă toată atenția dezvoltării relațiilor de prietenie și alianță cu țările socialiste vecine, cu toate celelalte țări socialiste din

Europa, Asia şi America, diversificării şi extinderii colaborării economice şi cooperării în producţie, ştiinţă şi tehnică, participă la Consiliul de Ajutor Economic Reciproc şi militează pentru perfecţionarea activităţii sale potrivit principiilor de funcţionare, îşi îndeplineşte cu loialitate obligaţiile ce decurg din alianţele sale cu toate statele socialiste.

Unul din interesele care acţionează ca o puternică pîrghie a apropierii între popoare îl constituie *dezvoltarea colaborării şi cooperării economice şi tehnico-ştiinţifice între toate ţările, indiferent de orînduirea lor socială*. Preşedintele Consiliului de Miniştri al Republicii Socialiste România releva în discursul de învestitură rostit în faţa Marii Adunări Naţionale în martie 1969 că „acuta interdependenţă dintre ţări şi popoare reprezintă una dintre trăsăturile caracteristice ale lumii contemporane asupra căreia îşi pune puternic amprenta ampla şi vertiginoasa revoluţie tehnico-ştiinţifică. Mare sau mică, nici o ţară nu se poate dezvolta izolat, fiind determinată, în propriul ei interes, să întreţină legături de colaborare cu alte ţări, să participe la circuitul mondial de valori materiale şi spirituale".

Comerţul mondial a fost întotdeauna un teren de contacte şi schimburi de activităţi între popoare, de confruntare a celor mai diferite interese. Şi rezultanta acestor confruntări paşnice, a acestei interpătrunderi de interese a fost apropierea între state, cîştigul fiecărui partener. Important este ca prin eforturi constructive, pe baza unei politici de coexistenţă activă, să se găsească punctele de interferenţă a intereselor fiecărui stat în cadrul negocierilor, să se deschidă căile spre schimburi economice avantajoase fiecăruia, corespunzător realităţilor lumii contemporane, lumea interdependenţelor, dar şi a afirmării vieţii naţionale, a suveranităţii şi independenţei politice şi economice. Prin tot ceea ce poate da şi obţine din participarea la schimburile economice, remarca tovarăşul Ion Gheorghe Maurer, fiecare ţară găseşte în conlucrarea internaţională un sprijin pentru dezvoltarea sa, iar în lume se adaugă noi elemente pozitive la climatul de înţelegere şi apropiere între popoare, de pace şi progres social.

Un interes major al întregii omeniri este în zilele noastre normalizarea relaţiilor internaţionale şi *salvgardarea păcii în lume*. Aceasta este o necesitate insurmontabilă, care dă expresie dialectică atît intereselor naţionale, cît şi celor internaţionale ale fiecărui popor. Pentru că, fără asigurarea păcii nu s-ar putea realiza planurile de propăşire economică şi spirituală, de dezvoltare a fiecărei naţiuni pe căile civilizaţiei şi progresului; pentru că, un nou război mondial în condiţiile tehnicii militare actuale şi ale armelor nucleare ar pune în pericol creaţia materială şi culturală a omenirii întregi, însăşi existenţa fiinţei umane pe planetă, într-o asemenea conflagraţie atomică fiind greu să supravieţuiască întreaga civilizaţie umană.

În lume acţionează încă forţe imperialiste, reacţionare, neonaziste şi revanşiste care pot pune în primejdie pacea şi dezlănţui un nou război mondial. Cercurile cele mai reacţionare ale burgheziei îşi mai leagă nădejdea împlinirii anumitor interese înguste, de clasă, de dezlănţuirea unui război mondial, iar atîta timp cît există imperialismul există *in potentia* şi pericolul unui asemenea război. Dar ar fi greşit să relevăm numai această latură a realităţii. Interesul suprem al apărării păcii este înţeles

astăzi și polarizează numeroase popoare și state — în primul rînd țările socialiste și mișcarea comunistă și muncitorească —, largi categorii sociale antiimperialiste, cercuri politice și personalități de diverse orientări ideologice din lumea burgheză. Unite prin același interes și țel suprem — salvgardarea păcii —, acționînd în strînsă coeziune, forțele păcii, în ciuda diversității componentelor lor, constituie un factor dinamic, de progres al lumii contemporane. Stă în putința acestor forțe să înfrîngă cercurile tenebroase ale războiului și să ferească omenirea de abisurile unei noi conflagrații mondiale !

Poporul român, partidul său comunist și guvernul țării sînt animate de convingerea că este în interesul tuturor popoarelor să se promoveze pe plan internațional măsuri îndreptate spre realizarea securității în Europa și în lume, spre dezvoltarea unor relații normale între state, spre crearea unui climat de încredere și comprehensiune între popoare. Aceleași interese majore cer să înceteze agresiunea americană în Vietnam și să fie lichidate toate focarele de război din diverse zone ale lumii, care sînt surse de pericol pentru pacea mondială, să se înfăptuiască retragerea trupelor străine de pe teritoriile altor state în granițele naționale, desființarea bazelor militare amplasate pe teritoriul altor țări, crearea unor zone denuclearizate și desființarea blocurilor militare, renunțarea definitivă și în fapte la politica războiului rece, la zăngănitul de arme, la orice demonstrații de forță, care nu fac decît să adîncească neîncrederea și încordarea între state. Pe această cale este de dorit să persevereze toate statele, mari sau mici, răspunderea pentru cauza păcii revenind, deopotrivă, tuturor țărilor lumii, întregii opinii publice progresiste mondiale.

STUDII ŞI ARTICOLE

CONTINUITATE ŞI DISCONTINUITATE ÎN DEZVOLTAREA SOCIALISTĂ A NAŢIUNII ROMÂNE (II)

DE

ELENA FLOREA

Ca şi în cazul celorlalte trăsături ale naţiunii române, *cultura socialistă* nu este o creaţie *ab ovo*, o negare totală a culturii naţiunii burgheze. Cultura naţiunii socialiste „reprezintă unitatea dialectică a continuităţii şi discontinuităţii, a tradiţiei şi inovaţiei"[1]. Ea preia din cultura naţiunii burgheze tot ceea ce poate constitui o *premisă* valabilă şi necesară creării de noi valori culturale, tot ceea ce reflectă *sensuri ascendente* şi *tendinţe reale* ale dezvoltării sociale, aduce un *spor de cunoaştere*, stimulează *acţiuni progresiste*, şi *înnobilează omul*, respectă, reflectă şi dă imbold tendinţelor şi năzuinţelor spre mai bine, spre justiţie şi libertate ale poporului respectiv, tot ceea ce *se măsoară şi se verifică prin sistemul de valori culturale internaţionale*[2], tot ceea ce a consacrat pentru posteritate momentele cruciale din istoria luptei poporului nostru pentru păstrarea fiinţei naţionale, pentru libertate şi dreptate socială, pentru neatîrnare. Ea include în sine acea moştenire a culturii trecutului în care vibrează dragostea şi devotamentul faţă de popor şi patrie, înălţătorul spirit de jertfă pentru cauza libertăţii naţionale şi sociale, aşezînd la loc de cinste cărturarii luminaţi şi clarvăzători care „şi-au făcut o datorie de onoare din a înfăţişa lumii virtuţile poporului român, noblеţea sa spirituală, modestia, hărnicia, umanismul ce l-au caracterizat întotdeauna, dorul de libertate şi dreptate"[3].

Cultura socialistă nu este numai o *preluare*, o *moştenire*, ci şi o *creaţie autentică* a naţiunii socialiste ; ea presupune valori născute în condiţiile socialismului şi servind intereselor, idealurilor şi scopurilor acestei orînduiri,

---

[1] T. Bugnariu, *Naţiunea socialistă*, în volumul *Stat-naţiune-progres social*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 66.

[2] Toate aceste aspecte sub care se manifestă raportul dintre continuitate şi discontinuitate în evoluţia culturii socialiste sînt analizate de prof. T. Bugnariu în lucrarea citată.

[3] Nicolae Ceauşescu *Cuvîntare la Adunarea generală a scriitorilor*, în „Scînteia", nr. 7 889 din 17 noiembrie 1968.

Rev. filoz., 6, 4, p. 417–428, Bucureşti, 1969

creații materiale și spirituale *noi* ca proveniență, conținut și funcții, corespunzător cerințelor *specifice* ale societății socialiste. În acest sens, cultura socialistă a națiunii noastre nu este numai moștenire și nu este nici numai creație nouă, de dată recentă; ea înmănunchează într-o *sinteză* superioară valorile trecutului și ale prezentului, formînd un tot indisolubil, în interiorul căruia diversele elemente constitutive se raportează în mod specific unele la altele și toate la un loc într-un fel anumit la realitatea socială pe care se întemeiază și pe care o reflectă.

Dinamica realității sociale determină schimbări corespunzătoare și la nivelul culturii naționale, astfel încît se poate spune că aceasta din urmă este un barometru sensibil care urcă sau coboară în funcție de scăderea sau, dimpotrivă, sporirea cîtimilor de progres realizat în toate compartimentele vieții națiunii. Ea este de fapt o *rezultantă* ce unește punctele de nivel ridicat atinse de standardul de viață materială și spirituală a națiunii noastre, constituie o coordonată fundamentală a procesului construcției socialiste și înregistrează profunde schimbări în acest proces.

Înflorirea și dezvoltarea artei și literaturii, dezvoltarea științei și amploarea cercetărilor științifice, lărgirea bazei materiale a culturii, îmbogățirea conținutului și a calității activității instituțiilor de cultură, desfășurarea unei largi activități de răspîndire a culturii, utilizarea amplă a mijloacelor culturii de masă, precum și creșterea nivelului cultural al tuturor oamenilor muncii din țara noastră sînt cîteva din principalele direcții de revoluționare a culturii noastre naționale în anii construcției socialiste. Roadele revoluției culturale sînt evidente. S-a ajuns ca în prezent un locuitor al țării noastre să vizioneze într-un an mai multe spectacole cinematografice decît un locuitor din Polonia, R.D.G., Cehoslovacia, Ungaria, Turcia, Portugalia, Franța, Anglia, R.F.G., Belgia etc.; la 1 000 de locuitori să se tipărească astăzi mai multe cărți și broșuri decît în Polonia și Cehoslovacia; aproape unul din doi locuitori să citească cărți din bibliotecile existente; o persoană să citească circa 9 volume într-un an, iar numărul mediu de volume existente în bibliotecile publice ce revine la 1 000 de locuitori să fie mai mare decît în R.D.G., Polonia, Ungaria, Cehoslovacia[4]; în anul școlar 1966—1967, învățămîntul să cuprindă aproape 3 800 000 de elevi și studenți, ceea ce înseamnă că 1/5 din populația țării se află pe băncile școlilor și universităților[5]; numărul salariaților cu studii medii care lucrează în economia națională să crească cu aproape 50%, iar acela al salariaților cu studii superioare cu 33%[6]; eforturile financiare ale statului pentru dezvoltarea științei și culturii în perioada 1960—1966 să se concretizeze în suma de 10 miliarde de lei [7]. Sînt cîteva din multiplele cifre care vorbesc prin ele însele de adîncul reviriment al culturii noastre naționale, de eforturile și strădaniile întregii națiuni pentru înflorirea spirituală, pentru dezvoltarea și prestigiul culturii naționale, pentru amplificarea valorilor și a funcționalității ei.

Cultura noastră națională se caracterizează și prin realizarea de noi opere în care se reflectă înfăptuirile din anii construcției socialiste, viața

---

[4] Cifrele sînt date de dr. C. Ionescu, *Aspectele ridicării nivelului de trai al poporului*, în „Probleme economice", 1967, nr. 8, p. 13—14.

[5] *Ibidem*, nr. 8, 1967, p. 11.

[6] *Ibidem*, p. 12.

[7] *Ibidem*, p. 13.

spirituală a poporului, preocupările, năzuințele sale actuale și care rămîn ca o mărturie *durabilă* asupra acestui timp, străbătute fiind de rezonanța mesajului umanist al civilizației românești actuale și desfătînd prin puterea originalității și a măiestriei. Orînduirea socialistă a creat într-adevăr o *civilizație românească*, adică un mod de viață și o cultură materială și spirituală cu o marcată originalitate și pe măsura și la nivelul exigențelor civilizației moderne din zilele noastre. De aici și marea grijă a partidului și statului nostru pentru lichidarea lipsurilor ce se manifestă pe tărîmul creației artistice și științifice, pentru ca toate elementele ce deschid calea nereușitei să fie înlăturate. Analiza dezvoltării cinematografiei românești făcută în iunie 1968 de către Comisia ideologică de pe lîngă C.C. al P.C.R. este edificatoare în acest sens. Ea se integrează în ansamblul măsurilor luate pe linie de partid și de stat pentru continua dezvoltare a culturii noastre naționale, pentru ca această cultură să se definească prin trăsături specifice, să constituie o reprezentare convingătoare, semnificativă și de înaltă ținută a trecutului istoric și a contemporaneității.

Cu toate lipsurile care au fost și care mai persistă într-un domeniu sau altul al culturii noastre, cultura românească contemporană reflectă, în ansamblul ei, mutațiile ce au avut și au loc în întreaga viață social-spirituală a națiunii noastre socialiste, înscriindu-se în vasta operă de edificare socialistă a țării și în tezaurul de bunuri spirituale ale omenirii. La aceasta s-a ajuns prin înlăturarea inegalei răspîndiri geografice a bunurilor spirituale, a discrepanței nete dintre capitală, provincie și sat (noțiunea de *centru cultural* s-a extins, în anii noștri, asupra multor altor orașe ale țării) ; prin dispariția existenței efemere a instituțiilor culturale, a practicilor de anihilare a inițiativelor generoase, a lipsei mijloacelor materiale și prin ridicarea potențialului cultural al întregii națiuni ; prin crearea tuturor condițiilor necesare deplinei înfloriri a talentelor, a modalităților de expresie cît mai originale, a fanteziei, a curajului căutărilor novatoare ; prin activizarea potențelor artistice și intelectuale, a acestei „averi" prețioase a națiunii, tot așa de însemnată „ca minereurile, debitele de apă, productele pămîntului".

Cultura noastră națională este rezultatul creativității poporului, al înzestrării lui spirituale, „făcută din talent, putere de pătrundere și de sinteză, simț al aplicației și scormonitoare, fierbinte sete de cultură...". Este „un capital enorm, nativ și puternic pe care uneori manifestări birocratice, concepții rigide... l-au stînjenit"[8], dar care și-a găsit un cîmp de profundă fertilitate și un climat propice marilor realizări în condițiile prefacerilor revoluționare prin care a trecut națiunea noastră în anii orînduirii socialiste.

Un element esențial și cuprinzător al conștiinței de sine a culturii este *politica culturii*, care o orientează în anumite direcții, o subordonează unor anumite scopuri. Ea poate stimula dezvoltarea culturii unei națiuni, dar o și poate frîna. Politica culturii dusă de partidul nostru contribuie nemijlocit la dezvoltarea și înflorirea culturii naționale *autentice*, astfel încît ea să ne reprezinte deplin și original în fața urmașilor.

---

[8] Paul Everac, *Gîndirea și progresul*, în „Scînteia", nr. 7 818 din 7 septembrie 1968.

Prin așezarea culturii naționale pe baza concepției despre lume și viață a clasei muncitoare și a filozofiei umanismului socialist, capabilă să fecundeze opere de o înaltă valoare socială, educativă și artistică, prin asigurarea condițiilor materiale celor mai propice, ca și prin continua perfecționare a sistemului de organizare și dezvoltare a vieții culturale la noi în țară, s-au creat *factorii fundamentali* și absolut necesari creșterii funcționalității culturii noastre naționale, astfel încît ea să devină un puternic factor de progres social, hrana spirituală a omului nou, constructor al socialismului.

Funcționalitatea culturii românești actuale este dată nu numai de creșterea rolului educativ al operelor de artă, al literaturii și al instituțiilor culturale și instructiv-educative. Ea este masiv lărgită prin dezvoltarea impetuoasă a *științei* ca *latură* esențială a culturii naționale. Partidul și statul nostru acordă o deosebită atenție activității științifice, stimulării cercetărilor proprii din țara noastră, însușirii și aplicării celor mai înaintate cuceriri ale gîndirii tehnice-științifice pe plan mondial. Măsurile luate după Congresul al IX-lea au creat condiții optime unei largi dezvoltări a procesului de cercetare, prin structurarea unor forme organizatorice din cele mai adecvate, prin crearea C.N.C.S., ale cărui atribuții au fost lărgite prin directivele aprobate de Conferința națională a P.C.R., prin eforturile deosebite pentru asigurarea unei baze materiale moderne și a unor dotări corespunzătoare sarcinilor multiple și complexe ale științei românești în actuala etapă. Ca urmare a tuturor acestor măsuri, știința românească s-a afirmat în noi domenii de cercetare, aduce o contribuție de seamă la progresul general al națiunii. Ea constituie totodată un element esențial al culturii naționale cu *cea mai ridicată funcționalitate*, prin *rolul esențial* pe care-l are în crearea bazei tehnice-materiale necesară națiunii socialiste, prin calitatea sa de element nemijlocit al forțelor de producție, prin rolul ei în creșterea producției și a productivității muncii.

În procesul dezvoltării fiecărei culturi naționale se manifestă o îmbinare specifică între național și internațional. *O autarhie* culturală este un *antiprogres*, după cum o cultură cumpărată, de împrumut, cosmopolită este o *involuție* culturală, o stagnare și înrobire. Desigur, cultura fiecărei națiuni se dezvoltă nu numai din resurse proprii, nu numai din contribuția „naționalilor", ci și din însușirea unor valori ale culturii mondiale, prin larga cooperare și colaborare culturală, prin permanentul transfer de valori în ambele sensuri. Dar această colaborare nu exclude creșterea culturii naționale pe sol național și din forțele și resursele națiunii respective, după cum valorile create de oamenii de știință și cultură aparținînd unui anumit popor și purtînd pecetea capacităților, năzuințelor și inteligenței sale nu exclud contactul, influențarea, asimilarea și intercondiționarea cu valorile culturii mondiale. Este un proces strîns, dialectic, continuu și discontinuu. Tocmai de aceea ni se pare cu totul greșit punctul de vedere al unor ideologi occidentali[9] care consideră că *internaționalul* are, în condițiile actuale, o pondere și un rol atît de mare, încît *naționalul* dispare, cultura forțînd națiunea să renunțe la sine însăși și să se contopească în forme și structuri supranaționale și suprastatale de comunitate.

[9] Vezi Jean Diedisheim, *Les patries*, Neuchâtel, Édition de la Baconnière, 1967.

Nici în trecut și cu atît mai mult în epoca noastră, specificul culturii naționale a poporului român nu a exclus și nu exclude preluarea valorilor culturii universale și nici îmbogățirea acesteia cu valori create de națiunea noastră, căci „fiecare stat are de dat și de primit în cadrul circulației valorilor materiale și spirituale create de popoare"[10].

Cultura națională constituie numai unul din aspectele importante pe care socialismul le-a adus în viața spirituală a națiunii române. Schimbări structurale de ordin spiritual se remarcă și la nivelul *conștiinței naționale*, al acelui for în care-și găsesc reflectarea toate marile transformări și evenimente prin care a trecut și trece națiunea în evoluția sa progresivă și care înglobează tradițiile, interesele, idealurile poporului, năzuința și strădania sa spre propășire națională, puternicul sentiment al dragostei de patrie și al internaționalismului, întreaga ideologie privind trecutul, prezentul și viitorul națiunii, misiunea sa în lume și relațiile cu celelalte popoare, sarcinile și datoriile statului și ale partidului comunist, ale clasei muncitoare, ale tuturor oamenilor muncii și ale fiecărui individ față de națiune și destinul ei.

Elementul de discontinuitate prin care conștiința națională a națiunii noastre socialiste se deosebește de conștiința de sine a națiunii burgheze este tocmai *conținutul socialist* pe care-l dobîndește în condițiile orînduirii socialiste, este faptul că ea reflectă realități socialiste și acționează asupra acestor realități ca o puternică forță motrice a dezvoltării națiunii socialiste înseși.

Transformările petrecute în conținutul conștiinței de sine a națiunii noastre socialiste se impun nu atît prin *numărul* elementelor sale componente, cît mai ales prin substanța lor, prin natura și semnificația lor în raport cu realitatea națională pe care o reflectă. Ideologia și psihologia conștiinței naționale, conștiința apartenenței etnice, idealuri, tradiții, năzuințe, sentimentul patriotismului, al atașamentului față de trecutul istoric, voința de a menține unitatea națională, sentimentul prestigiului și demnității națiunii în lume, al independenței și suveranității, năzuințele spre libertate și progres etc. sînt elemente, laturi și aspecte ce aparțin deopotrivă atît conștiinței de sine a națiunii burgheze, cît și conștiinței naționale socialiste. Ele leagă aceste două feluri de conștiințe în conceptul general de *conștiință națională*. Deosebirea, discontinuitatea dintre ele constă tocmai în *conținutul* și *rolul* fiecăruia dintre aceste elemente și al tuturor în ansamblu în condițiile națiunii burgheze și ale națiunii socialiste.

Ideologia ca latură importantă a conștiinței naționale socialiste se distinge printr-un profund *caracter științific*, determinat de atitudinea obiectivă față de realitățile naționale ale societății noastre socialiste și de concepția științifică despre lume și viață a clasei muncitoare. Ea este de fapt o parte integrantă a ideologiei marxist-leniniste, a concepției materialist-dialectice și istorice despre societate și se referă la națiune ca fenomen social complex, la rolul ei istoric, la procesul de formare și dezvoltare, la raportul cu alte națiuni și popoare, la trăsăturile și rolul pe care-l joacă în condițiile socialismului, la viitorul națiunii și la raportul ei cu alte forme de comunitate umană etc. Ea reprezintă conștiința națională *sistemati-*

[10] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 101.

zată, teoretică, care aduce un plus de cunoaştere asupra complexităţii fenomenului naţional.

În ţara noastră se constată o preocupare asiduă pentru studierea aprofundată şi multilaterală a problematicii complexe privind naţiunea, răspunzîndu-se în felul acesta indicaţiei partidului de a se acorda toată importanţa cercetării acestei problematici. Majoritatea studiilor şi lucrărilor apărute pînă în prezent la noi au formulat puncte de vedere interesante şi au adus multiple precizări şi completări atît în ce priveşte unele trăsături generale ale naţiunii, cît şi unele aspecte ale dezvoltării naţiunii noastre socialiste.

O contribuţie deosebit de valoroasă în abordarea diferitelor probleme privind naţiunea o are partidul nostru, care, în documentele sale, şi-a exprimat atitudinea marxistă faţă de problemele patriotismului şi internaţionalismului, ale relaţiilor internaţionale, ale independenţei şi suveranităţii naţiunii noastre, ale rolului naţiunii şi al statului socialist, ale procesului de dezvoltare şi înflorire a naţiunii române în procesul construirii şi desăvîrşirii construcţiei socialiste la noi în ţară.

Abordarea tuturor acestor aspecte este determinată nu numai de necesitatea dezvoltării ştiinţei marxiste despre societate, ci în primul rînd de necesitatea de a cerceta şi generaliza aspectele noi pe care socialismul le-a adus în viaţa naţiunii noastre şi de a înarma clasa muncitoare şi pe toţi cetăţenii patriei cu o teorie ştiinţifică, unitară şi clară asupra comunităţii lor naţionale, asupra rolului acestei comunităţi, înţeleasă ca *bază* a dezvoltării societăţii socialiste, a promovării cauzei socialismului şi păcii.

Conştiinţa naţională a înregistrat transformări structurale în condiţiile socialismului atît la nivel ideologic, cît şi la nivel *psihologic* (totalitatea mentalităţilor, a prejudecăţilor, a tradiţiilor, a sentimentelor şi emoţiilor, a diverselor reacţii afective faţă de tot ceea ce caracterizează naţiunea socialistă şi faţă de evenimentele care au apărut şi apar în viaţa acesteia).

Conştiinţa de sine a naţiunii noastre socialiste se remarcă şi prin deosebita ei *funcţionalitate*. Nivelul de dezvoltare la care a ajuns în prezent atestă că ea este dotată cu elementele şi calităţile necesare pentru a îndeplini, alături de celelalte forme ale conştiinţei sociale socialiste, un rol de *forţă motrice* a dezvoltării naţiunii, prin contribuţia la coeziunea membrilor naţiunii, la cimentarea relaţiilor frăţeşti dintre poporul român şi celelalte naţionalităţi conlocuitoare, la făurirea unităţii spirituale a membrilor comunităţii noastre, la înflorirea culturii naţionale şi afirmarea năzuinţelor naţionale, la întărirea voinţei de a conviețui, conlucra şi conjuga forţele tuturor oamenilor muncii pentru propăşirea socialistă a naţiunii noastre, la afirmarea personalităţii şi la ridicarea prestigiului ei, la instaurarea prieteniei dintre popoare. Diversificarea şi adîncirea funcţionalităţii conştiinţei de sine a naţiunii noastre socialiste presupun un proces continuu de educare şi de influenţare a oamenilor în spiritul comunismului. De aceea, munca ideologică a partidului şi statului nostru pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii are ca aspect important şi ridicarea conştiinţei naţionale la nivelul sarcinilor actuale, lărgirea şi adîncirea conţinutului ei socialist, demistificarea conştiinţei naţionale şi eliberarea ei de orice manifestări de naţionalism şi şovinism, trezirea şi cultivarea

înaltelor răspunderi pentru cuceririle nobile ale socialismului și pentru măreţele idealuri naţionale către care tinde poporul român eliberat de asuprire naţională și socială.

Este un proces înnoitor de o deosebită importanţă și semnificaţie pentru viaţa spirituală a naţiunii noastre : s-a trecut de la o conștiinţă naţională influenţată puternic și orientată de interesele și ideologia clasei dominante a naţiunii burgheze la o conștiinţă naţională determinată de realităţi sociale noi, de ideologia clasei muncitoare și de interesele tuturor oamenilor muncii, ale întregului popor. Pentru prima oară, conștiinţa de sine a naţiunii întruchipează starea de spirit a întregii naţiuni, ea dobîndind în felul acesta o deosebită unitate. De aceea înclinăm să credem că teza privitoare la lipsa caracterului de clasă al conștiinţei naţionale este pe deplin valabilă numai în cazul *conștiinţei naţionale socialiste* [11]. La naţiunile scindate în clase antagoniste, conștiinţa naţională se află într-o corelaţie strînsă și complexă cu conștiinţa de clasă, precum și cu conștiinţa și cu ideologia clasei dominante, ideologie care-și pune pecetea și influenţează întregul profil spiritual al naţiunii respective, nemaivorbind de influenţa puternică pe care o exercită și lupta ideologiei clasei dominante cu ideologia clasei dominate. Conștiinţa și ideologia proletară și cea democratică și socialistă nu se poate să nu fi influenţat conștiinţa naţiunii în ansamblu, să nu fi intervenit în vreun fel asupra a ceea *ce* și *cum* gîndește naţiunea despre ea însăși într-o epocă dată.

Desigur caracterul unitar al conștiinţei naţionale socialiste nu o defineşte ca pe o conștiinţă amorfă, nestructurată. Dimpotrivă, conștiinţa naţională socialistă este unitară în ansamblul ei dar diferenţiată și cu grade deosebite de dezvoltare de la un grup social la altul și de la un individ la altul. De aceea, dacă pe ansamblul naţiunii avem de-a-face cu un proces obiectiv de coeziune și unitate spirituală a întregului popor, pe grupe sociale și indivizi această unitate se manifestă în forme specifice și cu nivele diferite de evoluţie. Astfel, conștiinţa naţională a clasei muncitoare, date fiind condiţiile obiective și subiective de existenţă a acestei clase, rolul ei conducător în societate și în dezvoltarea naţiunii, este cea mai avansată, cu un grad mare de unitate și coeziune. Ea polarizează conștiinţa naţională cu conţinut și funcţionalităţi socialiste a tuturor celorlalte clase și pături astfel încît, la nivelul întregii naţiuni, conștiinţa naţională socialistă caracterizează profilul moral și spiritual al întregului nostru popor. Conștiinţa naţională socialistă în ansamblu se restructurează în permanenţă „prin pătrunderea tot mai largă în mase a ideilor înaintate ale partidului nostru, a idealurilor sale, a concepţiei sale ştiinţifice despre lume și viaţă, a patriotismului și internaţionalismului socialist, a umanismului și eticii socialiste"[12].

Ea se înscrie în ansamblul realizărilor obţinute la noi în anii construcţiei socialiste de întregul popor român, care a urmat „*neabătut*

[11] În acest sens, punctele de vedere care opinează pentru ideea că conștiinţa naţională nu are caracter de clasă ar trebui susţinute printr-o analiză mult mai nuanţată și mai argumentată. Ne referim în mod expres la articolul tov. Ana Gavrilă, intitulat *Conceptul de conștiinţă naţională*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 9, p. 1 067.

[12] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa naţională a Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 17.

politica partidului comunist, văzînd în ea expresia intereselor lui vitale, steaua călăuzitoare spre un viitor mai bun și mai fericit, spre prosperitatea României socialiste" [13].

Așadar, ceea ce definește națiunea noastră socialistă este *un teritoriu propriu, cu funcții specifice mecanismului economic și politic pe care se întemeiază viața noastră socială, o limbă națională în plin proces de dezvoltare, o viață economică așezată pe baze socialiste și moderne, o cultură și o conștiință socialistă înfloritoare.*

La toate aceste nivele există o îmbinare permanentă și constantă între continuitate și discontinuitate, între ceea ce caracterizează națiunea burgheză și ceea ce definește națiunea socialistă, între permanență și temporalitate, între tradiție și inovație, între vechi, învechit și nou etc. Diferitele aspecte ale continuității și discontinuității se îmbină într-un mod anumit la nivelul fiecărui element ce definește națiunea, dînd un specific propriu evoluției acestor caracteristici. Unele dintre ele sînt, prin însăși natura lor, de o mai mare stabilitate și durabilitate în timp, prezintă mai multe elemente de permanență, în timp ce altele manifestă un oarecare echilibru între permanență și schimbare. Statul național este singura caracteristică a națiunii în care ponderea cea mai mare o au elementele care se schimbă fundamental de la o orînduire la alta.

Statul național este domeniul cel mai cuprinzător și esențial al suprastructurii politice a națiunii, el schimbîndu-se o dată cu noua bază economică pe care se fundează viața socială a națiunii în condițiile orînduirii socialiste.

Ceea ce marchează și subliniază pregnant caracterul discontinuu al trecerii de la statul burghez la cel al națiunii socialiste este că, spre deosebire de primul, care era exponent al clasei dominante și un instrument de exploatare a majorității națiunii de către o minoritate suprapusă, statul socialist a devenit un *exponent al întregii națiuni*, un instrument în slujba tuturor oamenilor muncii, a intereselor fundamentale ale națiunii în ansamblu.

Statul socialist se manifestă ca exponent al întregii națiuni într-un dublu sens : pe de o parte, ca putere politică a oamenilor muncii de la orașe și sate, a „*poporului*, liber și stăpîn pe soarta sa" [14], iar pe de altă parte ca for învestit cu puterea și capacitatea de a sancționa, prin organele sale supreme, decizii hotărîtoare pentru prezentul și viitorul țării, pentru soarta întregii națiuni și de a avea un *rol activ* în toate domeniile vieții materiale și spirituale a națiunii.

În ambele sensuri, atributul de *exponent al voinței întregii națiuni*, pe care statul socialist l-a dobîndit în anii construcției socialiste, se explică prin prefacerile structurale adînci care au avut loc în acești ani în viața națiunii române. Este vorba, în primul rînd, de transformările substanțiale petrecute în *structura de clasă a societății*, transformări concretizate în dispariția claselor exploatatoare și a exploatării omului de către om, în victoria deplină și definitivă a socialismului, fapt care a făcut ca societatea noastră să se caracterizeze prin omogenitate socială, prin clase și pături sociale cu interese fundamentale identice, cu aceleași

[13] *Ibidem.*
[14] *Constituția Republicii Socialiste România*, art. 2, alin. 1 (subl. ns.).

țeluri. „Structura socială a țării noastre cuprinde azi clase și pături prietene, unite prin țeluri comune" [15]. În aceste condiții, *baza socială a statului a devenit întreaga societate, întregul popor, întreaga națiune.* De aceea statul socialist se manifestă ca exponent al întregii națiuni și în sensul că „apără și promovează interesele întregului popor", ale întregii națiuni, „asigură unitatea strînsă între aceste interese și cerințele generale ale progresului societății" [16].

Prin rezolvarea problemei naționale în spirit marxist și prin realizarea coeziunii și unității întregului popor, statul nostru socialist a devenit o formațiune ce înmănunchează toate forțele politice și sociale ale națiunii și ale întregii țări. În felul acesta, el este nu numai un exponent al întregii națiuni române, ci și al ansamblului populației cuprinse între granițele țării. Aceasta constituie o condiție fundamentală a trăiniciei și forței orînduirii noastre socialiste, o „uriașă forță motrice a progresului material și spiritual al României noi" [17].

Nu este vorba însă numai de o schimbare *cantitativă* în baza socială a statului nostru — de la puterea politică a *majorității* la puterea politică a *totalității* —, ci și de o profundă transformare *calitativă* a conținutului social al puterii de stat, în sensul că el *reprezintă puterea politică a întregului popor structurat în clase și pături sociale care îndeplinesc fiecare un anumit rol și ocupă o anumită poziție în societate.*

Transformările substanțiale petrecute în structura de clasă a societății sînt determinate, la rîndul lor, de schimbările petrecute în *baza economică* a statului socialist român. Făurirea bazei economice a socialismului în țara noastră a necesitat o întreagă perioadă de trecere în care sectorul socialist în continuă creștere coexista cu alte sectoare economice — cel al micii producții de mărfuri și cel capitalist. Dinamica evoluției relațiilor economice în această perioadă a cunoscut un proces continuu de extindere a sferei sectorului socialist, proces care, prin terminarea în 1962 a cooperativizării agriculturii, s-a soldat cu extinderea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie națională. În felul acesta, economia noastră socialistă a căpătat un caracter *unitar*, iar relațiile socialiste de producție un caracter *atotcuprinzător.*

Transformările petrecute în baza economică a societății au determinat modificări și în raportul dintre baza economică și statul socialist, în sensul că *rolul activ, creator al statului capătă un conținut mai bogat și o sferă mai extinsă*, pe primul plan al activității acestuia nemaipunîndu-se problema creării și extinderii relațiilor economice socialiste prin transformarea sau lichidarea sectoarelor nesocialiste ale economiei, ci *consolidarea și perfecționarea continuă a relațiilor socialiste deja existente.*

Conținutul bazei economice a societății noastre impune ridicarea la un nivel calitativ superior a rolului statului *în întreaga* viață social-economică

---

[15] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, p. 15.

[16] Ion Gh. Maurer, *Cuvîntare la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, în „Scînteia", nr. 7 547 din 8 decembrie 1967.

[17] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la unele măsuri organizatorice pentru întărirea continuă a unității moral-politice a poporului muncitor, a frăției dintre oamenii muncii români și ai naționalităților conlocuitoare, a coeziunii națiunii noastre socialiste*, București, Edit. politică, 1968, p. 42.

a națiunii, exercitarea în condiții tot mai bune a atribuțiilor ce-i revin *în toate* articulațiile vieții noastre naționale. *El este un exponent al întregii națiuni, tocmai pentru că servește interesele fundamentale ale acesteia nu numai într-un domeniu sau altul al vieții sociale, ci în* **toate** *sferele vieții materiale și spirituale a națiunii.*

Statul socialist își exercită rolul său de mare însemnătate în evoluția spre progres a națiunii noastre prin *funcțiile sale fundamentale*, destinate realizării sarcinilor istorice ce-i stau în față în etapa actuală.

Scopul său fundamental — statuat în Constituția socialismului victorios — este „dezvoltarea orînduirii și înflorirea națiunii socialiste, creșterea continuă a bunăstării materiale și culturale a poporului, asigurarea libertății și demnității omului, afirmarea multilaterală a personalității umane" [18].

Scopul fundamental al activității statului atestă că funcțiile sale au în centrul lor grija față de om, satisfacerea nevoilor și dezvoltarea sa multilaterală — ceea ce probează profundul *umanism* al statului nostru — și, totodată, înflorirea națiunii române, ridicarea ei pe treptele înalte ale culturii și civilizației moderne. Între națiunea română și statul ei socialist există o strînsă interdependență și corelație, în cadrul căreia întărirea și cimentarea continuă a coeziunii și unității întregului popor, apărarea și realizarea intereselor sale vitale, fundamentale constituie o condiție esențială în dezvoltarea și înflorirea pe mai departe a națiunii și a statului, în creșterea menirii lor în desăvîrșirea edificiului socialist.

★

Din analiza trăsăturilor națiunii socialiste române reiese că specificul raportului dintre continuitate și discontinuitate în evoluția națiunii este determinat de strînsa interdependență și intercondiționare dintre natura și condițiile generale ale socialismului și transformările survenite în comunitatea națională. Se poate afirma, credem, că națiunea română, așa cum se înfățișează ea astăzi, este o creație a socialismului, este unul dintre produsele sale specifice și de preț. Dar este o creație *conștientă* și *dirijată*, și nu un produs al mersului de la sine, în virtutea evoluției firești a oricărui popor pe calea civilizației și progresului.

O înțelegere eronată a raportului dintre continuitate și discontinuitate, spontan și conștient, obiectiv și subiectiv poate avansa ideea că, sub multe aspecte, națiunea noastră ar fi ajuns la aceleași nivele superioare de dezvoltare și fără socialism și fără politica de edificare națională și de construire a societății socialiste în țara noastră, în virtutea evoluției firești, spontane, pe calea civilizației și progresului; că socialismul influențează cel mult *ritmul* și *durata* procesului de înflorire a națiunii noastre, și nu și transformările calitative prin care ea a trecut în ultimele două decenii. O atare idee ni se pare greșită din mai multe motive.

În procesul evoluției națiunii pe calea socialismului, orînduirea social-economică nu joacă rolul pe care catalizatorul îl are într-o reac-

[18] *Constituția Republicii Socialiste România*, art. 13, alin. 1.

ție chimică : accelerarea reacției și intensificarea ei, fără a interveni, influența sau modifica structura procesului însuși. Dimpotrivă, orînduirea socialistă este *substanța activă* ce influențează ritmul și durata procesului evoluției progresive a națiunii, dar, mai ales, este principalul *reactiv*, substanța care intră în reacție, modificînd procesul însuși. Îl modifică prin obiectivele politice, economice, cultural-spirituale și naționale pe care le urmărește, prin activitatea practică pe care o desfășoară pentru atingerea lor și prin întreaga structură socială pe care o *creează* în funcție de natura sa. Socialismul nu este exterior națiunii și nu intervine *din afară* în evoluția ei, ci îi este *interior*, este *baza*, *fundamentul* pe care se întemeiază, substanța sa intimă. Trăsăturile orînduirii socialiste sînt, în același timp, trăsături ce-și pun pecetea și determină specificul tuturor elementelor ce definesc comunitatea națională, spre deosebire de alte tipuri și feluri de comunități.

Una dintre trăsăturile esențiale ale socialismului este că această orînduire e o *creație conștientă* a maselor, este rodul activității întregului popor, activitate care are la bază și care transpune în fapt politica partidului comunist. Ca urmare, și națiunea socialistă, ca mod de existență și funcționalitate, este rezultatul transpunerii în viață acestei politici, „reprezintă o chintesență a tuturor transformărilor revoluționare din viața poporului român, care își făurește astăzi, liber și suveran, propria sa istorie, viitorul luminos" [19]. Calea mersului de la sine nu ar putea hotărî natura social-politică a națiunii, nu ar putea rezolva structura ei socială, profilul ei cultural-spiritual și moral, natura și conținutul relațiilor ei cu alte națiuni și popoare, atingerea tuturor obiectivelor care cer o încordare maximă a forțelor, eforturi deosebite și chiar sacrificii, o gospodărire chibzuită a fondului uman și material al națiunii, utilizarea, în funcție de interesele generale și majore ale națiunii, a bogățiilor, a valorilor și veniturilor sale.

Totalitatea măsurilor care s-au luat pe linie de partid și de stat, în anii construcției socialismului, în ce privește politica economică și cultural-educativă au vizat și au dus, în mod organizat și planificat, la atingerea obiectivelor propuse, la realizarea planurilor de dezvoltare a economiei și culturii naționale, la depășirea lipsurilor și a tuturor greutăților mari și mici ce se ivesc într-un asemenea adînc și multiplu reviriment național, la înfăptuirea cu succes, treaptă de treaptă, a etapelor construcției noii orînduiri și, prin aceasta, a națiunii socialiste însăși, a dezvoltării și prosperității ei, a afirmării ei plenare în contextul lumii contemporane. Sîntem o comunitate care s-a format și se formează *ca națiune socialistă* pe baza unei politici și printr-un vast proces constructiv-educativ. Sîntem, într-adevăr, un „sistem corectiv și educativ al existenței umane", al existenței sociale și naționale în general, un sistem pe care gînditori occidentali de prestigiu îl consideră *naționalitar* și *umanitar*, „de afirmare a ființei proprii", constructiv, valorificator și

[19] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată sărbătoririi semicentenarului unirii Transilvaniei cu România*, București, Edit. politică, 1968, p. 40.

valorizator, de „edificare autonomă", al unei „veritabile redescoperiri în profunzime a propriei identități" [20].

Analiza trăsăturilor națiunii socialiste române din unghiul de vedere al raportului continuitate-discontinuitate arată cît este de puternică și ce ample consecințe are această „redescoperire a propriei identități", cît de semnificativi, rodnici și adînc memorabili în viața poporului român sînt anii socialismului, care a învins definitiv în patria noastră. Cronica lor consemnează o bogăție de evenimente și transformări înnoitoare, succedate într-un ritm intens, care au făcut ca țara noastră să prezinte tabloul unei națiuni în plină înflorire. „*Privind drumul parcurs de poporul român în acești ani* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința națională a Partidului Comunist Român — , *avem imaginea marilor progrese făcute de România într-o perioadă istorică scurtă, în toate domeniile vieții economice și sociale*" [21], avem certitudinea unei adînci primeniri naționale. Trăsăturile pe care națiunea noastră le-a dobîndit în anii prodigioși ai construcției socialismului verifică adevărul ideii că, în cazul orînduirii socialiste, *comunitatea națională* este un *sistem constructiv și corectiv al existenței umane.*

[20] Vezi, în acest sens, Pierre Hassner, *Nationalisme et relations internationales*, în „Revue française de science politique", 1965, nr. 3, p. 518. În acest articol, autorul consideră că o atare atitudine constructiv-educativă a unei națiuni ce vrea să avanseze, prin forțele proprii și nelezînd interesele altor popoare, pe calea progresului, este o atitudine *etico-politică* ce trebuie riguros desprinsă și deosebită de *atitudinea naționalistă*, fondată pe „sentimentul superiorității", al voinței și dominației și pe „tendința de expansiune" ce amenință alte națiuni și pune în pericol „ordinea internațională". Sînt două atitudini diferite, opinează autorul, care nu trebuie etichetate cu arhicunoscutul și atît de compromisul termen de *naționalism* și care deci impun o revizuire terminologică în intenția de a ne putea pronunța în extrem de complicata problemă a „naționalismelor bune și rele".

[21] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român*, p. 7—8.

O LUCRARE NECUNOSCUTĂ A FILOZOFULUI NEOPLATONICIAN ELIAS. UN NOU MANUSCRIS AL PROLEGOMENELOR LA FILOZOFIE ALE FILOZOFULUI DAVID

DE

T. PAPADOPOL

În una din operele sale cunoscute, și anume în *Prolegomene la filozofie*, Elias [1] anunță că într-o altă lucrare (sau capitol al ei) el va argumenta pe larg poziția sa în problema dacă logica este o parte sau organon al filozofiei.

În scrierea amintită citim : „În *Analitice* vom demonstra că logica nu este o parte, ci organon al filozofiei" [2].

Contrar așteptărilor însă, această problemă nu este tratată în nici una din lucrările cunoscute pînă acum ale filozofului. S-ar putea considera că, în cazul de față, autorul nu a fost consecvent promisiunii sale. Această explicație, deși părea cea mai probabilă, a fost totuși dezmințită. Filozoful s-a ținut de cuvînt. El s-a ocupat într-o lucrare specială de problema care îl interesa sau, ca să ne exprimăm în termeni moderni, de problema raportului dintre logică și filozofie.

Lucrarea despre care este vorba am descoperit-o într-un manuscris [3] al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România. Ea este intitulată *Prolegomene la logică. Din vocea lui Elias, filozoful din eparhi* [4] (Προλεγόμενα εἰς τὴν λογικήν. Ἀπὸ φωνῆς Ἠλιοῦ φιλοσόφου ἀπό ἐπάρχων).

---

[1] Despre viața acestui filozof neoplatonician sau mai precis neoplatonician-creștin cunoaștem foarte puține lucruri. El a trăit în secolul al VI-lea- e.n. și a comentat lucrările de logică ale lui Porfiriu și ale lui Aristotel.

[2] Vezi A. Busse, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Comentaria* , Berolini, typis et impensis G. Reimeri MCM, p. 26, 36. Cf. și p. 39, 32.

[3] Manuscrisul poartă numărul 492 și aparține perioadei secolelor XV-XVI e.n. Lucrarea în chestiune a lui Elias ocupă paginile 319—324 ale manuscrisului. Notăm, cu acest prilej, că în *Catalogul manuscriselor grecești*, întocmit de C. Litzica, se dă titlul lucrării fără numele autorului.

[4] Vezi ms. 492, p. 319. Cuvîntul eparh (*eparhos*) înseamnă guvernatorul unei provincii. Astfel, după cum reiese din titlul acestei lucrări, Elias a fost guvernator (sau fiu de guvernator) al unei provincii a Imperiului bizantin.

Rev. filoz., 16, 4, p. 429—445, București, 1969

După cît ştim, această lucrare a lui Elias nu este cunoscută din nici o altă sursă. Astfel, după toate probabilităţile, manuscrisul semnalat al Academiei Republicii Socialiste România constituie un unicat.

Ca şi alte lucrări păstrate ale filozofului, scrierea de faţă este împărţită în capitole (trei în total) sau cum le numeşte autorul, πράξεις (= acte, operaţii).

Nu am putut stabili dacă avem a face cu o lucrare aparte (păstrată în întregime sau parţial) sau cu un capitol al uneia din lucrările deja cunoscute ale autorului. Lăsăm pe seama specialiştilor — şi timpului — rezolvarea acestei probleme, precum şi a altor probleme legate de ea (autenticitatea sau neautenticitatea titlului lucrării, locul şi rolul ei în ansamblul operelor filozofului etc.).

Deşi ca număr de pagini relativ mică, lucrarea constituie o nouă sursă de cunoştinţe despre concepţia autorului asupra logicii, precum şi despre atitudinea lui faţă de unele curente din domeniul logicii şi al filozofiei. Totodată, ea ne oferă interesante informaţii din domeniul istoriei logicii. Ne referim aici, înainte de toate, la ceea ce spune autorul despre soluţiile principale propuse în vremea lui problemei tratate. Observăm că ele aparţin toate antichităţii (stoică, peripatetică, platonică) şi, ceea ce este mai important, sînt expuse cu destule amănunte, îmbogăţindu-ne astfel cunoştinţele despre situaţia logicii nu numai în perioada despre care este vorba, ci şi în antichitate în general.

După cum era de aşteptat, numai una din concepţiile de mai sus — cea aristotelică — este acceptată şi argumentată. Totodată, se acordă o atenţie deosebită combaterii concepţiilor respinse, ceea ce înseamnă, credem, că în perioada în care a trăit autorul ele erau larg răspîndite, chiar mai răspîndite poate decît concepţia aristotelică.

O altă informaţie importantă este cea referitoare la Eutokios (vezi şi nota respectivă). După cît ştim, ceea ce se spune despre acest matematician (că el s-a ocupat cu logica şi în mod special cu logica inductivă) nu este cunoscut din nici o altă sursă.

Semnalăm de asemenea faptul că lucrarea de faţă a lui Elias este folosită de Filopon (vezi nota respectivă) pentru combaterea concepţiei stoice asupra raportului dintre logică şi filozofie.

Manuscrisul amintit al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România mai conţine un rezumat al aceleiaşi lucrări. El urmează imediat după sfîrşitul ei şi este împărţit tot în trei „acte" [5].

Existenţa acestui rezumat arată, credem, că lucrarea în chestiune al lui Elias a fost folosită de succesorii lui, precum probabil, şi de el însuşi, ca o lecţie introductivă în predarea logicii.

Ca şi textul propriu-zis al lucrării, al doilea text a fost, după cît ştim, necunoscut pînă acum.

Publicăm în original şi în traducere ambele texte.

În continuare publicăm traducerea unui alt text interesant pe care l-am găsit tot în manuscrisul de mai sus al Academiei. Este vorba de o lucrare intitulată *Prolegomene la filozofie. De filozoful David*[6].

[5] Acest rezumat începe la pagina 322 a manuscrisului şi se termină la pagina 324.

[6] Vezi ms. 492, p. 325. Această lucrare ocupă paginile 325—326 şi 309—317 ale manuscrisului, pagina 309 fiind continuarea paginii 326. Titlul ei în original este: Προλεγόμενα εἰς τήν φιλοσοφίαν. Δαβὶδ τοῦ φιλοσόφου. Şi această lucrare este notată în *Catalogul manuscriselor greceşti* fără numele autorului.

Această lucrare este cunoscută şi din alte surse [7], dar, după cum a arătat A. Busse, aparţine, probabil, tot lui Elias.

Confruntînd textul din manuscrisul Academiei cu cel din ediţia A. Busse, am constatat următoarele deosebiri importante: a) textul nostru reprezintă un fragment al lucrării, şi anume prima parte a ei; b) începutul nu coincide în cele două texte, din textul nostru fiind omise primele 12 rînduri ale textului A. Busse; c) numărul capitolelor tratînd problemele referitoare la noţiunea de definiţie (vezi ultimul paragraf al fragmentului) nu este identic. Sînt menţionate cinci asemenea capitole în varianta noastră a lucrării, în timp ce în ediţia A. Busse a lucrării mai figurează încă patru capitole.

Deosebirile semnalate arată, credem, că textul nostru reprezintă o formă mai veche a lucrării decît cea din ediţia A. Busse.

Cîteva cuvinte asupra unei probleme de conţinut. Ca şi în *Prolegomene la logică*, în lucrarea de faţă autorul polemizează cu adversarii lui, cu cei care neagă existenţa şi utilitatea filozofiei.

Această concepţie nihilistă despre filozofie este expusă (şi combătută) pe larg, dar nu este menţionat numele nici unuia dintre susţinătorii ei. Faptul se explică, desigur, prin aceea că autorul are aici în vedere pe unii gînditori contemporani lui, cu care nu a vrut să intre în conflict deschis.

Care sînt însă aceşti gînditori?

Răspunsul trebuie căutat credem, în unul din argumentele invocate de gînditorii sus menţionaţi, în sprijinul poziţiei lor. Ne referim la cel de-al treilea argument, la afirmaţia lor că divinitatea (τό θεῖον), întrucît nu este accesibilă organelor de simţ, nu poate fi obiectul cunoaşterii filozofice (pentru că la baza acesteia din urmă stau datele organelor de simţ).

În epoca despre care este vorba, susţinătorii acestui punct de vedere erau teoreticieni mistici ai creştinismului, care într-adevăr aveau o atitudine nihilistă faţă de filozofie, faţă de cea antică în primul rînd. Aceşti gînditori nu erau, după cît se pare, mulţumiţi cu decretul împăratului Iustinian (din anul 529), prin care au fost desfiinţate toate şcolile filozofice antice. Ei cereau totodată interzicerea predării filozofiei în şcolile creştine.

Părerea noastră cu privire la problema asupra căreia ne-am oprit este confirmată şi de răspunsul dat de autor la argumentul respectiv (cel de-al treilea) al adversarilor săi. Acest răspuns nu este altceva decît o „demonstraţie" a necesităţii filozofiei pentru întemeierea religiei creştine, mai precis a concepţiei creştine despre Dumnezeu.

Atragem atenţia, cu acest prilej, asupra unei interesante deosebiri între concepţia autorului despre lume (şi despre Dumnezeu) şi cea creştină (oficială). În cea dintîi lumea sensibilă, materială (ὁ οὐρανὸς = cerul, universul) este considerată indestructibilă. Mai mult, pe baza indestructibilităţii ei, este „demonstrată" indestructibilitatea lui Dumnezeu.

---

[7] Vezi A. Busse, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XVIII, 2, Berolini, typis et impensis G. Reimeri. MCMIV. Acest volum cuprinde lucrările (în limba greacă) ale lui David (filozof armean, originar din Salonic, secolul al V-lea e.n.).

Ce-i drept, se afirmă totodată că lumea a fost creată de Dumnezeu. Termenul de creaţie este folosit însă în alt sens, în sensul pe care îl întîlnim şi la Platon : organizare şi transformare a ceva existent, a materiei. Cu alte cuvinte este respinsă noţiunea de creaţie în sensul creştin şi în general mistic, acela de facere din nimic, *ex nihilo*.

De aici, precum şi din ceea ce spune în lucrare despre unii gînditori „nebuni" (adică despre aceia care negau existenţa lui Dumnezeu), urmează, credem, şi o altă concluzie importantă. În perioada arătată (secolul al VI-lea e. n. sau secolul al V-lea, în cazul cînd lucrarea aparţine într-adevăr filozofului David), misticismului creştin se opuneau nu numai filozofii materialişti, ci şi unii gînditori creştini influenţaţi de filozofia antică, îndeosebi de cea a lui Aristotel, a lui Platon şi a lui Plotin.

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΕΙΣ ΤΗΝ ΛΟΓΙΚΗΝ. ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ ΗΛΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΑΠΟ ΕΠΑΡΧΩΝ

Πρᾶξις α^η

Εἰ μέρος ἢ ὄργανον ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας Εὐτόκιος μὲν ζητεῖ τῆς ἐπαγωγῆς ἀρχόμενος, Ἀλέξανδρος δὲ καὶ Θεμίστιος τῶν συλλογιστικῶν ἀρχόμενοι πραγματειῶν. Καὶ ἄμεινον οὗτοι· ἡ γὰρ λογικὴ κατὰ τὴν συλλογιστικὴν μέθοδον ζητεῖται εἰ μέρος ἢ ὄργανόν ἐστι τῆς φιλοσοφίας. Τρεῖς τοίνυν γεγόνασι περὶ τούτου δόξαι: ἡ στωϊκή, ἡ περιπατητικὴ καί ἡ πλατωνική, ἤτοι ἀκαδημαϊκή. Οἱ μὲν γὰρ στωϊκοὶ μέρος οἴονται τὴν λογικὴν φιλοσοφίας, τοιγαροῦν ἀντιδιαιροῦνται αὐτὴν τῷ θεωρητικῷ καὶ τῷ πρακτικῷ, οἱ δὲ περιπατητικοὶ ὄργανον. Πλάτων δὲ τὰς ἀμφοτέρων νίκας ἀναδησάμενος μέρος ἅμα καὶ ὄργανον τὴν λογικὴν φιλοσοφίας ἐκήρυξε.

Καὶ ἐπιχειροῦσι μὲν ἀμφότεροι τῶν ἄκρων διχῶς. Στωϊκοὶ μὲν γὰρ οὕτως. Πᾶν, φασιν, ᾧ κέχρηταί τις τέχνῃ ἢ ἐπιστήμῃ, τοῦτο, ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον, αὐτῆς τῆς χρωμένης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον οἷον ἡ ἰατρικὴ κέχρηται τῷ διαιτητικῷ καὶ τὸ διαιτητικὸν οὐκ ἔστι ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἰατρικῆς μέρος ἐστὶν ἢ μόριον. Πρόσκειται δὲ τὸ „ἐὰν μή ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον" διὰ τὴν κυβερνητικὴν καὶ τὴν ἀστρονομίαν. Κέχρηται γὰρ ἡ κυβερνητικὴ τῇ ἀστρονομίᾳ, τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται. Καί οὐκ ἔστιν ἡ ἀστρονομία τῆς κυβερνητικῆς μέρος ἢ μόριον, ἐπειδὴ ἔφθη τῆς μὲν μαθηματικῆς οὖσα μέρος τῆς δὲ φιλοσοφίας μόριον. Ἐπειδὴ οὖν, φασι, κέχρηται τῇ λογικῇ ἡ φιλοσοφία δεικνῦσα ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ τί μὲν ἀληθὲς τί δὲ ψεῦδος, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ τί μὲν ἀγαθὸν τί δὲ κακόν, ἵνα μόνα τὰ ἀληθῆ δοξάσωμεν καὶ μόνα τὰ ἀγαθὰ διαπραξώμεθα, καὶ οὐκ ἔστιν ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον, τῆς ἄρα φιλοσοφίας μέρος ἢ μόριόν τι ἡ λογική. Καὶ οὐκ ἔστι μόριον, τοῦτο γὰρ δείξομεν, μέρος ἄρα. Μόριον γὰρ οὐκ ἔστιν ἐπειδὴ οὐδὲ τοῦ θεωρητικοῦ μέρος ἐστὶν οὐδὲ τοῦ πρακτικοῦ. τὰ γὰρ μέρη τῷ ὅλῳ καὶ τὴν αὐτὴν ἔχει ὕλην καὶ τὸ αὐτὸ τέλος. Νῦν δὲ τοῦ μὲν πρακτικοῦ ὕλη μὲν μόναι αἱ ἀνθρώπιναι ψυχαί, τέλος δὲ ἡ μετριοπάθεια κατ' Ἀριστοτέλην ἢ ἡ ἀπάθεια κατὰ Πλάτωνα. Τοῦ δὲ θεωρητικοῦ ὕλη μὲν τὰ ὄντα πάντα, τέλος δὲ ἡ ἀλήθεια. Τῆς δὲ λογικῆς ἡ ὕλη ἄλλη παρ' ἄμφω τὰς ὕλας, αἱ γὰρ φωναί, καὶ τὸ τέλος, ἡ γὰρ γένεσις τῆς ἀποδείξεως. Ἀλλ' ἐλλιπῶς, ὦ στωϊκοί, ὁ κανὼν ἔχει καὶ τὸ ζητούμενον παρελείψατε, τὸ ὄργανον. Καὶ εἰ ἀκούσομεν

αὐτοῦ οὕτως ἐστὶ τὸ φλεβοτόμον, σῶμα ὄν, μέρος ἢ μόριον τῆς ἰατρικῆς. Ἔδει γὰρ οὕτως ἔχειν τὸν κανόνα: Πᾶν ᾧ κέχρηταί τις τέχνη ἢ ἐπιστήμη, τοῦτο, ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον [ἢ ὄργανον], αὐτῆς τῆς χρωμένης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον ἢ ὄργανον. Ὥσπερ οὖν ἡμεῖς ἐδείξαμεν μὴ οὖσαν μόριον τὴν λογικὴν φιλοσοφίας καὶ αὐτοὶ δειξάτωσαν ὅτι οὐδὲ ὄργανον, ἵνα ᾖ μέρος.

Πρᾶξις βα

Δεύτερος λόγος στωϊκός. Εἰ ἡ φιλοσοφία τὴν λογικὴν ἀπετέλεσε, μέρος ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας. Ἀλλ' ἐνδέχεταί τι, ὦ στωϊκοί, καὶ ὄργανον ἑαυτῷ ἀποτελέσαι. Καὶ γὰρ ἡ χαλκευτικὴ καὶ ἄκμονα καὶ ῥαιστῆρα καί ἡ τεκτονικὴ πῆχυν καί κανόνα. Καὶ ὅτι ὡς ὄργανα ταῦτα ποιοῦσι καί οὐχ ὡς ἀποτελέσματα δηλοῦσι μὴ ἴσης αὐτὰ σπουδῆς ἀξιοῦσαι τοῖς ἄλλοις δημιουργήμασι.

Εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι τῇ λογικῇ ὡς ὀργάνῳ κέχρηνται τὰ οἰκεῖα δεικνῦσαι ἢ διαιροῦσαι ἢ ὁριζόμεναι, οὐκ ἄτοπον. Καὶ αἱ τέχναι γὰρ καὶ ἑαυταῖς καὶ ταῖς ἄλλαις ὄργανα ταὐτὰ ποιοῦσιν, ὡς ἡ τεκτονικὴ πῆχυν καὶ κανόνα καὶ ἑαυτῇ καὶ τῇ οἰκοδομικῇ.

Ὅτι δὲ ὄργανόν τι ἡ λογικὴ καὶ οἱ περιπατητικοὶ διχῶς οὕτω ἐπιχειροῦσιν· Εἰ μέρος ἡ λογικὴ φιλοσοφίας, ἐπειδὴ κέχρηνται τῇ λογικῇ αἱ ἄλλαι τέχναι ὡς ὀργάνῳ τὰ οἰκεῖα διαιροῦσαι, ὁριζόμεναι, ἀποδεικνῦσαι, ἀναλύουσαι, καὶ οὐ μόνον αἱ τέχναι ἀλλὰ καὶ αἱ βάναυσοι (συλλογίζεται καί ὁ οἰκοδόμος λέγων: εἰ μέλλοι ἀσφαλῶς στῆναι ἡ οἰκία χρὴ θεμελίοις καταβαλέσθαι. Δεῖ δὲ τὸ πρῶτον, δεῖ ἄρα καὶ τὸ δεύτερον γενέσθαι), ἔσται ἄρα ἡ φιλοσοφία καὶ τῶν βαναύσων τεχνῶν, ὃ μὴ θέμις εἰπεῖν, ἀτιμοτέρα. Καθόλου γὰρ ἐάν ὦσι δύο τέχναι καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἑτέρας ἡ ἑτέρα ὡς ὀργάνῳ χρήσηται, ἀτιμοτέρα μὲν ἡ ποιοῦσα, τιμιωτέρα δὲ ἡ χρωμένη. Διὸ τιμιωτέρα ἱππικὴ χαλινοποιϊκῆς, τῷ γὰρ ἀποτελέσματι τῆς χαλινοποιϊκῆς αὕτη ὀργάνῳ κέχρηται.

Πρᾶξις γη

Δεύτερος λόγος περιπατητικός. Τὰ μέρη ἀναιρούμενα ἀναιρεῖ τὸ ὅλον, ἡ δὲ λογικὴ οὐ συναναιρεῖ τὴν φιλοσοφίαν· ἦν γὰρ ἀπόδειξις καὶ πρὸ τῆς ἀποδεικτικῆς πραγματείας τοῦ Ἀριστοτέλους. Οὐκ ἄρα μέρος ἡ λογικὴ σοφίας. Ταῦτα καί ὁ περίπατος. Ἡ δὲ Ἀκαδήμεια, ὅτι μὲν ὄργανον, διὰ τῶν περιπατητικῶν λόγων δείκνυσιν, ὅτι δὲ μέρος, οὐκέτι διὰ τῶν στωϊκῶν λόγων, ψευδεῖς γὰρ ἄμφω ἀπεδείχθησαν, ἀλλὰ διότι μέρος φιλοσοφίας ἡ γνῶσις τῶν ὄντων πάντων καὶ οὐχ ὅλη ἡ φιλοσοφία· λείπει γὰρ τό εὖ ζῆν. Καὶ γὰρ μέρος ἅμα καὶ ὄργανον τὴν λογικὴν φιλοσοφίας ὁ Πλάτων ἀποφαίνεται, ἐν μὲν τῷ Φαίδρῳ καί Φαίδωνι μέρος, λέγων τὴν διαλεκτικὴν θριγκὸν τῶν ὄντων πάντων, ἐν δὲ τῷ Παρμενίδῃ ὄργανον, λέγων: „γύμναζε σαυτὸν διὰ τῆς καλουμένης παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ, εἰ δὲ μή, διαφεύξεταί σε τὸ ἀληθές". Τὴν γὰρ ἐν κανόσι λογικὴν γυμνασίαν καὶ ἀδολεσχίαν ἐκάλεσαν· γυμνασίαν μὲν ὡς προευτρεπίζουσαν ἡμᾶς εἰς τὰ πράγματα, ἀδολεσχίαν δὲ ὡς ἀποστᾶσαν τῶν πραγμάτων. Καὶ πῶς, ὦ Πλάτων, δύναται τὸ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ μέρος εἶναι καὶ ὄργανον; εἰ γαρ καὶ ἡ χεὶρ μέρος καὶ ὄργανον ἀλλ'οὐ τοῦ αὐτοῦ. Τοῦ μὲν γὰρ ζώου μέρος, δόσεως δὲ καὶ λήψεως ὄργανον. Καὶ ὁ ξέστης ἐστὶ τοῦ αὐτοῦ ὑγροῦ καὶ μέρος καὶ ὄργανον ἀλλ'οὐχ ὁ αὐτός. Μέρος μὲν ὁ κατὰ τὸ μετρηθέν

τι ὑγρόν, ὄργανον δὲ ὁ κατὰ τὸ μετρικὸν ἀγγεῖον. Ἤ[8] καὶ νῦν, φαίη ἂν ὁ Πλάτων, ἀλλ' ἡ μὲν λογικὴ μέρος, ἡ[9] γὰρ ἐν πράγμασι οἷον ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, ἡ ψυχὴ ἄρα ἀεικίνητος, ἡ δὲ ἐν κανόσι ὡς ὄργανον οἷον: ἐκ δύο καθόλου καὶ καταφατικῶν καθόλου καὶ καταφατικὸν συνάγεται ἐν αω σχήματι.

Καὶ τὴν μὲν ἐν πράγμασι ἔστιν εὑρεῖν παρά τε Ἀριστοτέλει παί πολλοῖς ἄλλοις. Τὴν δ'ἐν κανόσι παρὰ μόνῳ Ἀριστοτέλει. Μόνος γὰρ οὗτος ἀνθρώπων οὐκ ἐνάρκησε συλήσας τὰς μεθόδους ἀπὸ τῶν πραγμάτων καὶ τέχνην συστησάμενος, ὡς καὶ Πλάτων περὶ αὐτοῦ εἰπεῖν: ὡς τεχνύδριον ἡμῖν τὴν φιλοσοφίαν ἐποίησας. Οἱ δὲ πρὶν ἄνθρωποι οὐκ ἠγνόουν τί ἐστιν ἀπόδειξις οὐδὲ παρελογίζοντο ἑαυτοῖς ἐν ταῖς ἀποδείξεσι. Αἱ γὰρ μεγάλαι φύσεις, ὑπέρ κανόνας ἐνεργοῦσαι, αὗται κανόνες γίνονται τοῖς μεταγενεστέροις· οὐ γὰρ ἐδεήθη, φησὶ Θεμίστιος, Πλάτων ἀποδεικνὺς τῇ συλλογιστικῇ Ἀριστοτέλους, ἵνα μή παρίδῃ τὰ ἴδια τῶν σχημάτων ἀλλ' Ἀριστοτέλης τῶν Πλάτωνος διαλόγων, ἵνα ἐξ αὐτῶν ἀθροίσῃ τὰ ἴδια τῶν σχημάτων. Οὕτως οὐχ Ὅμηρος τοῦ περὶ ποιητικῆς Ἀριστοτέλους, οὐδὲ Δημοσθένης τῆς ῥητορικῆς τέχνης Ἑρμογένους. Τοὐναντίον δέ, Ἀριστοτέλης Ὁμήρου ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς καὶ Ἑρμογένης Δημοσθένους ἐν τῇ ῥητορικῇ τέχνῃ.

Καὶ ποῦ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν λογικὴν ὄργανον εἶπε φιλοσοφίας; ‹ἤ› ἐν τοῖς τόποις φήσομεν, ὅπου διαιρεῖται τὰ προβλήματα πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγὴν καὶ εἰς τὰ περὶ ἀληθείας καὶ ψεύδους καὶ εἰς τὰ σύνεργα τούτοις. Δύναται δὲ καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὅτε λέγει θριγκὸν τὴν διαλεκτικὴν τῶν ὄντων πάντων, ὄργανον λέγειν τὴν λογικὴν φιλοσοφίας. Καὶ γὰρ οἱ κανόνες ἔξω ὄντες δίκην θριγκοῦ φρουροῦσι τὰ πράγματα.

Ἐπιτομὴ τῆς πρώτης πράξεως

Τὴν λογικὴν οἱ μὲν στωϊκοὶ μέρος εἶναι φιλοσοφίας διχῶς πειρῶνται δεικνύναι οὕτως. Πᾶν, φασιν, ᾧ κέχρηταί τις τέχνῃ ἢ ἐπιστήμῃ, τοῦτο, ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον, αὐτῆς τῆς χρωμένης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον οἷον τὸ διαιτητικὸν τῆς ἰατρικῆς μέρος. Πρόσκειται δὲ τὸ „ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον“ διὰ τὴν κυβερνητικὴν χρωμένην τῇ ἀστρονομίᾳ. Οὐκ ἔστι γὰρ αὐτῆς μέρος ἢ μόριον, ἐπειδὴ τῆς μὲν μαθηματικῆς μέρος ἐστὶ τῆς δὲ φιλοσοφίας μόριον. Ἐπειδὴ οὖν τῇ λογικῇ κέχρηται ἡ φιλοσοφία καί οὐκ ἔστιν ἄλλης μέρος ἢ μόριον, τῆς ἄρα φιλοσοφίας μέρος ἢ μόριόν ἐστιν ἡ λογική. Καὶ οὐκ ἔστι μόριον, ἐπειδὴ οὐδὲ τοῦ θεωρητικοῦ οὐδὲ τοῦ πρακτικοῦ μέρος ἐστίν. Οὔτε γὰρ τὴν αὐτὴν τούτοις ἔχει ὕλην οὔτε τὸ αὐτὸ τέλος. Ἡ λογικὴ μέρος ἄρα φιλοσοφίας. Ἀλλ' ὅσον ἐστὶ τῷ κανόνι τῶν στωϊκῶν ἔσται τό φλεβοτόμον, σῶμα ὄν, μέρος ἢ μόριον τῆς ἰατρικῆς. Καὶ ἐλλιπῶς ἔχει ὁ κανών· ἔδει γὰρ οὕτως ἔχειν. Πᾶν ᾧ κέχρηταί τις τέχνῃ ἢ ἐπιστήμῃ, τοῦτο, ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης μέρος ἢ μόριον [ἢ ὄργανον], αὐτῆς τῆς χρωμένης ἢ μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανόν ἐστιν. Ὥσπερ οὖν ἐδείχθη ἥ λογικὴ μὴ οὖσα μόριον φιλοσοφίας, δειξάτωσαν ὅτι οὐδέ ὄργανον, ἵνα ᾖ μέρος.

---

[8] În ms. există ἥ.
[9] În ms. există εἰ.

Ἐπιτομὴ τῆς βας

Δεύτερος λόγος στωϊκός. Εἰ ἡ φιλοσοφία τὴν λογικὴν ἀπετέλεσε, μέρος ἡ λογικὴ φιλοσοφίας. Ἀλλ'ἐνδέχεταί τι ἑαυτῷ ὄργανον ἀποτελέσαι. Καὶ γὰρ ἡ χαλκευτικὴ καὶ ἄκμονα καὶ ῥαιστῆρα καὶ ἡ τεκτονικὴ πῆχυν καὶ κανόνα. Καὶ εἰ χρῶνται τῇ λογικῇ καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι, οὐκ ἄτοπον· καὶ ἑαυταῖς γὰρ καὶ ταῖς ἄλλαις αἱ τέχναι ὄργανα κατασκευάζουσι. Οἱ δὲ περιπατητικοὶ τὴν λογικὴν φιλοσοφίας ὄργανον καὶ αὐτοὶ δικῶς οὕτω δεικνύουσι. Εἰ μέρος ἡ λογικὴ φιλοσοφίας, ἐπειδὴ κέχρηνται τῇ λογικῇ αἱ ἄλλαι τέχναι ὡς ὀργάνῳ καὶ αἱ βάναυσοι, ἔσται ἡ φιλοσοφία καὶ τῶν βαναύσων ἀτιμοτέρα. Καθόλου γὰρ ἐὰν ὦσι δύο τέχναι καὶ τῷ ἀποτελέσματι τῆς ἑτέρας ἡ ἑτέρα ὡς ὀργάνῳ κέχρηται, ἀτιμοτέρα μὲν ἡ ποιοῦσα, τιμιωτέρα δὲ ἡ χρωμένη. Διὸ τιμιωτέρα ἱππικὴ χαλινοποιϊκῆς· τῷ γὰρ ἀποτελέσματι τῆς χαλινοποιϊκῆς αὕτη ὀργάνῳ κέχρηται.

Ἐπιτομὴ τῆς γης[10]

Δεύτερος λόγος περιπατητικός. Τὰ μέρη ἀναιρούμενα ἀναιρεῖ τὸ ὅλον, ἡ δὲ λογικὴ οὐ συναναιρεῖ τὸ ὅλον· ἦν γὰρ ἀπόδειξις καὶ πρὸ τῆς ἀποδεικτικῆς πραγματείας τοῦ Ἀριστοτέλους. Οὐκ ἄρα μέρος ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας. Ὁ δὲ Πλάτων μέρος ἅμα καὶ ὄργανόν φησι τὴν λογικὴν φιλοσοφίας, ἐν μὲν τῷ Φαίδρῳ καὶ Φαίδωνι μέρος, ἐν δὲ τῷ Παρμενίδῃ ὄργανον. Καὶ μέρος μὲν τὴν ἐν πράγμασι διαλεκτικήν, ὄργανον δὲ τὴν ἐν κανόσιν. Καὶ τὴν μὲν ἐν πράγμασι διαλεκτικὴν ἔστιν εὑρεῖν παρά τε Ἀριστοτέλει καὶ ἄλλοις πολλοῖς, τὴν δὲ ἐν κανόσι παρὰ μόνῳ Ἀριστοτέλει καὶ τοῖς μετ' αὐτόν. Μόνος γὰρ οὗτος τὰς μεθόδους τῶν πραγμάτων ἀποσυλήσας τέχνην συνεστήσατο λογικήν. Οἱ δὲ πρώην οὐκ ἠγνόουν τὰς μεθόδους τῶν ἀποδείξεων, ἀλλὰ ἐπιστημονικῶς καὶ ὑπὲρ κανόνας ποιούμενοι τὰς ἀποδείξεις, κανόνες ἐγένοντο τοῖς μεταγενεστέροις, ἐξ ὧν τὰς μεθόδους εἰληφότες τὴν λογικὴν συνεστήσαντο. Ὄργανον δέ φησι φιλοσοφίας ὁ Ἀριστοτέλης τὴν λογικὴν ἐν τῇ τοπικῇ αὐτοῦ πραγματείᾳ.

PROLEGOMENE LA LOGICĂ. DIN VOCEA LUI ELIAS, FILOZOFUL DIN EPARHI

Problema dacă logica este o parte sau un organon al filozofiei Eutokios[11] o cercetează cînd începe să vorbească despre inducţie, iar Alexandru şi Thenistios la începutul tratatelor despre silogism. Aceştia din urmă procedează mai bine, căci numai cu ajutorul metodei silogistice se poate cerceta dacă logica este o parte sau organon al filozofiei. Trei sînt părerile formulate despre această problemă : cea stoică, cea peripatetică şi cea platonică sau academică. Într-adevăr, stoicii consideră logica drept o parte a filozofiei, adică o contrapun părţii teoretice şi părţii practice

[10] În ms. există δας, ceea ce este, evident, o greşeală a copistului.

[11] Matematician materialist grec, care a trăit pe la sfîrşitul secolului al V-lea al e.n. El a scris, între altele, comentarii la lucrările lui Arhimede : *Despre sferă şi cilindru*, *Măsurarea cercului*, *Despre echilibrul planelor* şi la primele patru cărţi ale *Secţiunilor conice* ale lui Apoloniu din Perga ; vezi E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 76, 227 şi passim.

ale filozofiei, iar peripateticii o consideră ca organon al filozofiei. Platon, după ce s-a împroprietărit cu victoriile ambelor şcoli, a declarat logica drept o parte şi totodată organon al filozofiei.

Ambele aceste extreme argumentează poziţia lor în două feluri. Stoicii în felul următor : Tot ce este utilizat de o artă sau o ştiinţă, dacă nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte, este o parte sau o subîmpărţire a artei care o utilizează. Astfel medicina se foloseşte de dietetică, iar dietetica nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte şi de aceea ea este o parte sau o subîmpărţire a medicinei. Se adaugă „dacă nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte", din cauza artei cîrmuirii şi a astronomiei. Căci arta cîrmuirii se foloseşte de astronomie. Astfel, de exemplu, sidonienii cu ajutorul acesteia din urmă, navighează în linie dreaptă. Dar astronomia nu este o parte sau o subîmpărţire a artei cîrmuirii, pentru că ea constituie o parte a matematicii şi o subîmpărţire a filozofiei. Aşadar, spun ei, întrucît filozofia se foloseşte de logică, arătînd în partea ei teoretică ce este adevăr şi ce este fals, iar în partea ei practică ce este bun şi ce este rău — ca să avem numai opinii adevărate şi să înfăptuim numai lucruri bune —, iar totodată, întrucît logica nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte, urmează că logica este o parte sau o subîmpărţire a filozofiei. Dar ea nu este o subîmpărţire a filozofiei, ceea ce vom arăta, deci este o parte a acesteia. Logica nu este o subîmpărţire a filozofiei pentru că nu este o parte nici a părţii teoretice, nici a celei practice a ei, căci părţile au acelaşi obiect şi acelaşi scop cu întregul.

În prezent, obiectul părţii practice îl formează numai sufletele umane, iar scopul ei este cumpătarea, după Aristotel, respectiv, după Platon [12], apatia. Obiectul părţii teoretice îl constituie toate fiinţele, iar ţelul ei este adevărul. Or, obiectul logicii este altul, şi nu cel al ambelor părţi ale filozofiei, şi anume vocile, iar scopul ei este crearea demonstraţiei.

Dar regula voastră, o stoici, este defectuoasă, pentru că aţi omis ceea ce este în chestiune — organonul. Şi dacă vom asculta de această regulă, aşa cum este ea formulată, lanţeta, fiind un corp, este o parte sau o subîmpărţire a medicinii. Căci regula trebuia să fi fost formulată astfel : Tot ceea ce utilizează o artă sau o ştiinţă, dacă nu este o parte sau o subîmpărţire (sau organon) [13] al unei alte arte, este o parte sau o subîmpărţire sau organon al celei de care este folosit. Aşa cum noi am arătat că logica nu este o subîmpărţire a filozofiei, să arate şi ei că ea nu este nici organon, ca să fie o parte a filozofiei.

Al doilea argument al stoicilor. Dacă filozofia a creat logica, atunci logica este o parte a filozofiei. Dar este posibil, o stoici, ca cineva să producă pentru sine un instrument. Căci şi fierarul prin artă îşi face nicovala şi ciocanul, iar tîmplăria cotul şi linia. Faptul că le fac pe acestea drept

---

[12] Mai degrabă după Zenon din Cition sau după Stilpon din Megara, care a fost profesor al întemeietorului şcolii stoice.

[13] În original lipsesc aceste cuvinte (ἢ ὄργανον). Pentru această corectare a textului ne-am călăuzit şi după Filopon, care se foloseşte de acelaşi argument pentru combaterea stoicilor : ἔδει εἰπεῖν ὑμᾶς οὕτως : „ὃ ἄλλης τέχνης οὔτε μέρος οὔτε μόριον οὔτε ὄργανόν ἐστι, τοῦτο τῆς χρωμένης μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανόν ἐστιν" Vezi C. A. Brandis şi O. Gigon, *Scolia in Aristotelem*, Berolini, *apud* W. De Gruyter et Socios, p. 140.

instrumente, şi nu drept creaţii, se evidenţiază prin aceea că aceste meşteşuguri nu le consideră demne de aceeaşi atenţie cu celelalte produse ale lor.

Dacă, pe de altă parte, şi celelalte arte se folosesc de logică drept organon pentru a demonstra sau pentru a împărţi, sau pentru a defini propriile lor lucruri, în aceasta nu este nimic absurd. Căci şi meşteşugurile fabrică aceleaşi instrumente pentru interesul propriu, cît şi în vederea altor meşteşuguri, ca de exemplu, tîmplăria, care fabrică cotul şi linia şi pentru ea însăşi, şi pentru zidărie.

Că logica constituie un organon al filozofiei este argumentat de peripatetici tot în două feluri : dacă logica este o parte a filozofiei, întrucît celelalte arte se folosesc de logică drept organon pentru a împărţi, pentru a defini, pentru a demonstra, pentru a analiza propriile lor lucruri şi, întrucît aceasta e valabil nu numai pentru artele propriu-zise, ci şi pentru artele manuale (căci raţionează şi zidarul spunînd : dacă casa trebuie să stea solid, e nevoie să fie clădită pe temelii ; dar trebuie făcut primul, deci trebuie făcut şi al doilea)[14], urmează că filozofia va fi mai dispreţuită decît artele manuale, ceea ce nu e permis să afirmăm. În general, dacă avem două arte şi opera uneia din ele este folosită de cealaltă ca instrument, e mai dispreţuită cea producătoare şi mai preţuită cea care se foloseşte de ea. De aceea călăria este mai preţuită decît meşteşugul de a fabrica frîul, căci ea se foloseşte de produsul celui din urmă ca instrument.

Al doilea argument peripatetic. Părţile fiind suprimate, suprimă şi întregul, iar logica nu suprimă împreună cu ea filozofia. Căci demonstraţia exista şi înaintea tratatului despre demonstraţie al lui Aristotel. Deci logica nu este o parte a filozofiei.

Şcoala academică demonstrează cu ajutorul argumentelor peripatetice că logica este organon al filozofiei, iar că este o parte a filozofiei nu o demonstrează prin argumentele stoicilor, căci ambele aceste argumente s-au dovedit false, ci prin aceea că cunoaşterea tuturor fiinţelor este o parte a filozofiei, şi nu întreaga filozofie, lipsind din logică teoria vieţii fericite. Într-adevăr, Platon declară logica drept o parte şi totodată un organon al filozofiei ; parte o declară în *Fedru* şi în *Fedon*, denumind dialectica încoronarea tuturor fiinţelor[15], iar organon în *Parmenide*, spunînd : „Antrenează-te cu ajutorul vorbăriei, după cum este numită de către mulţime, atît timp cît eşti încă tînăr, altfel adevărul îţi va scăpa"[16]. Logica ca ştiinţă cu reguli a fost într-adevăr numită de către mulţime antrenament şi vorbărie ; antrenament ca ceva care ne pregăteşte pentru lucruri, iar vorbărie ca ceva ce este îndepărtat de lucruri. Dar cum, o Platon, unul şi acelaşi poate fi parte şi organon al unuia şi aceluiaşi ? Căci, dacă mîna este parte şi organon, nu este însă parte şi organon al unuia şi aceluiaşi, ea fiind o parte a vieţuitorului, iar organon al operaţiei de a da şi de a primi. Şi xestesul[17] este o parte şi organon al aceluiaşi lichid, dar nu acelaşi xestes. El este parte după lichidul măsurat, iar organon după vasul măsurător.

---

[14] Punctuaţia, inclusiv semnul parantezelor sînt ale noastre. — T. P.

[15] Această denumire o găsim mai degrabă în lucrarea lui Platon, intitulată *Statul*, 534 e.

[16] Platon, *Parmenide*, 135 d.

[17] Măsura romană *(sextarius)* pentru lichide, echivalentă cu aproape o jumătate de litru.

Şi acum Platon ar spune : Parte a filozofiei este logica faptică ca, de exemplu : sufletul se mişcă de la sine, ceea ce se mişcă de la sine se mişcă veşnic, deci sufletul se mişcă veşnic ; iar organon este logica ca ştiinţă cu reguli. Exemplu : din două universale şi afirmative se trage o concluzie universală afirmativă în figura întîi.

Logica faptică putem să o găsim la Aristotel şi la mulţi alţi, dar cea cu reguli numai la Aristotel. Căci numai el singur dintre oameni nu s-a temut să extragă metodele din lucruri şi să întocmească o artă, astfel încît Platon a spus despre el : ne-ai făcut din filozofie un meşteşug mediocru.

Oamenii de dinainte nu ignorau ce este demonstraţia şi nici nu raţionau greşit în demonstraţiile lor. Într-adevăr, marile talente acţionînd peste capul regulilor devin ele însele reguli pentru urmaşi. Căci nu Platon, spune Themistios, a avut nevoie, în demonstraţii, de silogistica lui Aristotel pentru a nu trece cu vederea proprietăţile figurilor, ci Aristotel a avut nevoie de dialogurile lui Platon pentru a culege din ele proprietăţile figurilor. De asemenea, nu Homer a avut nevoie de tratatul de poetică al lui Aristotel, nici Demostene de cel al lui Hermogenes despre retorică. Dimpotrivă, Aristotel a avut nevoie de Homer în tratatul său despre poetică şi Hermogenes de Demostene în vederea artei retorice.

Şi unde a numit Aristotel logica organon al filozofiei ? În *Topica*, vom răspunde, unde el împarte problemele în cele de ales sau de evitat şi în cele privind adevărul şi falsul şi completările la acestea[18]. Este posibil, pe de altă parte, ca şi Platon, cînd numeşte dialectica încoronare a tuturor fiinţelor, să o considere ca organon al filozofiei. Căci regulile, fiind în exteriori, păzesc lucrurile ca un fel de încoronare.

Rezumat

Stoicii încearcă să demonstreze cu două argumente că logica este o parte a filozofiei în felul următor : Tot ceea ce este folosit, spun ei, de o artă sau ştiinţă, dacă nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte, este o parte sau o subîmpărţire a artei utilizatoare. Astfel, dietetica este o parte a medicinii. Se adaugă „dacă nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte" din cauza artei cîrmuirii care se foloseşte de astronomie. Căci aceasta din urmă nu constituie o parte sau o subîmpărţire a artei cîrmuirii, pentru că ea este o parte a matematicii şi o subîmpărţire a filozofiei. Deci, întrucît filozofia se foloseşte de logică, iar logica nu este o parte sau o subîmpărţire a unei alte arte, logica este, prin urmare, o parte sau o subîmpărţire a filozofiei. Dar ea nu este o subîmpărţire, pentru că nu este o parte nici a părţii teoretice, nici a celei practice, neavînd acelaşi obiect şi acelaşi scop cu ele. Deci logica este o parte a filozofiei.

Însă, după regula stoicilor, lanţeta, fiind corp, este o parte sau o subîmpărţire a medicinii. Dar regula este defectuoasă, căci ea trebuie să fie astfel formulată : Tot ceea ce este folosit de o artă sau ştiinţă, dacă nu este o parte sau o subîmpărţire, (sau organon) al unei alte arte, este sau o parte, sau o subîmpărţire, sau organon al celei utilizatoare. Aşadar, după cum am demonstrat că logica nu este o subîmpărţire a filozofiei, să demonstreze şi ei că ea nu este nici organon, ca să fie parte.

[18] Vezi Aristotel, *Topica*, A 10. 104 b 1—3, A 13.105 a 21 şi A 18.108 b 32.

Al doilea argument al stoicilor. Dacă filozofia a creat logica, logica este o parte a filozofiei. Dar este posibil ca ceva să-şi producă un instrument. Căci şi meşteşugul fierarului fabrică şi nicovala şi ciocanul, iar meşteşugul tîmplarului cotul şi linia. Şi dacă logica este folosită de celelalte ştiinţe, în aceasta nu este nimic absurd, pentru că artele şi meşteşugurile creează instrumente şi pentru ele însele, şi pentru celelalte arte.

Peripateticii, folosind şi ei două argumente demonstrează în felul următor că logica este organon al filozofiei. Dacă logica este o parte a filozofiei, întrucît se folosesc de logică ca organon şi celelalte arte, inclusiv cele manuale, filozofia va fi mai dispreţuită chiar decît meşteşugurile manuale. Căci, în general, dacă avem două meşteşuguri şi produsul unuia din ele este folosit de celălalt ca instrument, este mai dispreţuit meşteşugul producător şi mai preţuit cel utilizator. De aceea este mai preţuită călăria decît meşteşugul de a fabrica frîul, pentru că ea se foloseşte de produsul acestuia din urmă ca instrument.

Al doilea argument peripatetic : Părţile şi întregul se suprimă reciproc. Însă logica, dacă este suprimată, nu suprimă filozofia, căci demonstraţia exista şi înaintea tratatului lui Aristotel despre demonstraţie. Deci logica nu este o parte a filozofiei.

Platon consideră logica drept o parte şi totodată organon al filozofiei : parte o declară în *Fedru* şi în *Fedon*, organon în *Parmenide*, înţelegînd prin parte dialectica faptică, iar prin organon dialectica (logica) cu reguli. Dialectica faptică se poate găsi şi la Aristotel şi la mulţi alţii, iar cea cu reguli numai la Aristotel şi la cei de după el. Într-adevăr, numai el a extras metodele din lucruri şi a întocmit astfel logica. Cei de dinainte nu ignorau metodele demonstraţiilor, dar, făcînd demonstraţiile în mod ştiinţific şi peste capul regulilor, au devenit ei înşişi reguli pentru urmaşi, din care aceştia din urmă au luat metodele şi au întocmit logica. Aristotel numeşte logica organon al filozofiei în tratatul său *Topica*.

PROLEGOMENE LA FILOZOFIE. DE FILOZOFUL DAVID

Despre fiecare lucru, patru sînt problemele principale de cercetat : dacă el există, ce este el, de ce fel este şi pentru ce este ; căci dintre lucruri unele sînt inexistente precum ţapul-cerb, skindapsos[19], blituri şi toate celelalte pe care şi le creează imaginaţia noastră, iar altele au existenţă. Şi iarăşi dintre cele care au o existenţă unele au o existenţă considerată îndoielnică, ca de exemplu sfera cu stele sau antipozii. Într-adevăr, ne îndoim dacă ele există sau nu. Altele nu au o existenţă pusă la îndoială, ci omologată, ca omul sau boul. În ce priveşte cele care au o existenţă pusă la îndoială, cercetăm dacă ele există, iar despre cele a căror existenţă este omologată, cercetăm ce sînt ele. „Ce este" se cunoaşte sau prin nume, sau prin definiţie. Prin nume, cînd vedem ceva şi întrebăm ce este şi spunem om. Prin definiţie cînd spunem vieţuitor, raţional, muritor, primitor de minte şi de ştiinţă. Apoi, întrucît lucrurile nu numai că au ceva comun, dar se şi deosebesc între ele (vieţuitoarele, de

[19] Cuvînt care semnifică ceva nedeterminat, inexistent. Acelaşi sens are aici şi cuvîntul *blituri*.

exemplu, nu numai că au ceva comun după gen, dar se şi deosebesc, întrucît unele sînt raţionale, iar altele neraţionale)[20], din această cauză cercetăm de ce fel sînt ele, pentru a cunoaşte deosebirile lor. Căci deosebirile apar împreună cu definiţia. Trebuie ştiut că atunci cînd „ce este" se scoate la iveală prin nume, atunci e cazul să se cerceteze de ce fel este lucrul în chestiune, iar atunci cînd se cunoaşte prin definiţie, atunci nu trebuie cercetat de ce fel este, ci pentru ce este.

Şi deoarece toate lucrurile tind spre un ţel şi nimic nu e făcut fără scop nici de demiurg, nici de natură, nici de artă, tocmai de aceea cercetăm problema „pentru ce este", ca, de exemplu : pentru ce este patul? Pentru odihna oamenilor. Alt exemplu. Pentru ce este omul? Pentru a împodobi universul acesta. Într-adevăr, universul ar fi imperfect dacă nu ar exista genul uman, după cum arată şi Platon în *Timeu*. Căci el pune pe demiurg să spună după crearea cerului şi pămîntului : Mai lipsesc, Timeu, trei genuri muritoare şi încă necreate dintre care oamenii. Fără crearea acestora din urmă, cerul este, spune Platon, imperfect[21]. El înţelegea prin cer lumea, extinzînd numele înconjurătorului asupra celui înconjurat.

Aşadar, întrucît scopul cercetării noastre este filozofia, înfăptuirea cea mai frumoasă şi cea mai preţioasă a oamenilor, pe care noi nu o punem la îndoială, dar unii asemenea unor orbi care, deşi nu ştiu ce este culoarea, raţionează despre culori, o pun la îndoială, să luăm deci în dezbatere raţionamentele lor şi să le combatem cît putem, demonstrînd inconsistenţa acestora.

În ceea ce priveşte argumentele lor, le vom afla imediat care sînt.

Primul argument al celor care desfiinţează filozofia este următorul: Fiinţa face parte din omonime, omonimele nu se supun definiţiei, cele care nu se supun definiţiei nu sînt susceptibile de cunoaştere, prin urmare fiinţa este incognoscibilă. (Dar cum puteţi spune că filozofia este cunoaşterea fiinţelor, de vreme ce fiinţa este incognoscibilă?) Şi dacă filozofia este cunoaşterea fiinţelor, e evident că şi ea este incognoscibilă dacă fiinţa este incognoscibilă.

Trebuie ştiut că enstasisul constă în a combate de la început argumentele adversarului, iar antiparastasisul în a admite argumentul ca adevărat, dar a arăta că el nu dăunează de loc scopului urmărit, fiind rostit degeaba. Aşadar, combătînd argumentul celor care combat filozofia, ne folosim de enstasis spunînd : Fiinţa nu face parte din omonime, ci din cele care depind de unul[22] (ce sînt omonimele şi ce sînt cele care depind de unul vom învăţa mai jos). În ce priveşte antiparastasisul, ne folosim de el spunînd : chiar dacă vom admite că fiinţa face parte din omonime, ea nu este, prin aceasta, incognoscibilă. Într-adevăr, omonimele se pot supune definirii, pentru că există o regulă dialectică care spune că despre omonime trebuie cercetate trei lucruri : cîte semnificate au omonimele şi despre care dintre semnificate este vorba şi apoi să descriem şi să definim acel semnificat despre care este vorba. Să lămurim cele spuse cu ajutorul unui

---

[20] Parantezele obişnuite aparţin textului din ediţia A. Busse, iar cele drepte sînt al noastre.

[21] *Timeu*, 41 b.

[22] Despre deosebirea dintre omonime şi cele care depind de unul (τὰ ἀφ' ἑνὸς), vezi A. Busse, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, p. 70—71.

exemplu: cînd este vorba de cîine, deoarece această rostire face parte din omonime, trebuie spus întîi cîte semnificate are, că ea semnifică, de exemplu, şi cîinele-constelaţie şi cîinele terestru, iar în al doilea rînd despre care cîine este vorba. Apoi trebuie să-l descriem sau să-l supunem definirii. De exemplu, dacă este vorba de cîinele terestru, spunem că el este un vieţuitor patruped lătrător. La fel şi în legătură cu fiinţa cercetăm aceste trei lucruri. Adică cercetăm întîi cîte semnificate are şi spunem că ele sînt zece, şi anume cele zece categorii. În al doilea rînd, cercetăm despre care semnificat este vorba, adică despre cantitate sau despre calitate sau despre una din celelalte categorii. Apoi ne apucăm să-l supunem definirii sau descrierii. Dar, dacă fiinţa se supune definirii, e evident că ea nu este incognoscibilă.

Al doilea argument al celor care desfiinţează filozofia se prezintă în felul următor : Fiinţele sînt în curgere şi scurgere şi nu se bucură de nici un fel de repaus, căci lucrurile, în timp ce vorbim despre ele, s-au şi schimbat. Într-adevăr înainte de a rosti vreun cuvînt despre lucruri, ele se schimbă. Şi ei fac apel la exemplul de mai jos : Aşa cum într-un rîu nu poţi vîrî un picior de două ori în aceeaşi apă, sau, după cum spun alţii, întărind aporia, nici măcar o dată nu poţi vîrî un picior în aceeaşi apă, căci între timp ea trece repede şi la locul ei vine alta, aşa şi lucrurile, fiind în curgere şi scurgere, nu ajung la nici un fel de repaus şi este deci evident că ele nu se supun cunoaşterii. Căci în momentul în care vrei să le cunoşti, ele se schimbă şi devin mereu altele, şi cunoaşterea nu le mai sesizează. Prin urmare, cum poate filozofia să fie cunoaşterea fiinţelor, dacă fiinţele, întrucît se află în curgere şi scurgere, sînt incognoscibile ?

De altfel, spun ei, ca să aibă loc un act de cunoaştere, cunoscătorul trebuie să fie în acord cu cognoscibilul. Cunoscător ei numesc sufletul, iar cognoscibil lucrul supus cunoaşterii, adică ceea ce cunoaştem. Şi ca să aibă loc acordul, adică înţelegerea corespunzătoare, e necesar ca cognoscibilul sau să nu se mişte, ci să fie mereu acelaşi, sau, dacă se mişcă şi se schimbă, să se mişte şi să se schimbe şi cunoscătorul, sufletul. Dar din aceasta ar urma ca, dacă lucrul de cunoscut devine alb, să fie şi sufletul alb, iar dacă devine apă, să devină şi sufletul apă. Or, sufletul nu se schimbă împreună cu lucrul de cunoscut şi, prin urmare, ceea ce este evident, sufletul nu poate să cunoască. Deci filozofia nu poate fi cunoaşterea fiinţelor, pentru că fiinţele nu se supun cunoaşterii. Atît despre aceasta. Împotriva lor se poate spune : În primul rînd, filozofia nu se ocupă cu fiinţele particulare, care sînt în curgere şi scurgere, ci cu universalele, care nu se schimbă, ci sînt mereu aceleaşi. În al doilea rînd, chiar dacă vom admite că filozofia se ocupă cu fiinţele particulare, nu-i adevărat că din această cauză le putem concepe, pentru că cunoscătorul, adică sufletul nu se schimbă împreună cu lucrul de cunoscut, adică cu obiectul cunoaşterii. Căci, conform acestui argument, nici divinitatea nu va cunoaşte nici unul din lucrurile în devenire, dat fiind că ea nu se schimbă împreună cu lucrurile, ci este mereu aceeaşi. Alt exemplu : Potrivit acestui argument, medicul, întrucît se află în stare naturală, nu poate cunoaşte cele care sînt contrare naturii. Adică, cînd el este sănătos nu poate să distingă boala, ci este nevoit să se îmbolnăvească pentru a distinge boala. Mai mult, de multe ori, sufletul cunoaşte lucrurile înainte ca ele să se fi schimbat, după cum arată Platon spunînd: sufletele celor buni

nu numai că nu rămîn în urma lucrurilor, dar le și preîntîmpină și le precunosc înainte ca ele să se fi schimbat[23]. Atît despre aceasta.

Al treilea argument invocat de cei care desființează filozofia este următorul: Lucrurile pe care le cunoaștem sînt accesibile senzației, după cum arată și Platon, spunînd că demiurgul ne-a dăruit văzul și auzul pentru a conduce bine cu ajutorul lor genul filozofiei[24]. Luînd aceasta ca ceva recunoscut, afirmă ei, dacă vom arăta că părțile filozofiei pe care le stabiliți cu diviziunea voastră nu pot exista, va deveni evident că filozofia nu rămîne în picioare. Astfel, ei spun că, după voi, filozofia se împarte în teoretică și practică, iar teoreticul în matematic, fiziologic și teologic. Dacă deci, vom desființa acestea, e evident că filozofia nu rămîne în picioare. Ei spun că matematicul nu este o parte a filozofiei, așa cum crede și Platon. Și, într-adevăr, acesta nu consideră matematica drept o parte a filozofiei, ci un exercițiu pregătitor ca gramatica și retorica. De aceea, el a pus în sala de lecții inscripția: „să nu intre nici un necunoscător al geometriei". Fiziologicul, spun ei, este combătut cu cel de-al doilea argument, care spune că ființele sînt în curgere și scurgere. Teologicul este combătut astfel: lucrurile divine sînt incognoscibile. Atît despre aceasta.

Se poate spune că ei nu au zis nimic despre practicul care este partea opusă teoreticului. Este astfel evident că ei nu au suprimat întreaga filozofie. Căci practicul este și el o parte a filozofiei, așa cum declară Platon spunînd: „Numesc filozof nu numai pe cel care știe multe și poate spune multe pe de rost, dar și pe cel care posedă o viață nepătată și curată"[25].

Atît despre aceasta. Dar să ne apărăm acum în legătură cu matematicul, fiziologicul și teologicul. În ce privește matematicul se poate spune că Platon îl consideră ca nefiind o parte nu a filozofiei în general, ci a filozofiei supreme, adică a teologicului. Căci îl consideră ca nefiind o parte a acesteia din urmă. Într-adevăr, dacă el numește matematicul știință, este evident că îl socotește ca o parte a filozofiei (căci, dacă matematicul este o știință, este evident că el este o parte a filozofiei). De altfel, și Aristotel numește deschis, matematicul parte a filozofiei. În ce privește fiziologicul, ne-am apărat deja în legătură cu el, pentru că am combătut al doilea argument al lor, cel care spune că ființele sînt în curgere și scurgere.

Despre teologic se poate spune că, deși divinitatea este incognoscibilă, totuși, observînd lucrurile create și mișcarea bine ordonată a universului, ajungem la conceperea creatorului. Căci invizibilul se cunoaște foarte repede din cel vizibil. Astfel, întrucît tot ceea ce se mișcă este mișcat de altceva și întrucît vedem că cerul este corporal și că se mișcă, urmează că acesta din urmă este mișcat de altceva. Deci există ceva care mișcă universul. Și întrucît acesta din urmă se află mereu în aceeași mișcare, e evident că este mișcat de o singură ființă, după cum spune Aristotel. Căci, dacă ar fi fost mulți cei care mișcă cerul, l-ar mișca în diferite feluri și nu s-ar fi produs aceeași mișcare. Și, întrucît el se mișcă veșnic, e evident că este

[23] Autorul se referă, probabil, la *Menon*, 81 c.

[24] Vezi Platon, *Timeu*, 47 a—d.

[25] Acest citat nu este cunoscut din nici o lucrare a lui Platon. Ceva asemănător se spune totuși în *Fedon*, 67 b: „Nu e îngăduit celui ce nu e curat să se apropie de lucruri curate". Vezi și *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, trad. de C. Noica, București, Edit. Academiei, 1968, p. 228.

mişcat veşnic de ceva incorporal. Căci, dacă cel care mişcă cerul ar avea corp, el ar fi finit (iar finitul este corporal şi are o putere finită) şi nu ar putea să mişte continuu şi neîncetat cerul. Prin urmare, este evident că cel care mişcă cerul nu are corp. Dar nici nu se distruge, căci, dacă s-ar distruge cel care mişcă cerul, împreună cu el s-ar distruge şi cerul. Însă cerul nu se distruge. Prin urmare este evident că nici cel care mişcă cerul nu se distruge. Care este deci concluzia argumentului? Că cel care mişcă cerul este unul şi incorporal şi infinit, şi indestructibil. Dar acesta nu este altceva decît divinitatea.

Aşadar, pornind de la vizibil ajungem la conceperea invizibilului. După ce am combătut în acest fel cel de-al treilea argument al lor, să trecem la cel de-al patrulea.

Al patrulea argument al celor care desfiinţează filozofia este următorul: Filozofia este cunoaştere sau nu este cunoaştere. Dacă nu este cunoaştere, e evident că ea nu este nici artă, nici ştiinţă. Într-adevăr, orice artă sau ştiinţă este cunoaştere, pentru că cunoaşte lucrurile din domeniul ei. Dar, dacă filozofia este cunoaştere, este sau cunoaştere particulară, sau cunoaştere universală. Şi, dacă este cunoaştere particulară, ea este inferioară celorlalte arte (întrucît ele sînt cunoaşteri universale, avînd şi reguli universale), iar dacă este inferioară celorlalte arte, cu ce drept o numiţi arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor? Pe de altă parte dacă ea este cunoaştere universală, nu poate să existe, ceea ce reiese în mod evident de aici: cunoaşterea universală este un accident universal (într-adevăr cunoaşterea este un accident, pentru că ea este o calitate, iar calitatea este, după cum vom vedea, un accident). Dar accidentele universale nu pot fi observate într-un subiect particular (căci albul universal nu poate fi observat numai în lebădă, pentru că atunci nu ar trebui să fie observat în altceva, ca, de exemplu, în zăpadă sau în cenuşe, sau în lapte etc.). Deci, dacă filozofia este cunoaştere universală, e evident că ea nu poate fi observată într-un subiect particular, de exemplu în Socrate, în Platon, în Alcibiade. Dar, dacă nu este observată într-un subiect, e evident că nu există. Căci accidentele care nu se observă într-un subiect nu există. Atît despre aceasta.

Aceste afirmaţii pot fi combătute în felul următor. Şi filozofia este cunoaştere universală şi nu este imposibil să fie observată într-un subiect particular. Căci, deşi accidentele universale nu pot fi observate într-un subiect particular, totuşi cunoaşterea despre ele poate fi observată într-un subiect particular. Astfel, deşi albul universal nu se află numai în Socrate, totuşi cunoaşterea despre acest obiect e posibil să fie numai în Socrate. Căci Socrate poate să cunoască faptul că albul este o culoare care dilatează vederea sau, alt exemplu, faptul că contrariile cînd sînt fără nici un amestec şi curate nu pot fi niciodată observate în aceeaşi parte în acelaşi timp. Căci aceeaşi parte nu poate fi în acelaşi timp şi albă şi neagră. Se adaugă „în aceeaşi parte", pentru că în părţi diferite este posibil să fie observat şi albul şi negrul, ca la un etiop. Într-adevăr, etiopul este alb în dinţi, iar în restul corpului este negru. Se adaugă „în acelaşi timp", pentru că în aceeaşi parte pot fi observate în timpuri diferite şi albul şi negrul. De asemenea, se adaugă „cînd sînt fără nici un amestec şi curate" din cauza culorii cenuşii, care este intermediară, pentru că în această culoare se observă

şi negrul şi albul. Însă ele nu sînt fără nici un amestec şi curate, nepăstrîndu-se în ele în întregime nici natura albului, nici cea a negrului. Şi totuşi, deşi contrariile, atunci cînd sînt fără amestec şi curate, nu pot fi observate în aceeaşi parte în acelaşi timp, cunoaşterea despre ele poate fi observată într-un singur subiect. Într-adevăr, acelaşi om poate să cunoască despre alb că el este o culoare care dilatează, adică dispersează vederea (căci culoarea albă dispersează văzul), şi că negrul este o culoare care contractează vederea, adică o culoare care concentrează vederea. Căci prin culoarea neagră aducem în starea sa anterioară vederea dispersată. De aceea şi cei care suferă de oftalmie îşi pun pe ochi o pînză neagră, pentru a concentra astfel vederea dispersată. Aşadar, deşi universalele nu pot fi observate într-un subiect particular, totuşi cunoaşterea despre ele poate fi observată într-un subiect particular. Căci Socrate poate să cunoască universalele, ca, de exemplu : ce este omul, ce este calul, ce este piatra.

După ce am combătut şi al patrulea argument al lor, să demonstrăm acum că filozofia există. Căci trebuie nu numai să răsturnăm argumentele adversarilor, ci să şi construim cele ale noastre. Noi demonstrăm în felul următor că filozofia există. Dacă există Dumnezeu, există şi providenţă. Căci nu există numai Dumnezeu, dar şi providenţă. Dar există Dumnezeu, căci este o afirmaţie de nebun a spune că nu există Dumnezeu. Deci este evident că există şi providenţă. Dar, dacă există providenţă, este evident că există şi filozofia prin care Dumnezeu veghează. Căci Dumnezeu nu veghează (προνοεῖται) fără raţiune, nici fără înţelepciune. Dar, dacă există înţelepciune, este evident că există şi tendinţa spre ea şi dorinţa ei. Într-adevăr, orice om tinde spre *agaton* (= binele), de unde el se şi numeşte agaton, adică de la faptul că noi alergăm mult spre el (παρὰ τὸ ἄγαν θέειν ἡμᾶς ἐπ' αὐτό). Şi dacă există tendinţa spre înţelepciune şi dorinţa ei, e evident că există şi filozofie. Căci filozofia nu este nimic altceva decît *filia* (= dragoste) înţelepciunii, după cum o defineşte Pitagora. Lăsînd la o parte problema dacă există filozofie, să trecem la „ce este" şi să spunem ce este filozofia. Trebuie ştiut că filozofia este şi una, privită ca un întreg, şi multiplă, ca avînd diferite părţi. Întrucît ea este una, o definim, iar întrucît este multiplă, o dividem. Căci este absurd să dăm definiţiile şi diviziunile celorlalte arte şi să nu dăm nici definiţia, nici diviziunea filozofiei, a artei din care provin toate artele. Trebuie ştiut că Platon aminteşte şi de definiţie, şi de diviziune. De definiţie în dialogul *Fedru*, spunînd : „Dragul meu, principiul de a reflecta bine este unul singur : a cunoaşte obiectul cercetării ; altfel în mod necesar vei avea un eşec total"[26]. Cu alte cuvinte, cel care vrea să reflecteze bine despre un lucru trebuie să cunoască natura lucrului în chestiune, adică definiţia lui. Căci cel care nu o cunoaşte dă greş întotdeauna privind lucrul cercetat, ca, de exemplu, atunci cînd cineva vrea să afle ceva despre medicină, dar, necunoscînd natura ei, adică că ea se ocupă cu corpurile umane, crede că ea se ocupă cu lemnul. Acest om degeaba aduce despre medicină argumentele pe care le aduce. De diviziune Platon aminteşte în dialogul *Sofistul*, spunînd : Nimic nu se va lăuda că a scăpat de diviziune [27]. Într-adevăr, nimic nu scapă de diviziune. Căci, dacă spun că dintre vieţuitoare unele sînt raţionale, iar altele neraţionale, nu rămîne nici unul în afara

[26] *Fedru*, 237 b—c.

[27] *Sofistul*, 235 c.

acestora, neexistînd nici un vieţuitor care să nu fie raţional sau neraţional. De asemenea, acelaşi autor, în acelaşi dialog [28] spune despre diviziune următoarele : diviziunea ne-a dăruit-o Prometeu împreună cu prea-strălucitul foc. Căci trebuie ştiut că în chip fabulos se spune că Prometeu a furat de la zei focul şi l-a dăruit oamenilor. Aceasta este spus în chip alegoric. Adică pentru că Prometeu a inventat primul metoda diviziunii, iar aceasta din urmă este ceva analog cu focul. Aceasta reiese din următoarele : Aşa cum focul separă între ele atît cele omogene, cît şi cele neomogene (căci cu ajutorul focului separăm argintul de aur şi plumbul de cupru. Acestea sînt omogene, pentru că toate sînt metale. Cazul celor neomogene : atunci cînd, cu ajutorul focului, este separată murdăria din metale), la fel şi diviziunea separă între ele pe cele omogene şi pe cele neomogene. Cele omogene, ca atunci cînd împărţim vieţuitorul în raţional şi neraţional, muritor şi nemuritor (cel raţional îl distingem de cel neraţional, iar cel muritor de cel nemuritor. Acestea sînt omogene, pentru că toate sînt vieţuitoare). Cele neomogene, ca atunci cînd prin diviziune separăm numărul zece de gramatică, spunînd că gramatica se subsumează calităţii (pentru că este o anumită calitate), iar numărul zece se subsumează cantităţii. Pe de altă parte, gramatica nu se subsumează cantităţii, ci artei în general, iar arta se subsumează ştiinţei, ştiinţa se subsumează posesiunii şi posesiunea se subsumează calităţii.

Aşa stînd lucrurile, să stabilim definiţia filozofiei şi să facem diviziunea ei. Dar să cercetăm ce trebuie să facem întîi. Să dăm definiţia filozofiei sau să procedăm la diviziunea ei ? Se poate spune că întîi trebuie s-o definim şi apoi să o dividem. Şi aceasta din cauza următoare : definiţia corespunde unităţii, iar diviziunea mulţimii. La fel cum unitatea precedă mulţimea, tot aşa şi definiţia corespunzînd unităţii precedă diviziunea care corespunde mulţimii. Că definiţia corespunde unităţii, iar diviziunea mulţimii reiese în mod evident din următoarele : Aşa cum unitatea este ceva unic şi de o singură entitate, la fel şi definiţia face din multiple ceva unic şi produce ceva de o singură entitate (căci ea face din vieţuitor raţional, muritor, susceptibil de minte şi ştiinţă, ceva unic (ἕν τι) şi de o singură entitate — omul), iar diviziunea, dimpotrivă, face din unul multiple. Astfel, luînd substanţa, o divide în corp şi fără corp, iar corpul în însufleţit şi neînsufleţit şi aşa mai departe.

Să trecem deci la definirea filozofiei. Dar aşa cum este imposibil să construieşti un silogism înainte de a fi învăţat ce este silogismul şi cum se construieşte el, la fel este imposibil să defineşti ceva înainte de a fi învăţat ce este definiţia şi cum se obţine ea. Ţinînd seama de acest fapt, vom preda cinci [29] capitole. Primul capitol este acela în care spunem ce este definiţia ; al doilea este acela în care spunem care este deosebirea dintre definiţie şi termen şi dintre descriere şi definiţie descriptivă ; al treilea este acela în care spunem de unde provine denumirea de definiţie ; al patrulea este acela în care spunem de unde se obţin definiţiile, al cincilea este acela în care spunem care este definiţia perfectă şi care este definiţia imperfectă, precum şi în ce constau încălcarea şi sănătatea definiţiei.

---

[28] Mai de grabă în *Fileb*, 16 c.

[29] În textul din ediţia A. Busse sînt menţionate nouă asemenea capitole, adică cele arătate aici şi încă patru.

TEORIE ȘI SISTEM (II)

DE

ANTON DUMITRIU

VIII. ANALIZA UNUI SISTEM FORMAL

Vom analiza acum un sistem formal în lumina concluziilor generale demonstrate mai sus.

Vom alege sistemul formal al logicii propoziționale bivalente, anume sistemul lui Russell și Whitehead din *Principia Mathematica.*

1. IDEI PRIMITIVE

a) Variabile propoziționale, notate p, q, r, . . . , susceptibile să ia două valori, *Adevărul* (A) și *Falsul* (F).

b) *Negația*, reprezentată de semnul „$\sim$"; $\sim$ p semnifică „non-p" și valoarea variabilei p este schimbată din A în F și din F în A prin intervenția semnului „$\sim$".

c) *Disjuncția*, simbolizată de semnul „v", care semnifică „sau"; p v q semnifică atunci „p sau q", adică expresia pvq ia valoarea A dacă una cel puțin din variabilele p și q ia valoarea A și ia valoarea F numai dacă ambele variabile p și q au valoare F.

2. NOȚIUNI DEFINITE

a) Semnul de definiție este „=", însoțit de grupul literal Df, pentru a se preciza că este vorba de definiție.

b) *Implicația* este simbolizată prin semnul „$\supset$", care este un semn definit : p $\supset$ q înseamnă sau prima variabilă ia valoarea F sau a doua este A. Altfel spus, semnul de implicație este un semn definit cu ajutorul semnelor „v" (disjuncția) și „$\sim$" (negația) :

$$p \supset q \cdot = \cdot \sim pvq \qquad Df$$

Rev. filoz., 16, 4, p. 447–463, București, 1969

Punctuația separă diversele părți ale unei formule, puterea unui grup de puncte întinzîndu-se pînă unde se întîlnește, în formulă, un număr egal sau mai mare de puncte. Se pot întrebuința, în același scop, paranteze de diverse tipuri ca și în algebră.

c) *Conjuncția* este simbolizată de un punct pus între două variabile propoziționale, adică p . q ; expresia p·q are valoarea A dacă și numai dacă p și q sînt A și are valoarea F dacă una cel puțin din variabilele p și q este F. Prin definiție

$$p \cdot q \cdot = \sim (\sim p \vee q) \qquad \text{Df}$$

Adică p . q semnifică „este fals că una din variabilele p sau q este falsă".

d) *Echivalența* este simbolizată de semnul „≡". Și acesta este un semn definit : p și q au simultan valoarea A sau F.

$$p \equiv q \cdot = \cdot p \cdot q \vee \sim p \cdot \sim q. \qquad \text{Df}$$

3. GRUPUL AXIOMATIC DE FORMULE

Construind cu semnele primitive sau definite expresii mai mult sau mai puțin complicate, se pot obține formule care păstrează totdeauna valoarea A, independent de valorile luate de variabilele cu care ele sînt construite. Aceste formule se numesc *tautologii* (după Wittgenstein).

Russell a ales la început cinci tautologii ca axiome, cinci *formule adevărate*. Iată aceste cinci axiome (semnul ⊢ este semnul de aserțiune a lui Frege) :

$$A1 \vdash : pvp \cdot \supset \cdot p$$
$$A2 \vdash : q \cdot \supset \cdot pvq$$
$$A3 \vdash : pvq \cdot \supset \cdot qvp$$
$$A4 \vdash : pv(qvr) \cdot \supset \cdot qv(pvr)$$
$$A5 \vdash : q \supset r \cdot \supset : pvq \cdot \supset \cdot pvr$$

Să luăm una din aceste axiome și să arătăm că este o tautologie, prin tabela sa de valori (matrice), de exemplu, să construim matricea axiomei A2, combinînd în toate modurile posibile valorile variabilelor componente p și q :

p	q	pvq	q·⊃·pvq
A	A	A	A
F	A	A	A
A	F	A	A
F	F	F	A

După cum se vede, formula A2 păstrează tot timpul valoarea A.
La fel se poate arăta că și celelalte axiome sînt tautologii.

S-a arătat mai tîrziu că aceste axiome nu sînt toate independente. Primul care a arătat că grupul de axiome ale sistemului lui Russell poate fi redus a fost Jean Nicod [1].

O altă reducere a numărului de axiome al acestui sistem a fost făcută de Paul Bernays [2], care le-a redus la patru, eliminînd pe A4 (care se deduce din celelalte).

4. REGULI DE INFERENŢĂ

a) *Regula substituţiei.* În orice formulă adevărată (tautologie) se poate substitui unei aceleiaşi variabile propoziţionale o expresie propoziţională (formată deci cu variabilele propoziţionale şi cu semnele de disjuncţie, negaţie, conjuncţie, implicaţie, echivalenţă etc.) şi rezultatul este tot o formulă adevărată (tautologie), cu condiţia ca variabila să fie înlocuită *pretutindeni* în formulă prin aceeaşi expresie propoziţională.

b) *Regula modus ponens.* Dacă o implicaţie este adevărată şi primul ei membru este adevărat, atunci membrul al doilea al implicaţiei este de asemenea adevărat. Ceea ce se scrie

$$\frac{\vdash \cdot p \supset q \qquad \vdash \cdot p}{\vdash \cdot q}$$

5. TEOREMELE SISTEMULUI

În virtutea regulilor de derivare a formulelor adevărate (tautologii), Russell deduce o mulţime de teoreme (tautologii), dintre care vom cita cîteva :

T 1 $\vdash \cdot \sim p \vee q$	(principiul terţului exclus)
T 2 $\vdash \cdot \sim (p \cdot \sim p)$	(principiul contradicţiei)
T 3 $\vdash \cdot \sim (\sim p)$	(principiul dublei negaţii)
T 4 $\vdash : p \supset q \cdot q \supset r : p \supset r$	(principiul silogismului)
T 5 $\vdash : p \supset q \cdot \supset \cdot \sim q \supset \sim p$	(principiul transpoziţiei)
T 6 $\vdash : p \supset \sim p \cdot \supset \cdot \sim p$	(principiul *reductio ad absurdum*)
T 7 $\vdash : p \vee p \cdot \equiv \cdot p$	
T 8 $\vdash : p \equiv q \cdot \equiv \cdot \sim (p \equiv \sim q)$	(principiul tautologiei)
T 9 $\vdash : \sim p \supset p \cdot \supset \cdot p$	(*demonstratio mirabilis*)
T10 $\vdash : \sim (p \equiv \sim p)$	

[1] Jean Nicod, *A reduction in the number of the primitive propositions*, Proceedings of the Cambridge Philosophical Society, vol. 19, 1917—1920.

[2] P. Bernays, *Axiomatische Untersuchungen des Aussagenkalküls der Principia Mathematica*, în „Mathematische Zeitschrift", 1926, p. 305—320.

6. REDUCEREA SISTEMULUI LA IDEILE PRIMITIVE

Este uşor acum a dovedi că întreg acest „sistem" nu reprezintă decît ideile primitive, adică că el nu este o „teorie" sau o ştiinţă—*nulla scientia*—, aşa cum am demonstrat, în general, pentru orice sistem.

Să privim mai de aproape ceea ce s-a făcut *realmente* în această construcţie.

a) S-au admis nişte variabile propoziţionale susceptibile să ia una din cele două valori A sau F, a treia valoare nu există, *tertium non datur*. Adică s-a admis prin aceasta *principiul terţului exclus*. Fiecare variabilă poate lua una şi numai una din valorile A şi F, adică una cu excluziunea celeilalte, ceea ce înseamnă exact *principiul contradicţiei*.

Acceptarea variabilelor propoziţionale p, q, r, . . . bivalente, susceptibile adică să ia una din valorile A şi F, presupune principiul terţului exclus, ca şi principiul contradicţiei, care sînt conţinute implicit în enunţul însuşi al acestei exprimări.

b) introducerea semnului de negaţie „$\sim$" ne permite să exprimăm mai uşor aceste principii şi să ne dăm seama că ele au fost deja admise.

Într-adevăr prin negaţie s-a exprimat direct şi explicit principiul contradicţiei, fiindcă negaţia are ca efect de a inversa valoarea de adevăr a unei variabile, şi aceasta însemnînd că o variabilă propoziţională oarecare p nu poate lua, în acelaşi timp, cele două valori A şi F. Altfel negaţia nu ar putea avea efectul indicat de matricea ei :

p	$\sim$p
A	F
F	A

Cu alte cuvinte, introducerea negaţiei explicitează principiul conţinut deja în prima idee primitivă şi arată că o variabilă propoziţională nu poate lua simultan cele două valori A şi F.

c) Să considerăm a treia idee primitivă a lui Russell, aceea de disjuncţie logică, notată simbolic cu „v". Această idee nu este o idee logică propriu-zisă, ci serveşte, în primul rînd, să faciliteze formulările lingvistice (de altfel, acelaşi rol îl are şi negaţia). Într-adevăr, se poate caracteriza expresia numită disjuncţie „pvq" prin matricea :

p	q	p v q
A	A	A
F	A	A
A	F	A
F	F	F

fără a face să intervină ideea de „disjuncţie" (adică conjuncţia „sau"), de care ne servim în mod obişnuit în formulările lingvistice.

Pe de altă parte, se poate uşor arăta că cele două principii sînt un singur şi acelaşi lucru în sistemul formal din *Principia Mathematica*. Am văzut că în acest sistem conjuncţia logică este „definită" cu ajutorul noţiunilor primitive „negaţia" şi „disjuncţia".

$$p \cdot q \cdot = \cdot \sim (\sim p \text{v} \sim q). \qquad \text{Df}$$

Dacă aplicăm această definiţie generală conjuncţiei $p \cdot \sim p$, obţinem prin definiţie

$$p \cdot \sim p \cdot = \cdot \sim (\sim pvp). \qquad \text{Df}$$

Sau, dacă negăm simultan cei doi membri ai definiţiei,

$$\sim (p \cdot \sim p) \cdot = \cdot \sim pvp.$$

Aceasta vrea să însemne că, în sistemul formal al lui Russell, principiul contradicţiei (primul membru al definiţiei) şi principiul terţului exclus (al doilea membru) sînt definite unul prin altul şi că din punct de vedere formal nu sînt decît acelaşi lucru.

d) Am văzut că toate noţiunile introduse în sistemul lui Russell sînt definite cu ajutorul noţiunilor primitive; rezultă că toate aceste idei (conjuncţie, implicaţie, echivalenţă etc.) nu exprimă decît într-un mod abreviativ expresii lingvistice mai mult sau mai puţin complicate şi nu servesc decît a facilita formulările lingvistice.

Să scriem, de exemplu, axiomele sistemului lui Russell, ţinînd seama de faptul că semnul de implicaţie „$\supset$" este o abreviaţie definită.

Avem astfel

$$\begin{aligned}
&A1 \vdash : \sim(pvp)vp\\
&A2 \vdash : \sim qv(pvq)\\
&A3 \vdash : \sim(pvq)vpvq\\
&A4 \vdash : \sim[pv(qvr)]vqv(pvr)\\
&A5 \vdash : \sim(\sim qvr)v[\sim(pvq)vpvr]\cdot
\end{aligned}$$

Fie acum una din teoremele sistemului, de exemplu aceea numită „principiul silogismului" şi notată în expunerea noastră cu T4 :

$$T4 \vdash : p \supset q \cdot q \supset r : \supset : p \supset r$$

ceea ce se traduce : „Dacă p implică q şi în acelaşi timp q implică r, atunci p implică r".

Să înlocuim semnul de implicaţie cu ajutorul definiţiei lui, revenind la semnele primitive, şi atunci teorema T4 devine :

$$T4 \vdash : \sim\sim[\sim(\sim pvq)v\sim(\sim qvr)]v\sim pvr\cdot$$

Este evident că semnele abreviative au servit numai pentru a face comodă o expresie care altfel este tot atît de dificil de exprimat pe cît este de manipulat.

Este acum inutil să continuăm aceste transformări; se vede că toate expresiile valabile din sistemul propoziţional al lui Russell, definiţii sau tautologii, nu exprimă decît cele trei idei primitive, adică : 1) variabile propoziţionale susceptibile să ia una din cele două valori A sau F; 2) negaţia; 3) disjuncţia, şi prin aceasta principiul contradicţiei sau cealaltă expresie formală a acestuia, principiul terţului exclus.

Tautologiile sistemului propoziţional considerat nu exprimă fiecare o regulă de deducţie, cum credea Wittgenstein. El scria, într-adevăr[3] : „*In*

[3] L. Wittgenstein, *Tractatus*, prop. 6. 1264.

der Logik jeder Satz ist die Form eines Beweises". În realitate, toate aceste tautologii şi definiţii exprimă într-un chip divers, mai mult sau mai puţin complicat, acelaşi lucru : principiul contradicţiei (sau echivalentul lui formal, principiul terţului exclus), singurul principiu care serveşte la deducţia formală.

Dar tocmai acest lucru îl afirmase Aristotel[4] : διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἐσχάτην δόξαν φύσει γὰρ ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων („Deci toate demonstraţiile se reduc la acest ultim principiu [de contradicţie] ; el este prin natura lui principiul tuturor celorlalte axiome").

Sistemul lui Russell exprimă deci prin expresii mai mult sau mai puţin complicate, formate cu variabilele p, q, r, . . . , semnul de disjuncţie „v" şi negaţie „$\sim$", principiul contradicţiei sau (echivalentul său formal) principiul terţului exclus.

Observarea I

Concluzia demonstrată în ceea ce precedă poate fi ilustrată prin metoda numită a „formelor normale".

Pentru a arăta că expresiile unui sistem logico-formal sînt totdeauna adevărate (tautologii), ele sînt reduse la o „formă normală", pe structura simbolică a cărora se poate citi uşor dacă sînt sau nu tautologii (propoziţii adevărate).

De exemplu, Hilbert şi Ackermann[5] arată că se pot transforma toate expresiile calculului propoziţional în expresii care nu mai conţin decît semnele de negaţie, de disjuncţie şi conjuncţie (ei menţin semnul de conjuncţie — care poate fi exprimat cu ajutorul disjuncţiei — pentru a simplifica scrierea). Expresia exprimată astfel, numai cu aceste semne, numeşte o „formă normală" a sistemului propoziţional. Ei ajung apoi la concluzia că ceea ce este caracteristic pentru formulele adevărate (tautologii) este faptul că formele lor normale sînt conjuncţii de disjuncţii, care conţin fiecare cel puţin o variabilă propoziţională, şi negaţia ei, adică principiul terţului exclus.

Altfel spus, toate formulele adevărate (tautologii) ale sistemului propoziţional bivalent nu exprimă nimic altceva decît principiul terţului exclus într-un mod mai mult sau mai puţin complicat. În aceasta exclusiv constă „logicitatea" sistemului.

Observarea a II-a

S-ar putea arăta încă şi pe altă cale nulitatea logică a oricărui sistem formal (nul fiindcă el nu dezvoltă nimic, ci spune mereu acelaşi lucru), examinînd mai de aproape noţiunea de demonstraţie. În mai multe rînduri, Aristotel insistă asupra diferenţei ce trebuie făcută între silogism şi „demonstraţie" . „Silogismul trebuie abordat înaintea demonstraţiei — scrie el — din cauza caracterului său mai general ; demonstraţia, în adevăr, este un fel de silogism, dar orice silogism nu este o demonstraţie "[6].

[4] Aristotel, *Metafizica*, IV, 1005 b.

[5] D. Hilbert şi W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, ed. a III-a, Berlin, 1949, p. 10—12.

[6] Aristotel, *Primele Analitice*, I, 4.

Nu trebuie dar confundate schemele formale ale silogismului cu o demonstraţie propriu-zisă, care are, cu adevărat, acest „caracter general" silogistic, dar nu este absorbită în întregime de această schemă formală. Pentru a avea o demonstraţie efectivă, reală, de tip matematic , premisele de la care pleacă demonstraţia trebuie să fie, în concepţia lui Aristotel, *necesare, esenţiale, proprii şi nedemonstrabile* [7].

Dacă se reduce sistemul întreg la o construcţie convenţională de semne, atunci demonstraţia însăşi se reduce la scheme silogistice (sau alte scheme) şi aceste scheme nu constituie demonstraţii, ci numai scheme de demonstraţii, după cum a arătat Aristotel. De aceea—şi se vede acum cu ajutorul unui alt argument—într-un sistem formal nimic nu este demonstrat propriu-zis, ci se spune mereu acelaşi lucru, exprimat într-un alt mod, cu expresii mai mult sau mai puţin complicate [8]. În sistemele formale nu este vorba de *demonstraţii*, ci de *transformări* ale expresiilor formate înăuntrul lui în altele echivalente.

IX. CONVENŢIONALISMUL LOGIC

Am arătat că, dacă se admite că axiomele unui sistem pot fi alese arbitrar, nu mai există decît două poziţii posibile :

1. poziţia dogmatică ;
2. poziţia relativistă.

Vom spune cîteva cuvinte despre poziţia relativistă, care a degenerat într-un convenţionalism extremist.

Teoreticianul acestei concepţii este Rudolf Carnap, dar ea este acceptată mai mult sau mai puţin deschis de către toţi care fac din logica simbolică un sistem formal şi în general de către cei care înlocuiesc teoriile ştiinţifice prin sisteme formale, unde semnul vid de orice conţinut este elementul fundamental şi unde punctul de plecare—fiindcă cu necesitate trebuie undeva să ne oprim ἀνάγκη στῆναι, după cum spunea Aristotel — pentru a putea să începem, este arbitrar ales.

Toţi logicienii matematicieni sînt de fapt convenţionalişti, pentru că admit posibilitatea de a construi sisteme logice echivalente, plecînd de la alte noţiuni primitive şi axiome.

Chiar şi intuiţioniştii (Brouwer, Heyting etc.) au construit logica lor „formală" în mod convenţional, alegînd anumite axiome pentru a ajunge la rezultatele scontate. Dar este evident că logica intuiţionistă poate fi axiomatizată, plecînd de la alte idei primitive (alţi „functori") şi de la alte axiome (şi se poate afirma acelaşi lucru pentru logicile polivalente).

Ceea ce a împins pe Carnap să teoretizeze convenţionalismul în logică şi în general în orice ştiinţă a fost exemplul dat de fizicieni, care s-au găsit în necesitatea de a accepta diverse postulate arbitrare, dar capabile să salveze coerenţa teoriilor lor (cum este postulatul scurtării dimensiunilor

---

[7] Idem, *Analiticele secunde*, I, 6, 7, 8, 9.

[8] Această concluzie a fost trasă de Wittgenstein. Într-adevăr, în analiza sistemului lui Russell, el ajunge la concluzia : *Alle Sätze der Logik sagen aber dasselbe. Nämlich Nichts* „Toate propoziţiile logicii spun însă acelaşi lucru. Anume Nimic" (*Tractatus logico-philosophicus*, prop. 5. 41). El repetă această concluzie şi la prop. 6. 11, explicînd că propoziţiile logice nu spun nimic, fiindcă „sînt propoziţii analitice".

corpurilor în mişcare din teoria relativităţii). Apariţia geometriilor neeuclidiene şi, în sfîrşit, ideea lui Lukasiewicz (1917) de a construi logici polivalente, toate acestea au dat evident de gîndit că logica însăşi — transformată într-un sistem formal — se comportă în acelaşi mod. Sistemul formal, construit în mod relativ şi convenţional, a înlocuit teoria ştiinţei şi chiar logica.

În lucrarea sa, *Logische Syntax der Sprache*, Rudolf Carnap ridică concepţia sa convenţionalistă logică la rangul de principiu. După Carnap, logica nu este decît un limbaj şi „fiecare poate să-şi construiască logica după cum îi apare mai bine". În logică nu există morală — *In der Logik gibt es keine Moral* [9].

Această libertate de a-şi alege „logica sa", care devine o libertate completă de a alege convenţiile în virtutea cărora se construieşte un sistem logic, în care ne putem exprima, este enunţată de Carnap ca „principiul toleranţei" (*Toleranzprinzip*). Singura obligaţie care mai rămîne pentru acela care-şi alege în mod liber „logica" sa sau, după expresia lui Carnap, „o limbă logică" este de a ne spune în mod clar, dacă vrea să discute cu noi, cum vrea să procedeze, adică cum îşi construieşte limbajul său în mod sintactic [10].

Acest punct de vedere extremist a fost susţinut, mai înainte de Carnap, de K. Menger.

Menger credea, de exemplu, că acceptarea axiomei alegerii (*Wahlaxiom* din teoria mulţimilor) poate să apară, din punctul de vedere al istoriei ştiinţelor, ca o acceptare dogmatică din partea unora sau ca un refuz egal de dogmatic din partea altora. Dar faptele acceptării sau refuzului acestei axiome sînt interesante din punctul de vedere al biografilor matematicienilor, scrie Menger, poate chiar pentru istorie, dar sigur nu pentru matematici şi logică. Logicianul se ocupă numai de ceea ce urmează din axioma alegerii[11].

Reducînd totul la formalism — singurul mod de a fi exact şi riguros după el — , Carnap rămîne cu expresia formală nudă a gîndirii, a cărei coerenţă — singurul lucru pe care-l mai poate pretinde — este aranjată convenţional. „Sarcina noastră nu este să stabilim prohibiţii", scrie el (toate regulile pur logice care nu sînt alese liber îi apar ca „ca prohibiţii"), „ci de a ajunge la convenţii". Carnap a crezut mai tîrziu că poate înlocui „principiul toleranţei" prin „principiul convenţionalismului" [12].

Rezultă din discuţia de mai sus că cei care acceptă sistemul formal al logicii, construit, după cum am arătat, acceptă *principiul convenţionalismului* în logică, şi cu aceasta în orice sistem formal care presupune sistemul formal al logicii (teoria mulţimilor, de exemplu), chiar dacă nu se situează exact pe poziţia lui Carnap, din punctul de vedere al concepţiei generale despre ştiinţă. Această concepţie este lovită de nulitate prin analiza lui Aristotel, ceea ce scolasticii au rezumat în formula *nulla est scientia* — nu există ştiinţă — în acest caz.

---

[9] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*. Viena, 1934, p. 45.

[10] *Ibidem*, p. 45.

[11] K. Menger, *Der Intuitionismus*, în „Blätter für deutsche Philosophie", 4,1930, p. 325.

[12] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Massaschusetts, 1942, p. 247.

Vom menţiona încă, fără a putea face aici o istorie a concepţiei convenţionaliste, că o serie de logicieni acceptă un convenţionalism modificat, şi alţii cred că pot chiar să scape de convenţionalism. De exemplu, N. Goodman, negînd noţiunea de „structură", afirmă că nu cunoaştem lumea decît într-atît cît o descriem. Şi a descrie ceva înseamnă, pentru Goodman, a-l exprima într-un mod schematic şi convenţional [13].

Cu alte cuvinte, cunoaşterea lumii se reduce la construcţia unei „hărţi" descriptive a lumii, care rezumă cantitatea enormă de informaţii pe care o avem la un moment dat asupra lumii şi o face inteligibilă.

Dar Goodman precizează convenţionalismul său în sensul că nu este exact acela al lui Carnap. Într-adevăr, la Carnap, alegerea limbii logice sau chiar a unui limbaj nominalist sau platonician este considerată a fi o chestiune de pură convenţie. În concepţia lui Goodman, nu alegerea limbii logice este o chestiune de convenţie ; convenţional este modul în care realitatea este pusă în acest cadru, adică alegerea elementelor de bază ale sistemului construit.

Pentru a scăpa de problemele foarte grave implicate de poziţia convenţionalistă, W. V. Quine adoptă o concepţie filozofică analitică, care ar avea darul, după el, să salveze un sistem formal şi să-i dea o semnificaţie. El afirmă că orice propoziţie a unui sistem ştiinţific este lipsită de sens dacă este luată izolat. Numai totalitatea propoziţiilor unui sistem, luate ca un întreg, poate avea un sens [14], unele din propoziţii au o poziţie centrală, altele o poziţie periferică în interiorul sistemului. Primele ar corespunde, în concepţia lui Quine, aproximativ propoziţiilor sintetice, ultimele propoziţiilor analitice. Quine spune că afirmaţia lui Kant că cunoştinţa noastră se împarte în propoziţii sintetice şi analitice separate, avînd un sens ca atare, este o dogmă fără nici o bază [15].

Vom sublinia aici că Quine, ca şi Goodman, a redus filozofia la analiza logistică a limbajului (ceea ce se numeşte filozofia analitică).

Se poate remarca însă că nici una din aceste concepţii nu poate să se detaşeze de convenţionalismul limbajului „logic" construit, cu toate aceste eforturi de a da o semnificaţie sistemelor vide de orice semnificaţie.

Transformînd teoria ştiinţei într-un sistem formal, logisticienii au rămas cu foarte puţin. Problema care se pune atunci este următoarea : procedînd astfel, nu s-a pierdut însăşi legătura cu procedeele gîndirii logice ?

O remarcă de natura aceasta a fost făcută de Stephan Körner, eminentul filozof al matematicilor, care notează [16] : „Filozofia matematicienilor, ca analiză a structurii gîndirii matematice, poate intra în conflict cu matematicile şi chiar să piardă contactul cu subiectul ei sau încă să rămînă în urmă în raport cu dezvoltarea lor actuală".

Este evident că, în cazul sistemelor formale ale logicii şi în general ale ştiinţei, această concluzie se aplică cu atît mai mult : ele au pierdut contactul cu subiectul pe care îşi propuseseră să-l studieze.

---

[13] W. Goodman, *The way the world is*, în „The Review of Metaphysics", 14, 1960.

[14] W. V. Quine, *From a logical point af view*, Cambridge, Massachusettes, 1953.

[15] *Ibidem*, p. 41.

[16] Stephan Körner, *On the relevance of post gödelian Mathematics to Philosophy*, în *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam, 1967.

X. SOLUȚIA LUI ARISTOTEL

Am văzut care sînt condițiile care, odată satisfăcute, dau unui corp de idei și propoziții calitatea de știință. Principiile trebuie să fie mai bine cunoscute decît concluzia, ele sînt anterioare și mai simple decît ceea ce derivă din ele pe cale de demonstrație.

Construcția reală a unei științe presupune deci două moduri de cunoaștere : 1) cunoașterea principiilor ; 2) cunoașterea demonstrațiilor, care, prin datele problemei, trebuie să fie de natură diferită în raport cu cunoașterea principiilor.

Cu alte cuvinte, trebue să ne oprim undeva, ἀνάγκη στῆναι ; trebuie cu necesitate să ne oprim la axiome, dar ce ne obligă să acceptăm mai curînd pe unele decît pe altele ?

Trebuie să constatăm că nimeni nu a putut să iasă din această necesitate absolută, în construcția unei teorii științifice, fără să se oprească la axiome. Dar, acceptîndu-le în mod convențional, se simulează construcția reală a unei teorii și totul se reduce la a enunța cercuri vicioase, după cum am văzut.

Să examinăm acum punctul de vedere al lui Aristotel și modul cum el accepta axiomele fără demonstrație. Nu vom intra în toate detaliile acestei concepții, fiindcă ceea ce ne interesează este să arătăm că Stagiritul a oferit o soluție care poate face ca o teorie să funcționeze, în baza structurii ei, pe care el a arătat că este absolut necesară.

Iată ce scrie el în capitolul final al *Analiticelor secunde* [17] : „Vrem acum să lămurim noțiunea de principiu, anume în ce fel și cu ajutorul cărei facultăți cuoaștem principiile. S-a stabilit la început [18] că nu putem cunoaște nimic prin demonstrație dacă nu cunoaștem primele principii imediate. În ceea ce privește cunoașterea principiilor imediate, se poate discuta dacă ea este de aceeași natură cu cunoașterea prin demonstrație, dacă cele două cunoașteri merită amîndouă numele de știință sau dacă numai una din ele este știință și cealaltă un alt gen de cunoaștere, în fine, dacă această facultate de cunoaștere a principiilor s-a născut o dată cu noi sau fără să o știm, sau dacă nu a existat mai înainte, ci a fost dobîndită".

Concluzia lui Aristotel este fără echivoc posibil : trebuie să existe o facultate specială de cunoaștere imediată a principiilor ca atare, diferită de cunoașterea prin demonstrație. Altfel știința nu este posibilă, după cum am văzut. Dar știința este posibilă, și Aristotel avea deja în fața lui părți importante și destul de dezvoltate ale științei : geometrie, astronomie, aritmetică etc. Deci această facultate de cunoaștere, alta decît demonstrația, este implicată de însăși existența științei.

Aristotel procedează acum la explicarea celor două surse ale cunoștinței. Pentru aceasta el distinge două părți ale intelectului uman, ale *Nous*-ului : intelectul pasiv — νοῦς παθητικός și intelectul activ — νοῦς ποιητικός [19].

---

[17] II, 19.

[18] *Ibidem*, I, 2.

[19] Denumirea de νοῦς ποιητικός apare de fapt la urmașii lui Aristotel. El întrebuința expresia νοῦς ἀπάθις — intelectul nepasiv.

Iată cum explică Aristotel însuși necesitatea acestor două „părți" ale intelectului (*De Anima*, III, 5, 430 a) : „După cum există în natura întreagă, pe de o parte, materia care este

Să vedem acum care sînt, în concepţia lui Aristotel, funcţiile intelectului pasiv. Acesta, după cum arată şi denumirea lui, primeşte cunoştinţele într-un mod pasiv; el este o *tabula rasa*, pe care nu s-a scris la început nimic[20]. El este în potenţă toate formele inteligibile, dar nu ajunge la act decît prin experienţă.

Inteligibilul — universalul, τὸ καθόλου — este conţinut în sensibil — ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστίν [21].

Cunoştinţa are începutul ei în simţuri. Dar, precizează Aristotel, ştiinţa nu vine din experienţă; dimpotrivă, în urma experienţei; de exemplu, ştiinţa nu vine din vedere, ci în urma vederii.

Din senzaţie se naşte amintirea, din amintirea des repetată a aceluiaşi obiect se naşte experienţa. Experienţa este supravieţuirea generalului, a unuia în mai mulţi[22]. Experienţa este pentru om punctul de plecare al ştiinţei şi al artei[23].

Astfel, din amintirea senzaţiilor repetate, omul face să iasă experienţa, adică prin comparaţie şi abstracţie, el degajează universalul din particular, în care el este conţinut.

Universalul este ceea ce convine oricărui individ (cuprins sub noţiunea respectivă), ceea ce poate deci să fie totdeauna afirmat, şi aceasta pentru că el face parte din esenţa Fiinţei — καθ'αὐτὰ καὶ ᾗ αὐτό —, pentru că-i aparţine necesarmente — ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει[24].

Astfel inducţia extrage din experienţă generalul; inducţia procură în modul acesta noţiunile generale, care vor fi termenii de care se va servi demonstraţia.

Domeniul ştiinţei ἐπιστήμη — bazată pe experienţă este opera raţionamentului — λογισμός — şi a intelectului pasiv — νοῦς ποιητικός.

Totuşi lucrurile nu devin inteligibile decît prin intervenţia intelectului activ — νοῦς ποιητικός Inducţia presupune astfel, ca şi demonstraţia, anumite principii — şi aici se arată meritul excepţional al lui Aristotel, fiindcă a legat ştiinţa, prin aceasta, atît de experienţă, cît şi de intelect.

Principiile în virtutea cărora se efectuează inducţia şi demonstraţia sînt sesizate de intelectul activ printr-o intuiţie intelectuală, fără nici un element intermediar. Această intuiţie dă inteligibilitate principiilor ştiinţei, inducţiei şi demonstraţiei. Fără această intuiţie intelectuală, ştiinţa întreagă rămîne în întregime neinteligibilă, fiindcă nici inducţia, nici demonstraţia nu pot să se explice prin ele însele, ci prin principii, şi acestea îşi găsesc explicaţia în faptul că sînt sesizate direct printr-un act de intuiţie intelectuală.

în potenţă, toţi indivizii cuprinşi în acelaşi gen şi, pe de altă parte, cauza eficientă, pentru că ea dă fiecărui individ forma sa, după cum arta fasonează materia; trebuie necesarmente ca aceste două lucruri să se găsească în suflet. Trebuie deci să distingem două intelecte: primul reprezentînd materia gîndirii, al doilea fiind cauza şi forma sa".

[20] Aristotel, *De anima*, III, 4.

[21] *Ibidem*, III, 18.

[22] Idem, *Analiticele secunde*, II, 19.

[23] Idem, *Metafizica*, I, 1.

[24] Idem, *Analiticele secunde*, I, 4, 73 b.

Ştiinţa nu poate începe decît de la principii universale, pe scurt de la universal — τὸ καθόλου — , care este sesizat direct al intelectului activ. Nu este ştiinţă decît a universalului — ἡ δ'ἐπιστήμη τοῦ καθόλου γνώριζευν ἐστί[25].

În rezumat, Aristotel a făcut o teorie prin care a găsit soluţia problemei : cum este posibilă ştiinţa ? Această teorie ne explică că principiile ştiinţei au o garanţie *sine qua non*, fiindcă ele sînt mai simple anterioare şi mai bine cunoscute decît adevărurile demonstrate ale ştiinţei, şi anume printr-un act direct al intelectului activ, care este o intuiţie intelectuală.

Dar s-ar părea că Aristotel, pentru a salva ştiinţa, este obligat să introducă o ipoteză suplimentară, aceea a intelectului activ, care este garanţia principiilor. Dar nu este aşa. Într-adevăr, Stagiritul afirmă că intelectul activ este locul geometric al inteligibilelor ; cu alte cuvinte, sesizînd inteligibilele, intelectul activ se confundă cu inteligibilele. Şi numai astfel el poate afirma că *a şti înseamnă a fi*. Intelectul activ, în actul de a sesiza inteligibilul, devine el însuşi inteligibilul : obiectul cunoscut şi subiectul cunoscător fuzionează la nivelul cel mai înalt al acestui act noetic, ceea ce ajunge astfel să fie un act ontologic. Acest lucru a fost enunţat de Aristotel în formula celebră : gîndirea care se gîndeşte singură — ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Aceasta este cea mai mare „dignitate" acordată vreodată gîndirii fiindcă această dignitate îi acordă, în concepţia lui Aristotel, un caracter „divin".

Iată cum explică lucrul acesta O. Hamelin, unul dintre cei mai buni comentatori ai lui Aristotel : „Să nu uităm că gîndirea se rezolvă în gîndirile (*pensées*) care o constituiesc : ἡ νόησις νοήματα sau, pentru a evita să introducem aici pluralitatea, ἡ νόησις τὸ νόημα ; nu există substanţă gînditoare fără gîndire, prin urmare cum să punem un subiect în faţa obiectului ? Nu există alt subiect pentru νόημα decît νόησις (şi νόησις nu are alt obiect decît νόημαλ ; nu există decît idei sau mai curînd nu există decît o idee). Intelectul în potenţă nu este altceva decît receptaculul formelor în posibilitate : intelectul complet în act este forma însăşi. Iată, după cum pare, care este semnificaţia formulei : ἡ νόησις νοήσεως νόησις[26]

Acest sens este afirmat în mai multe rînduri de Aristotel însuşi. „Astfel — scrie el — , gîndirea se gîndeşte singură, participînd la inteligibil, fiindcă devine ea însăşi inteligibilul, intrînd în contact cu obiectul şi gîndindu-l astfel că intelectul şi inteligibilul se confundă, devenind identice. Fiindcă receptaculul inteligibilului şi al ştiinţei este gîndirea, care, manifestîndu-se în act, posedă inteligibilul"[27].

Trebuie să recunoaştem că, cel puţin din punctul de vedere al tehnicii logicii, soluţia lui Aristotel este extraordinară. Într-adevăr, principiile sînt sigure, au o certitudine absolută, care nu le este conferită de altceva decît de intelectul activ, care, dacă ar fi numai o garanţie pentru ele, ar constitui — din punct de vedere logic — numai o ipoteză în plus. Nu, intelectul activ nu este o garanţie externă, el este toate aceste principii, care îl explicitează în funcţia lui în act.

---

[25] *Ibidem*, I, 87 b.

[26] O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses contemporains*, publicată cu o *Introducere* de E. Barbotin, Paris, 1953, p. 22.

[27] Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1072 b.

Aristotel poate deci să concludă : „Deoarece numai intelectul activ este mai adevărat decît ştiinţa, principiile sînt obiectele intelectului activ. Aceasta este adevărat şi pentru motivul că demonstraţia nu este principiul demonstraţiei, deci nici ştiinţa nu este principiul ştiinţei. Dacă în afară de ştiinţă nu posedăm nici o facultate de cunoaştere a adevărului, intelectul activ trebuie să fie principiul ştiinţei. Astfel intelectul activ este principiul principiului ştiinţei, după cum totalitatea ştiinţei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor"[28].

Principiile ştiinţei sînt, prin aceasta, perfect asigurate, pentru că ele sînt intelectul activ însuşi, existenţa sa în act nefiind decît principiile. De la el şi de la explicitarea lui în principii începe orice ştiinţă. Formula lui Aristotel, ἀνάγκαι στῆναι — trebuie să ne oprim — primeşte un sens precizat complet : trebuie să ne oprim la intelectul activ, care se confundă cu esenţele inteligibile şi este locul lor. Actul de oprire este un act ontologic, fiindcă *a şti* se identifică, la acest nivel, cu *a fi*. Astfel, trebuie necesarmente să ne oprim la principii, fiindcă aceste principii sînt principiile Fiinţei şi ale intelectului activ, care, în ultimă analiză, este în funcţia lui noetică, Fiinţa însăşi[29].

Se cuvine să subliniem aici că, printre principiile Fiinţei şi ale intelectului activ, Aristotel citează principiul contradicţiei, care este principiul tuturor celorlalte axiome : ἀρχή τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὐτή πάντων [30].

Prin urmare, principiul tuturor principiilor este un principiu de logică. Se vede astfel ce importanţă primordială are logica pentru orice ştiinţă în general şi că originea însăşi a logicii se găseşte în principiul contradicţiei, de unde nevoia tuturora şi în toate epocile de a începe studiul filozofiei şi al ştiinţelor de la logică, cum am făcut cei vechi şi ceea ce scolasticii au repetat neîncetat : „Trebuie să se înceapă de la logică" — *oportet a logica incipere.*

XI. CONCLUZII

Să formulăm acum concluziile care se impun din analiza precedentă.

1. Argumentarea lui Aristotel este irefragabilă. Nu există ştiinţă fără principii — trebuie să ne oprim la principii — ἀνάγκη στῆναι.

2. O ştiinţă ale cărei principii nu sînt asigurate altfel decît concluziile obţinute prin demonstraţie este o ştiinţă fie dogmatică, fie convenţionalistă, adică nu este o ştiinţă-*nulla scientia.*

3. Un sistem ştiinţific care admite „principii", prin convenţie, provoacă relativitatea principiilor şi a teoremelor şi devine circular. Nimic nu mai este justificat şi sistemul întreg devine o convenţie arbitrară, com-

[28] *Idem, Analiticele secunde,* II, 19, 100 a.

[29] Acest act de oprire trebuie pus în legătură, pentru a fi înţeles deplin, cu primul motor — πρῶτον κινοῦν — , care, deşi mişcă totul, cu necesitate trebuie să fie nemişcat, după Aristotel. În acelaşi mod, devenirea gîndirii trebuie să aibă începutul ei într-un act de nondevenire, de oprire, şi acest lucru este subliniat de Aristotel în mai multe rînduri, după cum spune, de exemplu, în *Fizica,* VII, 3, 247 b : „Dobîndirea de la început a ştiinţei nu este o naştere, pentru că noi spunem a şti şi a gîndi înseamnă că raţiunea este în repaus şi în oprire, iar în repaus nu există naştere".

[30] Aristotel, *Metafizica,* IV, 4, 1006 a.

plet coerentă (eventual), unde, după cum am arătat, nu se mai poate spune decît A este A.

4. Problema esențială a oricărei teorii științifice este, prin urmare, să se găsească principiile ei, care, fiind fondate altfel decît concluziile, nu pot lua niciodată locul acestora din urmă în cadrul teoriei[31].

5. Sistemele pur formale, neavînd principii și deci nici teoreme, nu sînt teorii științifice, cu toate că imită, prin construcția lor artificială, structura unei teorii veritabile științifice. Ele nu pot spune, cum a arătat Aristotel, decît același lucru, A este A (sau, dacă se introduce negatia; A nu poate fi decît A, A nu poate fi non-A etc.).

6. În particular, logica formalizată, prezentată de logicieni contemporani ca un sistem formal, nu este o știință -*nulla scientia*[32].

Observare

Există totuși o școală de matematicieni care se îndepărtează pînă la un punct de această relativitate a sistemelor formale. Aceasta este școala intuiționistă și în special școala olandeză a lui Brouwer și Heyting.

Intuiționismul contemporan socotește ca precursor pe Henri Poincaré, care era un antiformalist înverșunat. „Dacă se reduce gîndirea matematică — scria el — la formule vide, este sigur că o mutilăm". Dar aceasta nu-l împiedica să conceapă știința ca „o limbă bine făcută", care se compune din convenții „comode". Cu toate acestea, el acorda un loc intuiției în procesul cunoașterii științifice (fără însă a explica această facultate), ca „*contrepoid de la logique*". „Logica — spune el — nu este suficientă, trebuie ca intuiția să conserve rolul ei ca un complement[33].

---

[31] În această ordine de idei sînt demne de menționat lucrările lui J. L. Destouches, care a făcut o analiză interesantă și originală, a teoriilor fizico-matematice. Examinînd partea preliminară a unei teorii fizice, Destouches scrie: „Astfel, o teorie fizică nu este numai o teorie deductivă; dacă ea trebuie să posede acest caracter, trebuie să conțină înainte de toate o parte nedeductivă care să preceadă enunțul axiomatic, parte căreia i-am dat numele de sinteză *inductivă*. Destouches constată că există trei părți ale unei teorii deductive: 1) *Sinteza inductivă*; 2) enunțul axiomatic; 3) teoria deductivă propriu-zisă. După Destouches, sinteza inductivă nu se reduce la inducție, ea este mai vastă decît inducția și foarte diferită de aceasta. „Sinteza inductivă — scrie Destouches — este explicația sau sugestia, prin toate procedeele posibile, a tuturor elementelor care conduc să se introducă cutare noțiune sau cutare postulat". Noi vedem în introducerea acestei noțiuni de „sinteză inductivă", necesitatea lui Aristotel de a se opri la noțiuni și principii, altfel cunoscute decît concluziile. A se vedea: J. L. Destouches, *La synthèse inductive comme fondement des concepts et des énoncés primitifs d'une théorie physique* (în volumul colectiv *The foundations of statements and decisions*, editat de A. Ajdukiewicz, Varșovia, 1965, p. 240). Această idee apare deja în teza lui Destouches, *Essai sur la forme générale des Théories physiques*, Roumanie, Cluj, 1938.

Ea este explicată, de asemenea, de către autor în ale sale *Principes fondamentaux de physique théorique* (3 vol. Paris, 1942).

[32] Trebuie să atragem atenția că Aristotel nu a considerat logica ca o teorie. Logicienii scolastici, moștenitori ai capitalului aristotelic, au susținut, de-a lungul întregului ev mediu că logica nu e știință, ci *modus scientiarum*, modul, principiul, procedeul celorlalte științe. Vezi pentru dezvoltări asupra acestei chestiuni studiul nostru *La logique classique et les systèmes formels*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", série de Phil. et Logique, 3, 1966.

[33] H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, Paris, 1905.

Iată care sînt cele două teze principale ale intuiţionismului, după Heyting[34]:

1. Matematica nu are numai o semnificaţie formală exclusiv, ci şi o semnificaţie în conţinut.

2. Obiectele matematice sînt sesizate într-un mod imediat de spiritul gînditor, cunoştinţa matematică este independentă de experienţă.

Gîndirea exactă este exclusiv gîndirea matematică şi de aceea ea nu poate presupune nici o altă ştiinţă, fiindcă oricare altă ştiinţă, întrucît este exactă, este o ştiinţă matematică. Ar fi atunci circular să se încerce fundarea matematicilor pe baza unei alte ştiinţe, fiindcă aceasta ar însemna să le fundăm pe ele însele!

Nu mai rămîne ca sursă a matematicilor decît intuiţia, după această şcoală, „care ne prezintă sub ochi, într-un mod imediat şi clar, concepte şi raţionamente". Dar ce este intuiţia brouweriană? Iată explicaţia pe care o dă Heyting: „Nu trebuie ca intuiţia brouweriană să fie înţeleasă în sensul ca ea ne-ar procura într-un chip «mistic» o înţelegere a lumii. Ea nu este altceva decît facultatea de a contempla ca izolate anumite concepte şi raţionamente, care apar în gîndirea obişnuită"[35].

Introducerea intuiţiei în ştiinţă ar putea să o salveze de pericolul de a se vedea mutilată de formalismul pur, cum spunea Poincaré, dar sînt două observaţii, cel puţin, ce se pot face, cu privire la această concepţie.

1) Intuiţia apare în teoria lui Brouwer şi a adepţilor lui ca un element nedefinit, mai curînd ca un *deus ex machina*, capabilă să salvgardeze matematicile de dificultăţile lor, dar incapabilă să le explice, fiind ea însăşi inexplicabilă. Intuiţionismul brouwerian trebuie supus unei elaborări noi şi complete, pentru a arăta natura exactă a intuiţiei şi rolul ei precis în dezvoltarea matematicilor. Dacă comparăm, de exemplu, teoria intuiţiei la Aristotel cu intuiţia lui Brouwer, ne putem da seama că ultima nu este decît un simplu cuvînt.

b) În al doilea rînd, fascinaţi de formalism, intuiţioniştii din şcoala lui Brouwer au formalizat „logica intuiţionistă", transformînd-o într-un sistem formal relativ şi convenţional. Aceasta este opera lui Heyting[36].

Este deci clar că intuiţionismul lui Brouwer are nevoie de o nouă elaborare, care ar putea să-l îmbogăţească enorm dacă ar ţine seama, de exemplu, de teoria intuiţiei intelectuale a lui Aristotel şi ar renunţa, în acelaşi timp, să conceapă logica ca un sistem formal (care nu are alt avantaj decît de a exprima mai compact unele formulări dezvoltate şi greu de manipulat).

★

S-ar putea totuşi să ni se obiecteze că sistemele formale ale logicii au avut un succes răsunător prin aplicaţiile lor practice în domeniul tehnic: maşini electronice, mecanisme automate, maşini de tradus, explicaţia funcţiilor neuronilor etc. şi, prin aceasta însăşi au primit o confirmare indiscutabilă.

---

[34] A. Heyting, *Mathematische Grundlagenforschung. Intuitionismus. Beweistheorie*, Berlin, Springer, 1934, p. 3.

[35] *Ibidem*, p. 12.

[36] A. Heyting, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, Sitzungsberichte der deutsch. preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1930, p. 42—56.

La aceasta vom răspunde — fără a dezvolta aici chestiunea aceasta, pe care o vom vedea într-un alt studiu — că nu s-a aplicat logica la aceste mașini, ci un sistem formal care poate primi diverse interpretări și una din aceste interpretări poate fi mecanică sau mecanică lingvistică etc. În acest caz, cu adevărat s-a făcut o „hartă" în sensul lui Goodman, de care am vorbit, care exprimă convențional modul foarte general al funcționării unui mecanism, dar aceasta nu are de-a face nimic cu teoria logicii. Din punct de vedere practic nu se poate reproșa nimic acestor sisteme; dimpotrivă, ele constituie succese tehnice. Se poate face un plan al pieselor unei mașini, și acest lucru este obișnuit pentru ingineri, dar nimeni nu ar putea spune că acest plan este un „sistem logic"; se poate face, de asemenea, o hartă a construcției schematice și a funcționării unui mecanism automat, și iarăși nimeni nu va putea spune că această hartă este un „sistem logic" cu excepția acelora care ar dori să vorbească prin metafore. Goodman avea dreptate: într-adevăr, s-a redactat, în cazurile acestea, o simplă hartă convențională, care servește scopurile noastre practice. Dar, după cum am arătat, nu se poate face nimic mai mult, în condițiile date, decît să se adopte o poziție convențională, adică al cărei singur scop nu poate fi și nu trebuie să fie decît scopul practic.

Aceste sisteme formale nu au decît un rol practic și s-au dovedit foarte interesante, dar ele nu pot depăși domeniul practic.

Acest lucru reiese și din faptul că între modul de dezvoltare a unui sistem formal și între modul de funcționare al unei mașini există identitate de natură: așa-zisele demonstrații din sistemele formale nu sînt demonstrații propriu-zise, ci numai transformări ale datelor inițiale, după cum am arătat; dar o mașină, un mecanism nu pot face nimic mai mult decît să transforme, fiindcă aceasta este tocmai misiunea și natura lor.

Este suficient să observăm o mașină oarecare, de la acelea de fabricat obiecte pînă la acelea care transformă energia, pentru a ne da seama imediat de lucrul acesta. Există, desigur, în orice teorie și transformări; dar teoria nu se reduce numai la atît, pentru că într-o teorie principiile, în sensul aristotelic, sînt mai bine cunoscute, anterioare și imediate. Concluziile care urmează din ele, deși pot fi privite și ele ca o transformare, nu se reduc la atît, reprezentînd mai puțin decît propozițiile de la care au plecat[37].

★

În ceea ce privește „inteligibilitatea" faptelor care le-ar fi date de sistemul formal în cadrul căruia ele sînt descrise convențional (Goodman), vom face observația că această „inteligibilitate" se reduce exclusiv la

[37] Vom atrage atenția asupra apropierii pe care o face prof. Edward G. B. Ballard între un sistem de convenții, pe care îl consideră ca un „model gîndire" (*thought -model*), și construcția unei mașini. La sfîrșitul Renașterii, după el, și la începutul epocii moderne, mașina a devenit „regele modelului de gîndire". Lumea era privită ca o mașină și convențiile în termenii cărora era explicat travaliul unei mașini serveau de asemenea, să explice travaliul universului. Fără îndoială, ideea lui Laplace, prin care acesta imagina o *Inteligență*, care, cunoscînd toate pozițiile și vitezele fiecărei particule a universului, ar cunoaște prin aceasta întreg trecutul și întreg viitorul universului, este, datorită acestui *thought-model*, mecanism automat, construit într-un mod analog cu o mașină, prin convenții (E. G. Ballard, *Reason and Convention*, Tulane Studies in Philosophy, vol. I, New Orleans, 1964, p. 21—42.

necontradicţia sistemului formal respectiv (după cum am arătat). Acest lucru este însă foarte puţin, cu atît mai mult cu cît această noncontradicţie este stabilită în mod convenţional (exigenţa lui Goodman), deci în ea însăşi nu are nici o valoare. Dar este suficient să se examineze o teorie matematică efectivă, de exemplu geometria euclidiană, pentru a ne da seama că o teoremă oarecare nu se găseşte la locul ei în această teorie numai fiindcă este necontradictorie cu celelalte propoziţii ale geometriei.

Noncontradicţia este o condiţie necesară a inteligibilităţii, dar nu şi suficientă.

Dar acelora care vor să justifice valoarea ştiinţei numai prin latura ei practică (care confirmă o teorie, dar nu este şi nu poate fi o teorie), H. Poincaré le-a răspuns deja de mult timp : „*Ce serait prendre la question par son petit côté*"[38].

[38] H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, Paris, 1905, p. 157.

DESTRUCȚIA METAFIZICII LA VOLTAIRE

DE

JAN GURANOWSKI (Varșovia)

Chiar în acele texte în care Voltaire vorbește de Dumnezeu, de ordinea și cauzalitatea lumii naturale se strecoară îndoiala și suspiciunea. În ultimă instanță, toate afirmațiile ferme ale teistului, *cause-finaliste-ului* Voltaire, a acelui Voltaire care susține sensul pozitiv al vieții umane și posibilitatea de transformare rațională a acesteia, toate sînt puse sub semnul îndoielii. Căci Voltaire este un epigon al „sistemelor" și totodată un continuator al destrucției acestora. „Epigonismul" său apare evident, între altele, atunci cînd, inspirat de concepțiile lui Newton, încearcă să sintetizeze unele concluzii, brodînd pe canavaua „filozofiei" newtoniene concepția asupra lumii, depășind astfel în elanul său teist chiar intențiile lui Newton, ale unui învățat, după cum se știe, atent și precaut. Împreună cu teologul Clark, elev al lui Newton, Voltaire încearcă să introducă viziunea newtoniană a *lumii create* într-o schemă metafizică procustiană — de „antecauză" — , completînd lipsurile și reticențele lui Newton cu citate din Leibniz, un rival al lui Newton, pe tema „începutului lumii" etc.

Dar în același timp Voltaire este adînc ancorat în tradiția antimetafizică și sceptică, pentru care reflecțiile asupra omului constituie un punct de plecare pentru a pune la îndoială nu numai diferitele „adevăruri" ale metafizicii și teologiei, dar în general bazele oricărui sistem. Aceasta este o linie a lui Montaigne, care — așa cum afirmă Pascal — *privește toate cu o îndoială generală, mergînd atît de departe, încît această îndoială se întoarce împotrivă-i ; cu alte cuvinte, se îndoiește de faptul că se îndoiește, deoarece se îndoiește și de aceasta. Nesiguranța lui se învîrtește în jur și la infinit, negînd atît pe cei ce afirmă că totul este nesigur, îndoielnic, cît și pe cei care susțin că nu totul ar fi dubios ; personal însă nu dorește să afirme nimic*[1].

Toate acestea le găsim, de asemenea, în opera lui Voltaire. Iar dacă se folosește de dialectica lui Montaigne în critica dogmatismului și a specu-

[1] Vezi *Entretien avec M. de Saci*, în Pascal, *œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1957, p. 564.

Rev. filoz., 16, 4, p. 465–476, București, 1969

laţiilor metafizice care-l susţin, în acelaşi timp ca ideolog nu poate să nu dorească scoaterea de sub sfera acestei critici a unor „puncte cheie", a unor „fundamente" pe care doreşte să-şi sprijine inspiraţia sa pozitivă.

Este oare capabil să se opună uraganului destrucţiei? Neîndoielnic, Pascal — acest mare adversar al oricărei gîndiri filozofice care încearcă să indice perspectivele raţionalizării vieţii umane — îl „subminează" pe Voltaire.

Aceasta, poate şi pentru faptul că mobilitatea gîndirii dialectice a lui Voltaire nu se încadrează în construcţia intelectuală de a cărei acceptare necondiţionată este convins. Contradicţia internă a lui Voltaire îşi găseşte expresia în însăşi nesfîrşita dialectică *pentru* şi *contra*, în care fiecare teză poate fi pusă la îndoială; orice încercare raţională de interpretare a lumii şi a omului, cît şi programarea raţională a activităţii acestuia pot deveni acut problematice în faţa „absurdului" situaţiilor empirice. Necesitatea de-a dreptul obsesivă a lui Voltaire de a confrunta opiniile cu faptele, necesitatea care nu se arată îngăduitoare nici chiar faţă de propriile opinii, întoarce pe dos gîndirea „logică", spulberă sistemele ca pe nişte căsuţe din cărţi de joc, leagă într-o formă controversată diferite soluţii contradictorii şi totuşi posibile.

Dar, spre deosebire de un Diderot, care, fără a se gîndi la consecinţe, se avîntă mereu într-o nouă aventură intelectuală, pe drumul reflecţiei dialectice fără să se întrebe unde-l duce acesta — Voltaire nu-şi poate permite o asemenea libertate. Chiar în *Poemul despre dezastrul Lisabonei*[2], cînd *absurdul* catastrofei care a distrus viaţa a mii de fiinţe nevinovate pare să submineze, în cele din urmă, acea concepţie a ordinii divine în lume, introducîndu-l pe scriitor într-o atmosferă apropiată de cea descrisă de Pascal, de teamă în faţa tăcerii sinistre a spaţiului infinit, Voltaire atenuează tonul de apărare a *fiinţei umane* în faţa cruzimii Fiinţei infinite, consacrînd versuri care subliniază nepătrunsa perfecţiune şi neînţeleasa ordine a operei divine.

Măiestria dialectică a lui Voltaire se face simţită din plin în povestirile şi în dialogurile sale filozofice. Faţă de marea diversitate a fabulaţiei acestora, principiul de construcţie a lor se repetă:

„Iată avem de-a face cu teoria. Problema este complicată. Sînt argumente pro şi contra. Pentru a lămuri aceste probleme, ordonăm argumentele pro şi contra sub forma unui dialog între două persoane... Şi pentru a realiza aceasta mai concret, să ne închipuim că cel care apără această teorie este filozof, iar celălalt un om simplu, care vine de departe...

Şi să ne închipuim pe cei doi interlocutori discutînd pe tema acelei teorii, iar viaţa însăşi va aduce argumentarea. Teoria va fi prezentată prin ceea ce se spune în apărarea şi împotriva ei. Şi atunci «pentru» şi «contra» vor lua o trăsătură dramatică. Pot fi folosite în cazul de faţă două persoane dar pot fi şi mai multe şi fiecare din ele poate reprezenta un alt punct de vedere. Ceea ce era pînă acum de domeniul gîndirii devine vizibil, viu, dramatic. Tot ce a fost numai trecut, în decursul dezvoltării istorice, devine nemijlocit; opiniile oamenilor iau un caracter dramatic; alcătuiesc împreună o unitate dialectică sfîşiată de antiteze"[3].

---

[2] Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*; citez cf. idem, *Mélanges*, préfacé par Emmanuel Béri, texte établi et annoté par Jacques van den Heuvel, Paris, 1961, p. 301—331.

[3] Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, 1956, p. 149.

Chiar și în acest caz, Voltaire nu va merge niciodată atît de departe pentru a se întîlni cu Montaigne și Pascal, ca împreună cu aceștia să recunoască intelectului *numai o atare capacitate de acțiune, de care acesta are nevoie pentru a fi conștient de slăbiciunea sa și să rămînă modest, în loc să devină îngîmfat și arogant.*

Dar globul nostru pămîntesc *nu este chiar* un ospiciu de nebuni al universului așa cum susține bunul spirit al lui Memnon, care a pierdut ochiul numai pentru că a luat hotărîrea de a rămîne o întruchipare a înțelepciunii. Iar cînd Martin susține că omul este născut pentru a trăi în convulsiunile neliniștii sau în letargia plictiselii, Candide al lui Voltaire nu se împacă cu aceasta, deși *nu susține nimic cu fermitate.*

Istorioarele lui Voltaire ne situează mereu la marginea absurdului, dar autorul nu a permis niciodată nici eroilor și nici cititorului să cadă în această prăpastie. Că acestea nu sînt întotdeauna convingătoare și că morala acestor istorioare este uneori mult mai artificială și mai retorică decît ploaia de nenorociri și insuccese care se abate asupra eroilor, o explică privilegiul didacticii dictat de năzuințele nobile. Merită însă toată atenția semi-*happy-end*-ul lui Voltaire, care, este adevărat, se află departe de o rezolvare optimă, dar care, nu mai puțin adevărat, introduce o atmosferă de seninătate, pozitivă, și nu de catastrofă. Predecesorul lui Candide — Scarmentado —, a simțit pe propria-i piele absurditatea principiilor care călăuzesc popoarele. Dar, după multe aventuri, experiențe, unele mai crude decît altele, își găsește, în cele din urmă, un colțișor de pămînt, care, chiar dacă nu este un rai, este măcar „*habitable*": eliberat din captivitatea negrilor, se căsătorește cu o compatrioată, devine *încornorat* și cunoaște în acest fel fericirea cotidiană a oamenilor simpli, care n-au pretenții extravagante. Nici lui Candide nu i-a mers prea bine în urmărirea plină de peripeții a frumoasei Cunegonda, dar și acesta va găsi sensul vieții pe care-l va dezvălui și prietenilor săi: munca în grădină, care va căpăta farmecul grădinii lui Epicur. Desigur, universul uman nu este un abator în care, așezați la rînd, așteptăm moartea, în timp ce frămîntarea noastră este amplificată de viziunea agoniei celor aflați în primele rînduri. Pascal *exagerează.*

De ce să ne înspăimînte faptul existenței noastre — va scrie Voltaire în *Scrisorile filozofice* — *,viața noastră nu este chiar atît de nefericită, așa cum vrea (Pascal) să ne facă să credem. A privi universul ca pe un loc de tortură, iar pe oameni ca pe niște criminali pe care-i așteaptă streangul este o idee a unui fanatic; a considera că lumea este un loc de desfătări, unde poți avea numai plăceri, este o închipuire a sibaritului. A crede că pămîntul, oamenii și animalele sînt elementele care ocupă locul cuvenit în ordinea providenței, iată care ar trebui să fie atitudinea omului înțelept după părerea mea*[4].

A considera însă că pămîntul, oamenii și animalele sînt acelea care ar trebui să intre în ordinea Providenței înseamnă a accepta ca pe o *realitate* ordinea și Providența. Dar această realitate nu este cîtuși de puțin reală: cînd Măria-Sa trimite o coroabie în Egipt — relatează bătrînul derviș în ultimele pagini din *Candide* — , *se îngrijește ca șoarecii să găsească pe vas un loc corespunzător.*

---

[4] Voltaire, *Lettres Philosophiques, Ving-cinquième lettre sur les Pensées de Pascal* — Voltaire, *Mélanges*, éd. cit., p. 100.

Voltaire dă un astfel de răspuns în problema providenței în anul 1759. Cu trei ani mai înainte, la 1 decembrie 1755, vestea despre înspăimîntătorul cutremur de pămînt de la Lisabona a zdruncinat bazele viziunii voltairiene privind ordinea lumii instituite prin voința Ființei Perfecte. Omul care în polemica cu Pascal în perioada *Scrisorilor filozofice* pare că ocupă un loc corespunzător în natură, în *Poemul despre dezastrul Lisabonei*, apare ca un *muritor de rînd nefericit*, iar pămîntul — acel rai — din poemul lui Mondain se transformă într-un *pămînt nefericit*, o înspăimîntătoare aglomerare a tuturor ființelor muritoare, locul veșnic de întîlnire a suferințelor nedorite de nimeni.

Unde este providența? — întreabă Voltaire în poemul cu privire la Lisabona.

Ar fi oare posibil să se afirme că ceea ce s-a întîmplat la Lisabona este o consecință a legilor veșnice pe care le-a instituit Dumnezeul cel bun? Și Voltaire enumeră o altă listă a ororilor Lisabonei; *ruine înspăimîntătoare, zdrențe, rămășite ale mamelor și copiilor, cadavre îmbrățișate aruncate printre bucăți de marmoră, o sută de mii de martiri însîngerați și sfîrtecați, înmormîntați de vii în propriile lor case, dîndu-și sufletul, fără a întrezări vreo scăpare.*

Dar este oare posibil, pe de altă parte, să se afirme că *totul este necesar*? Oare — întreabă Voltaire — sînteți convinși că *o cauză veșnică nu ne-a putut arunca în această climă dezolantă fără a crea vulcane, care constituie pentru noi o permanentă amenințare. Ați avea oare curajul ca în acest fel să delimitați granițele puterii supreme și să-i interziceți să facă opera sa de mărinimie*? Dacă ultima din întrebările expuse aici constituie o continuare a reflecției voltairiene din perioada *Elementelor filozofiei lui Newton*, *Tratatului de metafizică*[5] și disputelor cu *Divina Emilia* în problema *rațiunii suficiente* a lui Leibniz — prima subliniază *dificultatea imensă* de a stărui asupra voinței libere a lui Dumnezeu, care prin intermediul puterii sale suverane a creat legile naturii și asupra *veșnicului artist, care ține în mînă toate posibilitățile de realizare a scopurilor sale.*

Un Dumnezeu îngrădit de legile universului, pe care nu este în stare să le schimbe, nu este un Dumnezeu Atotputernic. Iar Dumnezeul care creează *legi veșnice*, care nu depind de voința sa suverană și a căror urmare sînt *ororile* Lisabonei nu este un Dumnezeu Drept.

Teologia lui Voltaire s-a găsit în impas, dar în realitate n-a fost oare ea întotdeauna în această situație? Oare ceea ce a izbucnit în perioada „crizei lisaboniene" apare și în reflecția lui Voltaire ca *deus ex machina*?

Opunerea rigidă a „optimismului" teologic și teleologic al lui Voltaire de dinainte de criza lisaboniană, îndoielii sufletești și pesimismului de după anul 1755 ar fi putut retuşa conflictele interne ale gîndirii voltairiene care se vădesc în „primă perioadă", aparent mai liniștite. Antinomia lui Dumnezeu supus legilor naturii și a Dumnezeului creator al legilor naturii se schițase, e adevărat, nu atît de clar și dramatic ca în perioada mai tîrzie, și în perioada popularizării newtonismului de către Voltaire, după întoarcerea scriitorului din Anglia, la sfîrșitul anilor douăzeci. Tocmai concepția *Divinității supuse legilor naturii* din sistemul lui Spinoza

[5] Voltaire, *Traité de métaphysique*, Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, 157—202.

este atacată de Voltaire și polemica sa cu Spinoza are pentru Voltaire o importanță deosebită în primul rînd în ceea ce privește concepția asupra lumii. Dacă Dumnezeu este *îngrădit* de legile universului — conchide Voltaire — , atunci se contopește cu acesta, devenind imanent lumii naturale.

În construcția *adevărurilor capitale* ale metafizicii sale, lui Voltaire *îi este necesară* concepția dualistă a Divinității și Universului — transcendența Divinității.

Holbach explicînd diferența dintre deiști și teiști, interpretează strălucit, după părerea noastră, motivele teologice a poziției pe care o ocupă Voltaire (fără a-i cita numele). Deiștii — spune Holbach — *au nevoie de un Dumnezeu numai pentru a explica facerea lumii; după aceea, tot ce se petrece în natură nu este decît o urmare necesară a impulsului primit la origine... Dumnezeul deiștilor trăiește într-o stare de totală indiferență față de creaturile sale, care nu mai au nici un fel de raporturi cu el... Teiștii, în schimb, presupun existența unor raporturi mai apropiate între făptuitorul universal și neamul omenesc. Ei lărgesc sau îngustează aceste raporturi; ...Ei nu se vor mulțumi, ca deiștii puri cu un dumnezeu imobil și indiferent; lor le trebuie un dumnezeu mai apropiat de ei, sau care cel puțin le poate servi la explicarea unora dintre enigmele acestei lumi* [6].

Holbach, în cazul de față, sintetizează în fond *credo*-ul teist, expus de Voltaire la începutul *Elementelor filozofiei lui Newton*, atunci cînd se referă — în fragmentul citat — la relația pe care a stabilit-o Dumnezeu între sine și creaturile sale. Ideea de Dumnezeu — adaugă Voltaire — fără această relație n-ar fi decît o idee sterilă.

Așa cum am mai afirmat, Voltaire este sub acest raport solidar cu Pascal cînd acesta în persoana lui Descartes critică deismul și concepția acestuia a „primului impuls". *Din acea clipă*, deiștilor, Dumnezeu *nu le mai este necesar*. Pentru Voltaire, dimpotrivă, prezența lui Dumnezeu este necesară, pentru ca omul, rămînînd cu el în *relații determinate*, să simtă și unele *obligații determinate* față de El și, după cum spune Holbach, *să creadă că pentru a-i fi pe plac ar trebui să-l imite în așa-zisa lui bunătate și ca el, la rîndul lui, să facă bine celorlalte creaturi.*

Teismul voltairian se opune deci interpretării *legii universului* ca veșnicia cauzelor și efectelor, ca pe o lege dată de Dumnezeu, care are un caracter impersonal și este nerațională. Dumnezeu este nu numai un *geometru*, el este în același timp și mecanicul *universului*; un mecanic a cărui individualitate își lasă amprenta în mersul evenimentelor lumii...

Dacă această ființă infinită are rațiune, cum s-ar putea să nu aibă și niște scopuri proprii; și dacă le are, cum ar putea să nu posede o voință proprie... Sîntem, spune Spinoza, niște modele ale acelei existențe absolute, necesare și infinite. Îi răspund lui Spinoza: și noi avem propriile noastre țeluri, și existența infinită și absolută nu poate fi lipsită de ele. Deci această existență are voință, scop și o putere a sa — va spune Voltaire în *Dicționarul filozofic.*

---

[6] Holbach, *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*, București, Edit. științifică, 1957, p. 472—473.

Încă în *Elementele filozofiei lui Newton*, concepţia despre Dumnezeu va fi opusă concepţiei necesităţii oarbe. Nu universul, care este condus de legile imuabile date „o dată pentru totdeauna" de Dumnezeu, ci Dumnezeu care stăpîneşte universul prin legile create de el, un Dumnezeu liber, suveran în faţa legilor sale. Înseamnă oare aceasta că Dumnezeu poate să schimbe legile alcătuite de el şi că este în stare prin propria-i voinţă, să schimbe mersul stelelor şi să dea un alt curs evenimentelor?

Această chestiune, fiind o problemă care-l frămînta pe Voltaire, va fi pusă cu toată acuitatea tocmai în poemul privitor la Lisabona.

Dumnezeu, acel veşnic artist, avea în mîinile sale în tot cazul numeroase posibilităţi de a îndrepta în altă direcţie soarta nefericitului oraş. *Nu-mi amintiţi* — spune mai departe Voltaire — *inimii mele revoltate de legile imuabile ale necesităţii. Dumnezeu ţine în mîinile sale lanţul cauzelor, dar nu este de loc legat de acesta.*

Aşa cum s-a mai afirmat, voinţa liberă a lui Dumnezeu a fost întotdeauna, chiar în primele opere care ridicau probleme teologice, o largă temă de declamaţie a lui Voltaire. Dar în acelaşi timp, în aceleaşi texte, în care răzbat aceste declamaţii, personalitatea lui Dumnezeu pare că se difuzează în mecanismul veşnic. Iar atunci cînd în *Elementele sale* Voltaire înregistrează ideea intimă a lui Newton transmisă lui de Clark, *că Dumnezeul atoatefăcător şi atotvăzător, face şi vede tot din toate punctele spaţiului, care în acest sens poate fi considerat ca o proprietate senzorială a sa, cînd acel Dumnezeu apare* — după părerea lui Newton — în lumea *lucrurilor create şi este prezent în orice loc şi timp*, ca o *fiinţă vie, conştientă şi omnipotentă, că într-un spaţiu de necuprins recunoaşte, vede şi înţelege tot în mod pătrunzător şi perfect* — Voltaire observă că el însuşi se află în apropierea acestei concepţii care ne împinge — aşa cum afirmă în *Dicţionar* — spre *marginea prăpastiei* monismului spinozian.

Paradoxul acestei situaţii merită cu atît mai mult să fie luat în seamă, deoarece indică şubrezenia apriorică a acestei speculaţii teologico-metafizice a lui Voltaire, bazată pe interpretarea unilaterală şi tendenţioasă în acelaşi timp a lui Newton. Voltaire nu acordă atenţie acelor pasaje din opera lui Newton, care ar putea fi interpretate în spiritul monismului panteist (*Newton considera* — spune Voltaire, de exemplu, în *Elemente* — *că spaţiul şi timpul sînt doi factori a căror existenţă reiese în mod necesar din existenţa lui Dumnezeu : fiinţa de necuprins se află doar în orice loc, aşadar fiecare loc există : fiinţa veşnică durează veşnic şi deci durata veşnică este o realitate*).

El consideră ca un merit a lui Newton faptul că acesta combătînd concepţia plinului cartezian combate şi concepţia unităţii substanţiale a lumii spinoziene, fără a observa cum acel gol cîştigat în polemica cu Descartes se umple cu Dumnezeu (*Newton nu îndrăznea să recunoască faptul că Dumnezeu se află în spaţiu, deoarece nu voia să dea naştere la dispute*, notează undeva pe margine). S-ar putea ca necesitatea precizărilor expuse în acelaşi timp pe diferite planuri polemice să constituie izvorul contradicţiei în metafizica lui Voltaire. S-ar putea, de asemenea, ca în prezentarea relaţiei Dumnezeu-univers, Voltaire să fi avut intenţia „să rezolve" două lucruri deosebite : el consideră, pe de o parte, că această relaţie, ţinînd seama de implicaţiile ei etice, ar trebui să fie

prezentată într-o perspectivă dualistă a lui Dumnezeu, care în deplină libertate creează legile naturii, iar pe de altă parte, cel puțin din necesitatea de a polemiza cu concepția teologică despre „miracole", Voltaire este nevoit să accentueze asupra imuabilității ordinii în natură, îngrădind, în acest fel, „libertatea" lui Dumnezeu. E adevărat că într-un text de mai tîrziu Voltaire va trage concluzii radicale din refutația raționalistă a oricărei posibilități a miracolului. *Miracolul constituie încălcarea legilor matematice, divine, imuabile și veșnice. Legea nu poate fi în același timp imuabilă și încălcată* — textul provine din *Dicționarul filozofic* (din acea operă în care Voltaire atacîndu-l pe Spinoza folosește o argumentare opusă).

O poziție asemănătoare la Voltaire poate fi observată și în primele opere.

Referindu-se la *Elemente*, la polemica dintre Leibniz și Newton, mai precis dintre Leibniz și Clark, care interpreta concepțiile teologice ale lui Newton în spiritul unui dualism ferm și al *libertății de voință* a lui Dumnezeu — , Voltaire aprobîndu-l mai mult pe Clark, nu se angajează totuși într-o polemică directă cu Leibniz, care se opunea tezei lui Clark, în care se afirma că unica rațiune a existenței (lumii) o constituie voința (lui Dumnezeu), afirmînd că Dumnezeu *în toate a făcut tot ceea ce a fost cel mai bun, căci, dacă n-ar fi făcut cel mai bun, n-ar fi avut nici un sens ca s-o facă*, imputînd comentatorului lui Newton că Dumnezeul lui este un *creator capricios*. Autorul *Elementelor* se eschivează de la soluții, lăsînd această problemă pe seama inteligenței cititorului.

S-ar putea presupune, după părerea noastră, că Voltaire procedează astfel, pentru că dorea ca în „adevărurile sale capitale" să cuprindă inspirația ambilor oponenți. Se vorbește, de exemplu, adesea de perioada leibniziană în gîndirea filozofică a lui Voltaire, în opoziție cu antileibnizianismul său manifestat în maliționzitatea cu care tratează pe filozoful Pangloss. În realitate, Voltaire n-a fost niciodată leibnizian sau ceea ce este tot una a fost leibnizian în oarecare măsură totdeauna.

Întotdeauna se întîmplă așa — scria Voltaire în prefața poemului despre Lisabona — *că într-un oarecare sens s-ar putea putea să dezaprobăm o operă, într-altul s-ar putea s-o aprobăm... În propoziția „totul este bun" se întrezărea răsturnarea principiilor care ne erau insuflate. „Dacă totul este bun* — se spunea — , *urmează că nu poate fi adevărat că natura umană este decăzută".*

Dacă ordinea generală impune ca totul să fie așa cum este, natura umană nu a fost deci denaturată, deci nu-i este necesar un mîntuitor. Dacă această lume, așa cum este ea, este cea mai bună din lumile posibile, nu putem spera într-un viitor mai fericit.

Iată în ce sens va fi Voltaire mereu leibnizian! Desigur, va da la o parte monadologia leibniziană, fără ca cel puțin să polemizeze cu aceasta. Este convins că ar fi suficient să-i sintetizeze principiile, pentru ca un om inteligent să le privească ca pe încă un *roman al sufletului.*

Dar în același timp va fi în stare să distingă în speculația leibniziană afirmarea vieții umane în dimensiunile sale pămîntești.

Revenind la Spinoza, Voltaire nu „alunecă numai spre pozițiile ontologice ale filozofului olandez, ci, mai mult decît atît, susține argu-

mentele acestuia. Într-un fragment al *Tratatului metafizic*, scris mai tîrziu decît *Scrisorile filozofice* și ceva mai devreme decît *Elementele filozofiei lui Newton*, Voltaire renunță în mod expres să mai fie solidar cu Clark, comentatorul lui Newton. În capitolul intitulat „Răspuns la aceste obiecții" (în problema existenței lui Dumnezeu) pune în discuție următoarea problemă : *dacă există ființe inteligente, iar materia nu poate să-și atribuie sieși capacitatea de gîndire, atunci existența existînd prin sine, adică Dumnezeu, trebuie să fie o existență inteligentă. Dacă nu ar fi, atunci cauza ar fi mai puțin perfectă ca efectul, ceea ce ar fi absurd. Așadar, existența care a creat totul trebuie să conțină în sine orice perfecțiune, pe care o atribuie acelui pe care îl creează.* Așa susține Clark, așa spune și Locke. Voltaire însă pune întrebarea : *nu s-ar putea renunța la această argumentare afirmînd : ar trebui ca Dumnezeu să poată fi materie, deoarece există ființe materiale; într-adevăr, fără aceasta materia nu poate fi creată de el, căci cum ar fi posibil ca o cauză să producă efectul al cărui principiu nu îl conține.* Voltaire își bate joc de deducțiile lui Clark (și Locke) : consideră ei oare că cu ajutorul unui cuvînt — perfecțiunea — vor evita dificultățile !

Clark spune că Dumnezeu a inclus în materie divizibilitatea și forma, cu toate că personal nu este delimitat ca formă și nici divizibil. Clark dezvoltă în continuare — folosind cuvintele lui Voltaire — *o argumentare solidă și echilibrată*; forma și divizibilitatea sînt trăsături negative și limitative ; deoarece cauza nu poate transmite efectului său perfecțiunea pe care n-o posedă, cu toate acestea efectul poate și trebuie să aibă neapărat imperfecțiunile și limitele pe care cauza nu le posedă. Voltaire nu este de loc convins de argumentarea „solidă și echilibrată" a lui Clark. *Și ce ne-ar spune Clark dacă i-am răspunde că materia nu este cîtuși de puțin o existență negativă, o delimitare, imperfecțiune. Este o existență pozitivă care posedă atributele sale întocmai ca spiritul ; așadar, cum putea Dumnezeu să creeze existența materială fără să fi fost el însuși materie?* Și, trecînd de la forma ușoară a dialogului cu Clark, păstrînd aparențele de neangajare, Voltaire trece la o critică deschisă ; Clark abuzează în mod vizibil de cuvîntul *perfecțiune*, deoarece cine ar îndrăzni să afirme că materia este o imperfecțiune, iar gîndirea perfecțiune? Și, în cele din urmă, ce semnificație are cuvîntul perfecțiune? Este vorba de *perfecțiune raportată la Dumnezeu sau de o perfecțiune față de noi?*

După cum remarcăm din această ultimă observație a lui Voltaire, acesta are în vedere același lucru ca atunci cînd aprobă și introduce în reflecția sa ideea leibniziană *tout est bien.*

Considerarea materiei ca pe o existență negativă este o speculație, o depreciere prin nimic fondată ; avem de-a face cu lumea materială, trăim în această lume, ce sens mai are să ne gîndim la faptul dacă este ea sau nu perfectă? Dar negarea speculației lui Clark infectată de scolastică, conduce gîndirea lui Voltaire către o viziune a lumii în care materia și gîndirea sînt atribute egale ale unei singure substanțe a lui Dumnezeu, care este o „existență inteligentă", dar poate fi în același timp și materială.

Și din nou — ca în cazul discuției dintre Clark și Leibniz — Voltaire face o „eschivă".

Știm — spune el — *că este posibil ca o asemenea concepție să ducă la spinozism. La aceasta aș putea răspunde: n-aș avea ce face; judecățile (deducțiile) mele, dacă sînt bune, nu pot deveni rele prin concluziile care se deduc din acestea.* Apar deci, în opera lui Voltaire — chiar și înainte de criza lisaboniană — două concepții diferite și opuse despre Dumnezeu, concepția unui Dumnezeu *absolut liber și făcător de bine* oamenilor și a unui alt Dumnezeu, care acționează *în cadrul* legilor naturii. Numai în perioada crizei lisaboniene apar în gîndirea filozofică a lui Voltaire contradicția și opoziția celor două concepții. Pînă la această perioadă ele „coexistă" mai mult sau mai puțin.

Lucrurile se petrec astfel, deoarece, în perioada de dinainte de „criză", dilema dacă Dumnezeu este capabil să intervină în soarta omenirii sau este legat de legile indiferente și implacabile ale naturii pentru veșnicie, care mereu îl pasiona pe Voltaire, nu-și trădează încă importanța „extrateologică".

Problema aceasta împinge pe un plan mai îndepărtat convingerea despre acțiunea finalității, mai precis despre bogăția acțiunii finalității, vizibilă în cele mai îndepărtate părți ale lumii.

Acest motiv al „ordinii" lumii devine unul din cele mai importante nuclee ale metafizicii voltairiene tocmai pentru faptul că el creează premise tezei referitoare la universalitatea și imuabilitatea normelor morale fixate de Dumnezeu și săpate în inima fiecărui om, norme analoge cu legile fizice care guvernează natura. Ordinea planificată în univers, pe care Voltaire o descoperă după Newton, constituie o bază a optimismului reformator: deoarece în organizarea universului întîlnim „la tot pasul" ordine și finalitate, nu ne mai este permis să acceptăm dezordinea și nonsensul care domină atît în viața socială în ansamblu, cît și în cea a indivizilor luați în parte. Întocmai ca Newton, care descoperă în legea gravitației o lege fizică de bază, imuabilă, care dovedește organizarea și finalitatea universului, gîndirea sa filozofică, luminată va descoperi acea lege morală prin care poate să transforme haosul și absurdul societății umane într-o organizație rațională a colectivității, într-o *grădină înfloritoare*, cum spune Voltaire în *Tratatul despre toleranță.*

Acesta este spiritul *Elementelor*, al *Scrisorilor filozofice*, al *Tratatului de metafizică*, al *Eseurilor despre om* [7], al *Poemului despre legea naturală* [8]. În toate aceste opere apar diverse dificultăți atunci cînd Voltaire, pornind de la această finalitate a universului „evidentă", neîndoielnică, înțeleaptă, face divagații pe tema existenței concrete a omenirii.

Dar aceste dificultăți sînt depășite „cu succes", deoarece această existență omenească concretă este interpretată prin perspectiva unei lumi privită „din afară", din această infinitate a universului în care pămîntul apare ca „*un mușuroi*", iar omul ca un punct microscopic, Voltaire „duhovnicul", metafizicianul cerînd omului luminat să facă abstracție de propria-i condiție și să pună în locul ei totalitatea *planului divin al universului.* Abia atunci, întocmai ca acei cosmonauți din *Micro-*

[7] Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 211—235.
[8] Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 271—287.

megas, vom fi capabili să descoperim acțiunea mîinii divine în universul în care nu sîntem decît o părticică microscopică, neînsemnată.

Aici se deschide un cîmp larg pentru retorica lui Pangloss și Voltaire — Pangloss nu se zgîrcește să dea cititorului doze apreciabile de *peroraţie* potrivit cărora *este bine atunci cînd este rău.*

Dar regimul teologic de gîndire al lui Pangloss, de autoconvingere cu privire la sensul vieții omenești privită prin perspectiva imensității cosmosului și naturii este fără îndoială impus de Voltaire „duhovnicul" lui Voltaire observatorul. Raționamentele privitoare la nenorocirile oamenilor și la lipsa lor de importanță în cadrul uriaș al bucuriei pe care o dă viața pălesc încetul cu încetul, reducîndu-se mereu în confruntarea cu concretul: mizeria, durerea, nefericirea. Faptul că Voltaire pledează cu mai mult sau mai puțin succes pentru ordinea și finalitatea universului și în același timp pentru bunătatea Ființei Supreme, dar trăiește și se identifică cu obiectul reflecției sale, cu existența concretă a oamenilor asupra cărora planează tot felul de nenorociri constituie lacuna de bază în întreaga operă a scriitorului.

„Iată o ordine limpede și constantă printre animalele de orice speță; există o ordine peste tot. Cînd o piatră se formează în vezica mea, este un mecanism admirabil: sucuri pietroase trec încetul cu încetul în sîngele meu, ele se filtrează în rinichi, trec prin ureter, se depun în vezica mea, se asamblează acolo printr-o excelentă atracție newtoniană; piatra se formează, se mărește; eu sufăr dureri de o mie de ori mai groaznice decît moartea, prin cel mai frumos aranjament din lume; un chirurg, după ce a desăvîrșit arta inventată de Tubalcaïn, vine să-mi împlînte un fier ascuțit și tăios în perineu, apucă piatra mea cu pensetele sale; ea se fărîmă sub eforturile sale printr-un mecanism necesar; și, prin același mecanism, eu rămîn în dureri înspăimîntătoare. *Toate acestea sînt bune*, toate acestea sînt urmarea evidentă a principiilor fizice inalterabile: eu cad de acord asupra acestui lucru, și îl știam întocmai ca dumneavoastră" [9].

Acest text se situează în perspectiva criticii lui Leibniz și Pope, deoarece acest *bine universal pe care-l alcătuiesc piatra, podagra, toate crimele, suferințele, moartea și oprobiul este de o anumită factură.* Nu este vorba numai de critica absurdității expresiei „este bine cînd în realitate este rău", ci și de persiflarea expresiei newtoniene *Coeli enarrant gloriam dei.* Întreaga concepție a organizării perfecte și finalității universale din care derivă analogii și sugestii artificiale legate de posibilitatea raționalizării destinului omenesc, extinzînd această ordine divină asupra societății omenești, toate declarațiile pe tema legității divine împreună cu acea analogie între legea gravitației universale și legea morală, toate acestea apar ca o pledoarie deșartă, deoarece viziunea universului divin, care oferă omului o mulțime de delicatese (viziunea lui „Mondain"), este alungată de viziunea unei lumi dușmănoase omului, care se manifestă față de noi prin piatra la rinichi, cataclismul Lisabonei și printr-o lungă listă de „binefaceri" asemănătoare.

[9] Voltaire, *Dictionnaire philosophique* comprenant les 118 articles, parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les questions sur l'encyclopédie: avec introduction, variantes et notes par Julien Benda; texte établi par Raymond Naves, Paris, 1954, p. 53.

Prințul Rochester, care cufundat în desfătări de dragoste senzorială spunea că dragostea într-o țară păgînă ar impune adorarea divinității, gîndea întocmai ca Voltaire, în sensul sistemului metafizicii voltairiene.

Dar ce valoare pot să aibă asemenea sisteme atunci cînd *natura a infectat trei pătrimi din globul pămîntesc, plăcerile dragostei și izvoarele vieții printr-o boală înspăimîntătoare căreia numai omul îi cade victimă* [10]. În acest fel ne găsim în lumea lui Candide în care „ordinea naturii" se transformă într-o manifestare de dispreț a creatorului față de propria-i operă, în nimicirea propriului său plan, unde zefirul plăcut și ușor anunță furtuna amenințătoare, unde toate mările sînt trădătoare, iar măruntaiele pămîntului aprind pe neașteptate flăcări nimicitoare. În lumea lui Candide, metafizica voltairiană este total compromisă. Nu mai există ordinea universală, în care nebunia microuniversului uman constituie o mică disonanță fără să arunce vreo umbră asupra bunătății creatorului și asupra inteligenței uriașei sale opere. Lumea nebuniei umane, a războaielor și a lipsei de toleranță, a prejudecăților de castă, a atrocităților față de supuși se învîrtește în cercul nebuniei cosmice, care amplifică nefericirea și suferința ei.

Lumea lui Candide este o lume care nu poate aștepta nimic bun de la Dumnezeu, deoarece nu numai că Înălțimea-Sa nu are grijă de șobolanii de pe vas, dar chiar legea naturii se realizează prin distrugerea speciei umane. *Cutremurele de pămînt nu constituie o noutate*, îi spune Pangloss lui Candide, acoperit de dărîmături.

Orașul Lima din America a fost supus anul trecut unui cutremur asemănător. Aceleași cauze, același efect.

În acest fel este compromisă concepția privitoare la cauzele finale. Această denumire a fost dată de Voltaire acelorași cauze, care au aceleași efecte. Scopul — spunea el — poate să rămînă necunoscut, dar faptul că acesta există este sigur și el constituie un element în planul providenței divine. Este adevărat, nu există cauze finale al căror efect ar fi teologia. Ea nu este o parte a planului divin, ci un rezultat al prostiei și al desperării omului. Și dacă astăzi pe continent boala (venerică) este specialitatea noastră, ca și disputele teologice — Dumnezeu împarte cu oamenii lipsa de glorie și lumea este poate creată numai *ca să înnebunim*.

Este oare o contradicție faptul că l-am interpretat pe Candide în „spiritul unei filozofii temperate", care nu „ne privează de speranță"? Este posibil, dar aceasta este o contradicție voltairiană. Ordinea aparentă a construcției dramatice a lui Candide este conferită de geniul naratorului. Dacă procedăm la analiza ei, fără a ne lăsa influențați de geniul acestuia, îndată apar secționări și stratificări. Aparent, nu a fost depășită granița pe care duhovnicul, metafizicianul a lăsat-o pentru reflecția liberă și pentru invențiile catastrofale ale observatorului și în ultimă instanță și Candide este o operă „optimistă". Cu toate acestea, pămîntul nu este numai o arenă a absurdului, ci și un dătător de roade suculente și, în sfîrșit, există și un Eldorado.

[10] Voltaire, *op. cit.*, p. 17 (art. *Amour*).

Dar e suficient să faci o dată cu ochiul pentru a semăna încredere, dacă există într-adevăr berbecii roșii. Și numai pentru a ne delecta cu sufletul împăcat, cu fructele lui Candide, în ultima instanță trebuie să fugim de lume. Dar este oare posibil așa ceva? Cît de necuprins este cîmpul nebuniei lui! De ce oare lumea cauzelor finale ar putea să amintească într-o bună zi lucrătorilor din grădina raiului lui Candide erupția vulcanului, cutremurul de pămînt și în aceasta n-ar fi *nimic extraordinar*. Ne aflăm deci în același cerc „al ponderei", care nu îngăduie autorului poemului despre Lisabona să-l blesteme și să-l vorbească de rău pe Dumnezeu, dar în același timp ne aflăm cu un pas mai departe în descrierea destinului uman, căruia, în lupta sa de a da un sens vieții, nu-i folosesc la nimic meditațiile lui Voltaire cu privire la minunea creației divine. Cînd dialogul liber începe să ia proporții, cînd „figurinele" încep să gîndească, cînd Voltaire naratorul se lasă dus de curentul paradoxal al propriei narațiuni, Voltaire duhovnicul simte că-i fuge pămîntul de sub picioare. Atunci, toate componentele dialogului se contrazic și, exprimînd păreri opuse, aduc argumente ale aceluiași Voltaire. Dar Voltaire își permite să glumească numai în dialog și niciodată în monologul filozofic, în raționamentul filozofic. Poemul despre Lisabona este, cu toată temperatura sa ridicată, cu întrebările directe, cu unele reproșuri la adresa Ființei Supreme, încă o operă care ține să ne convingă de bunătatea și noblețea Ființei Supreme. Dar, cu *toate acestea, nu putem să înțelegem* perfecțiunea divină a lumii. Tocmai de aceea *Candide*, și nu *Homeliile* voltairiene, se remarcă prin reflecții mai adînci, ce constituie cea mai înaltă expresie de gîndire filozofică a acestui scriitor. Apoi apar din nou — *usque ad mortem* — încercări de cîrpire a argumentației teleologice cu banalități teologice. În schimb, în Candide, conștiința singurătății omului, concepută nu în mod „existențialist", ca la Pascal, ca singurătate a individului, ci ca singurătate a speciei umane, constituie punctul de plecare care inspiră activizarea și umanizarea. Ideea despre om, ca vierme al pămîntului, întîlnită deseori în formulările lui Voltaire, uneori expusă cu cuvintele lui Pascal, arată tocmai în *Candide* diversitatea intențiilor lui Voltaire. Omul este *un vierme*, iar afirmația teologilor că lumea este creată pentru om este absurdă. În acest sens, în *Micromegas* întîlnim o serie de ironii caustice. Omul trăiește *ca un vierme pe o bucățică de noroi* ce reprezintă un punct neînsemnat în imensitatea universului. În același timp, speculația teleologică a lui Voltaire încearcă să stabilească și o altă legătură între acea parte și întreg, legătură supusă legilor fizice și biologice. Niciodată nu va fi lămurită îndeajuns pînă la capăt încercarea metafizică contradictorie de a constitui o unitate a *scopului și a sensului* pe care Existența Supremă a destinat-o acestei unități, cît și *scopului și sensului* vieții și activității omului.

Totodată, din gîndirea lui Voltaire se degajă o neliniște, ba chiar, mai mult decît atît, o „presimțire rea" că această unitate este lipsită atît de scop, cît și de sens, că scopul și sensul sînt categorii exclusive ale societății umane, că numai omul poate să dea un scop și un sens activității sale în lupta cu „absurdul" din natură și cu „nebunia" semenilor săi.

PERSPECTIVELE LOGICII ÎN ROMÂNIA

DE

VIRGIL STANCOVICI

La fel cu arta, cu literatura, cu știința, cu economia și cu întreaga viață socială, filozofia românească după 23 August a primit influența proaspătă a concepției marxiste. Deși marxismul pătrunsese încă cu mult înainte în gîndirea românească, aprofundarea și integrarea acestei concepții în spiritul poporului român s-au petrecut într-un interval istoric relativ scurt, dar foarte fructuos, devenind dominant, interval în care producția autentică de idei filozofice a fost, cum era și firesc, mai redusă. După perioada de fecundare și gestație, au apărut însă opere de mare valoare științifică, care au răspîndit prestigiul științei românești departe, peste hotare.

Mișcarea filozofică românească beneficiază astăzi de două reviste scrise în limbi străine, și anume „Acta logica" și „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Logique et Philosophie", și de o revistă în limba română, „Revista de filozofie". Revistele de logică, „Acta logica" și „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Logique", au un conținut științific ridicat prin valoarea materialelor publicate și prin soluțiile diverselor probleme de știință. Din păcate, trebuie să remarcăm faptul că nu avem astăzi o revistă de logică în limba română așa cum există o revistă de filozofie, deși stăruie convingerea că o asemenea revistă ar juca un rol important în ridicarea nivelului științific general al gîndirii filozofice din țara noastră, stimulînd filozofia să se situeze pe poziții mai înalte de creație și gîndire, oferind soluții, clarificînd procese, întreprinzînd analize și efectuînd sinteze generale la nivelul cugetării contemporane.

Din activitatea filozofică românească contemporană se desprinde cu claritate, ca meritorie și valoroasă, activitatea Școlii de logică de la București, în frunte cu creatorul și conducătorul ei academicianul Ath. Joja.

Numeroase studii și cercetări ale academicianului Ath. Joja, printre care citām : *Studii de logică*, *Logos și ethos*, *Posibilitatea și valoarea*

Rev. filoz., 16, 4, p. 477–478, București, 1969

cunoașterii științifice, Problema adevărului, Structuri ontice și structuri noetice, Epistemologie și ontologie, Senzație și intelect, Matematica și științele sociale, Propozițiile de futuris contingentibus, Teoria universaluluí la Platon, Teoria universalului la Aristotel, Studii de materialism istoric, Analiza și sinteza în dialectica materialistă, Originile logicii aristotelice, Caracterul istoric al logicii formale etc., cu inedite deschideri filozofice, cu importante contribuții personale, cu un fin simț analitic și cu o autentică putere de sinteză filozofică, au situat Școala de logică de la București în fruntea mișcării filozofice românești și au ridicat prestigiul internațional al gîndirii filozofice naționale la nivelul pe care îl avusese înainte prin reprezentanți de seamă ca T. Maiorescu, V. Conta, M. Eminescu, P. P. Negulescu, A. D. Xenopol, N. Iorga, I. Petrovici, C. Rădulescu-Motru, D. Gusti, Lucian Blaga ș. a.

Gînditorii străini au primit cu un viu interes contribuția filozofică românească, iar instituții de prestigiu științific, ca l'Institut de France de la Paris, recunoscînd meritele științifice ale șefului Școlii de logică de la București, l-au ales membru corespondent. Firește că asemenea distincție științifică nu încununează numai valoarea unei gîndiri personale, ci se răsfrînge și asupra țării căreia îi aparține gînditorul Ath. Joja.

Această ocazie ne prilejuiește o succintă trecere în revistă a activității Școlii de logică de la București, creată și condusă de academicianul Ath. Joja.

Contribuția acad. Ath. Joja la cultura românească nu s-a limitat numai la elaborarea unor lucrări de necontestată valoare științifică, ci ca profesor, ca academician, ca director al Centrului de logică al Academiei Republicii Socialiste România, ca vicepreședinte al Academiei Republicii Socialiste România a desfășurat o rodnică și bogată activitate de orientare științifică, a mobilizat pe frontul creației științifice gînditori de prestigiu ca Dan Bădărău, Anton Dumitriu, Eugen Mihăilescu, Florea Tuțugan, Aram Frenkian și alții, a îndrumat cercetările tinerilor cercetători grupați în jurul său; a stimulat gîndirea originală, a încurajat inițiativele creatoare, a creat un spirit viu de cercetare și de interes pentru problemele spinoase ale științei, de curiozitate și de stăruință pentru dezlegarea grelelor probleme de logică, i-a îndemnat pe toți să creeze, să propună, să elaboreze soluții noi problemelor actuale ale științei și logicii. În această privință, trebuie subliniată însușirea acad. Ath. Joja, atît de rar întîlnită, de a fi un adevărat șef de echipă, un adevărat conducător științific, răspunzînd celor mai exigente condiții, știind nu numai să alcătuiască echipa de cercetări, ci să o și îndrumeze și să-i creeze, condițiile optime de lucru, emulația și stimulul, să-i dezvolte ambiția și perseverența și, mai presus de toate, să-i creeze, ceea ce ni se pare esențial și caracteristic, *unitatea de gîndire* în diversitatea de teme de cercetare, adică să-i indice *metoda de cercetare*. Unitatea de gîndire sau unitatea de metodă a unei echipe de cercetare, cînd se aplică unor obiective majore de căutare, transformă echipa în școală. Aceasta este marea realizare a acad. Ath. Joja: a izbutit dintr-o echipă mică de oameni să creeze o școală de logică de prestigiu. În această ordine de idei, se pot exemplifica preocupări diverse de cercetări tematice, dar rezolvate în același spirit științific caracteristic Școlii de logică de la București. Astfel Dan Bădărău (†) a semnat,

printre altele, lucrările : *L'Individuel chez Aristote*, *G. W. Leibniz — Viața și personalitatea filozofică*, *Amprente pascaliene în filozofia existenței*, *Adevăr și modalitate în logica aristotelică*, *Quid sit logica* etc.; Anton Dumitriu a publicat de curînd *Soluția paradoxelor logico-matematice*, lucrare premiată de Academia Republicii Socialiste România în anul 1967, *Istoria logicii*, *Mecanismul logic al matematicilor*, *Logique formelle et logique formalisée*, *Teoria scolastică a consecințelor ca origine a calculului propozițional bivalent*, *Définition et existence* etc.; Eugen Mihăilescu a scris : *Introducere în logica matematică*, *Sisteme logice și forme normale în calculul propozițional bivalent*, lucrare premiată de Academia Republicii Socialiste România în anul 1967, *Ordin de necompletitudine pentru sistemul de echivalență, disjuncție și negație* etc. C. Noica a scris : *La version moderne de l'Un et du multiple*, *Comentarii eline la tratatul „Analitica Priora"* (Alexandru din Afrodisia), a tradus *Isagoga lui Porfir* (apărut în „Rev. de filozofie", 1966, nr. 5), *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, *Comentarii la Despre Interpretare de Aristotel* etc. Printre tinerii gînditori s-au remarcat, în special, Radu Stoichiță, căruia i se datorează, printre altele, lucrările : *Valoarea logică a conceptului de categorie în „Capitalul" lui K. Marx*, *Considerații despre limbajul formalizat*, *Continuitate și discontinuitate în aporiile lui Zenon*, *Cu prilejul apariției logicii lui Hegel* etc. Crizantema Joja, care a elaborat lucrările : *Gîndirea logică și abstracțiile științifice în teoria aristotelică a științei*, *Sensul și limitele logicismului*, *Problema realității în metafizica secolului XX*, *Cunoașterea științifică și problema realității*, *Știința și istoria filozofiei la Hegel*, *Antropologia filozofică în epoca luminilor*, *Natura și obiectivele filozofiei științei*, *Sensul raționalist al dezvoltării filozofiei științei*, *Conceptul de natură în filozofia științei contemporane*, *Abstracțiile științifice și problema ființei*, *Studii de filozofia științei* etc. *G.N. Öffenberger*, care a scris : *Logică și filozofie*, *Reducerea la imposibil în silogistica lui Aristotel*. În colaborare cu Alex. Surdu : *Bemerkungen zur Frage der Wahrheit in den ersten Analytiken* („Acta logica", 1964—1965, nr. 7—8), *Zur Wahrheit- und Richtigkeitsfrage in der aristotelischer Syllogistik* („Rev. Roum. des Sciences Sociales" etc.); E. Ancuța, care a semnat lucrările : *Logica formală și metodologia științei*, *Logica și științele naturii*, *Definiția filozofiei și exigențele logicii*, *Logica și matematica*, *Asupra raportului dintre logică și celelalte științe* etc.; M. Tîrnoveanu, care a publicat : *Elementele de logică matematică*, *Proprietățile categoriale ale sistemelor logistice semiconstructive*, *Proprietățile algebrice ale sistemelor logistice semiconstructive și neconstructive* etc.; V. Streinu, care a elaborat : *Sur quelques manuscrits grecs corydaléen*, *Elemente aristotelice și neoaristotelice în lucrările de logică din sec. XVIII din România* (*Logica lui S.M. Klein*), *Umanism și filozofie în Țara Românească în sec. XVII și XVIII*, *Logica în perspectiva contemporană, un novum organum al criticii* (*filozofice*) etc.; Sorin Vieru, căruia i se datorează lucrările : *Concepția lui Boole despre formă și interpretare*, *Însemnări despre ontologia lui Frege*, *Operații și funcții de adevăr la Wittgenstein* etc.; Alex. Surdu, care este autorul lucrărilor : *Trei sensuri ale formei logice*, *„Noțiune" în interpretarea logicii clasice*, *Considérations sur le problème d'une „Logique intégrale"*, *Asupra*

conceptului de logică integrală, *Logica integrală și paradoxele logice*; în colaborare cu G.N. Öffenberger: *Bemerkungen zur Frage der Wahrheit in den esten Analytiken*, *Zur Wahrheits-und Richtigkeitsfrage in der aristotelischen Syllogistik* etc.; T. Ristea, care a scris: *Sisteme formale* (A. Tarski), *Introducere în logica matematică* (împreună cu E. Mihăilescu) etc.; E Seiler, care semnează lucrarea *Raportul dintre structura topologică, algebrică și logica matematică* etc.

Dar opera acad. Ath. Joja mai are și o altă semnificație, nu mai puțin importantă pentru cultura și gîndirea filozofică românească. Meritul, recunoscut de altfel și de străinătate, este că a izbutit să ofere, prin studiile și cercetările sale, un Aristotel — autor al celui mai celebru efort intelectual al umanității — autentic, așa cum rezultă din lucrările lui, și nu așa cum a fost interpretat de nenumărații lui exegeți. Desigur, acad. Ath. Joja apreciază opera logică a evului mediu, care, uneori, l-a adîncit și l-a completat pe Aristotel, dar care nu de puține ori l-a și denaturat, cel puțin în intenții. Așa se face că mulți gînditori vorbesc de logica lui Aristotel, dar prin filtrul diverselor școli care l-au adoptat și comentat. Restituirea unui Aristotel autentic este, fără îndoială, un merit științific valabil pretutindeni și apreciat ca atare. Dar ceea ce are o excepțional de mare importanță pentru cultura și filozofia noastră este faptul că acest autentic Aristotel a fost redat integral acestei culturi după o întrerupere îndelungată. „Unul din meritele cele mari ale lui Ath. Joja este introducerea lui Aristotel în filozofia românească... Trebuie să remarcăm că, prin această activitate, care leagă filozofia din țara noastră de întreaga filozofie grecească, Ath. Joja a legat filozofia și în special logica de întreaga tradiție filozofică europeană, care începe de la greci și în particular de la marele Stagirit, trece prin tot evul mediu, al cărui patron filozofic era Aristotel; i s-a dat astfel filozofiei românești, dintr-o dată, un capital extraordinar, strîns cu grijă de cei mai mari gînditori, de-a lungul a mai mult de două milenii" (Dumitriu Anton Recenzia, la Logos și ethos de A. Joja, în revista „Prog. Științei", 1968, nr. 5, p. 216—217). Iar despre contactele gîndirii românești cu Aristotel, Anton Dumitriu fixează trei „momente Aristotel" în cultura filozofică din țările române: 1. Momentul transilvănean, reprezentat prin tratatele de logică și filozofia aristotelică în limba latină, apărute în diversele tipografii din Transilvania (Blaj, Sibiu, Brașov) în sec. XVI—XVII, 2. Momentul Corydaleu, reprezentat prin lucrările acestui mare gînditor grec care au fost predate în Academiile Domnești de la Iași și București de discipolii săi în secolele XVII și XVIII. 3. Momentul Joja, de care beneficiază în prezent cultura românească, așa cum a beneficiat și în trecut în momentele ei de mare prosperitate și elevație. Într-adevăr, acad. Ath. Joja, perfect cunoscător al limbilor greacă și latină, a gîndit filozofia și logica aristotelică în limba română nu ca traducător, ci ca filozof, ca logician, aducîndu-și aportul personal la marea știință a logicii, familiarizînd cititorul și, mai ales, cercetătorul cu expresiile marelui Stagirit, cu nuanțele, cu deosebirile, cu diversele interpretări, cu adaosurile survenite între timp, făcînd o operă de informare de mare amploare și cu profund discernămînt critic și științific. Faptul de loc neglijabil i-a permis gînditorului român să restabilească pentru logica aristotelică sensurile ei noetice și ontologice originare, așa cum le-a conceput marele filozof grec. Neputința cronică a formulării unei definiții satis-

făcătoare pentru logică — știința prin excelență a definițiilor corecte — se pare că își are sorgintea mai degrabă în relațiile ei cu știința — al cărui instrument este — decît în faptul de a nu-și putea descrie și exprima propriul său obiect. Abordînd frontal problema de bază a logicii — ce este această știință? —, acad. Ath. Joja constată că, în decursul îndelungatei și zbuciumatei sale istorii, logica a fost văduvită de sensul ei obiectiv fie prin tendințe psihologizante, care, analizînd faptul cugetării, îl considerau ca izvor unic al cunoașterii, fie de tendințe logistice, care par „a uita rolul gîndirii, operațiile și legile ei, activitatea ei specifică în constituirea științifică a formelor și categoriilor realului". „Concepută unilateral, logica sfarmă legăturile ei organice fie cu realul, fie cu gîndirea" (*Studii de logică*, vol. II, p. 14). Pentru a-i restabili poziția obiectivă și reală, logicianul român întreprinde și izbutește o foarte fină analiză a legității cugetării după celebrul fragment al lui Heraclit privitor la relația directă dintre cunoaștere și universalitatea logicii (cunoașterea izvorăște din universalitatea logicii). Identitatea dintre *ratio essendi* și *ratio cognoscendi*, dintre a fi și a ști, susținută pe rînd pe Parmenide, Platon și apoi de Aristotel, circumscrie pentru logică un domeniu propriu, acela al conținuturilor logice, făcînd din logică o știință în care ontologicul și gnoseologicul sînt intim uniți. Pentru filozoful român, despărțirea lor în cadrul logicii a fost opera artificială a logicii matematice contemporane, care, în excesul ei de formalizare, pornit, poate, din teama de metafizică, a pierdut sensul ontologic și gnoseologic al logicii, păstrîndu-i doar unul formal, dar nelegitim.

O altă idee a acad. Ath. Joja interesantă și fecundă pentru praxisul social contemporan național este istoricitatea logicii. Firește, această istoricitate trebuie înțeleasă dialectic în concordanță cu ideea unei logici perennis. Există o logică permanentă, mai bine zis o logică pură, imuabilă, care este în bună măsură logica principiilor pure, stabilită de Aristotel. Dar aceste principii, deși neschimbătoare, au totuși o infinită gamă de posibilități de aplicare, dezvoltînd o istorie veșnic vie și veșnic actuală. „Pricina aici este că logica se construiește *progresiv*, în acord cu evoluția științei, al cărui instrument este. Într-adevăr, logica nu evoluează într-un mediu abstract, *in vitro*, ci într-unul concret, într-un mediu de praxis socială și de știință. Gîndirea umană e obligată să se înmlădieze și să se dezvolte în acord cu evoluția practicii sociale și a științei. Ca urmare, știința logicii evoluează și ea pentru a se menține ca instrument al științei. Și, de vreme ce practica socială evoluează conform unei înlănțuiri necesare, știința și instrumentul ei, logica, evoluează și ele conform unei înlănțuiri necesare. Urmează de aici că societatea și știința determină istoria și logica. Istoria logicii are deci două surse : a) sursa socială ; b) surse științifice și gnoseologice în genere" (*Studii de logică*, vol. II, p. 123).

Raționamentul dens și clar stabilește o distincție netă între sursele științifice și cele sociale, care determină mereu readaptarea organonului permanent al științei la condițiile concrete istorice ale științei și societății. Sursele științifice au determinat ca, la nivelul unei științe speculative, cum era știința în vremea lui Aristotel, ordinea obiectivă să fie instaurată printr-un organon care stabilește regulile de sens și semnificații necesare pentru a transforma cuvîntul în noțiune, propoziția în judecată, stilul în raționament, instrumentul de comunicare și informație în instrument de transfer al ideilor și al adevărului, adică limbajul în logică. Cînd știința

a devenit empirică şi experimentală, organonul a fost revizuit şi readaptat noilor condiţii cărora trebuia să le corespundă *Novum organum* al lui Bacon, iar cînd ştiinţa a evoluat şi a devenit teoretică, organonul a evoluat, transformîndu-se într-un sistem formal axiomatic de logică matematică. Această veşnică întinerire a organonului nu înseamnă de loc schimbarea principiilor fundamentale care rămîn mereut ezaurul logicii perennis. Eterna şi fundamentala logică nu se schimbă; se schimbă numai modul în care serveşte ea nevoile concrete şi imediate ale ştiinţei în cadrul diverselor epoci. Dar acest mod mai are o sursă a istoricităţii lui — sursa socială. Definirea explicită a acestei noi surse a istoricităţii logicii este de o deosebită importanţă ştiinţifică, pe care aproape nu avem posibilitatea s-o subliniem îndeajuns. Valoarea ei de anticipare ştiinţifică, de prevenire şi prevedere a unor fenomene complexe, sociale şi ştiinţifice, născute din noile relaţii existente actualmente între ştiinţă şi societate, face din ea cea mai importantă categorie contemporană, legată de rolul logicii de a raţionaliza *acţiunile umane* în scopul obţinerii unui randament maxim cu un minim de efort. Din relaţia reciprocă a ştiinţei cu societatea şi a societăţii cu ştiinţa ia naştere necesitatea unei optimizări continue a productivităţii efortului creator uman, indiferent dacă se desfăşoară în cercetarea ştiinţifică (în zona cunoaşterii), în economie (în zona producţiei) sau în administraţie (în zona repartiţiei şi a consumului). Optimizarea productivităţii efortului creator nu se poate obţine decît prin raţionalizarea deplină a acţiunilor umane dirijate spre creaţie. Obiectul acestei raţionalizări delimitează sfera de desfăşurare a unor foarte recente discipline : ştiinţele conducerii, organizării, deciziei, controlului, informatica, scientica, cibernetica.

Concepţia istoricităţii logicii şi, mai ales, tocmai concepţia că această istoricitate îşi găseşte explicarea în praxisul social deschid posibilitatea logicii să se menţină în actualitate, elaborînd metodologia corespunzătoare acestor noi discipline ştiinţifice din zona acţiunilor umane, spre care se vede obligată să se concentreze datorită noilor relaţii ale ştiinţei cu societatea.

Progresul social şi economic nu mai sînt astăzi posibile fără sprijinul masiv al calculatoarelor electronice. Automatizarea şi cibernetizarea proceselor de producţie deschid perspective aproape nelimitate economiei naţionale. Dar folosirea unui asemenea aparataj tehnic nu se poate face fără cunoaşterea operaţiilor logice şi matematice. Folosirea crescîndă a aparatelor de înaltă tehnicitate creează nevoia paralelă a cadrelor de înaltă specializare, iar în cadrul acestei specializări un capitol important îl deţin, obligatoriu, problemele de logică şi logică matematică.

O altă contribuţie a acad. Ath. Joja reprezentînd modalitatea filozofică a gîndirii sale este cea privitoare la adevăr şi lege logică.

Plecînd de la analiza poziţiei aristotelice, acad. Joja constată că „noetica aristotelică pune de asemenea la adăpost adecvarea la obiectivitate şi activitatea specifică a raţiunii. De aici, observă gînditorul român, rezultă două elemente — *obiectivitatea cunoaşterii şi caracterul său procesual.* Conţinutul cunoaşterii este obiectiv, deoarece cunoaşterea se mulează pe obiect, însă, cu excepţia principiilor sesizate intuitiv de noi, gîndirea este *mediaţie*, iar cunoaşterea se obţine prin *logos*, care progresează prin mediaţie... Constituirea adevărului este esenţialmente proces, dezvoltare,

traiect de la un adevăr incomplet către un adevăr mai complet şi, în sfîrşit, la un adevăr complet, dovedind în mod adecvat esenţa lucrurilor. Adevărul se constituie cu timpul, deoarece esse se revelează treptat subiectului cunoscător. Dar, odată constituit, adevărul scapă influenţei timpului, ba chiar, fiecare fragment de adevăr, fiecare adevăr particular are un statut de intemporalitate faţă de aspectul limitat, pe care-l relevează... Adevărul este integral întrucît este valabil pentru toţi şi pretutindeni. Întrucît dezvăluie o situaţie în(ăuntrul) fenomenelor, el se situează deasupra fenomenelor particulare, le domină şi exprimă esenţa lor stabilă şi netemporală".

Acad. Ath. Joja, gîndind dialectic, face din adevărul obiectiv un adevăr ideal, iar temporalitatea şi intemporalitatea adevărului le uneşte în acelaşi proces metodologic.

„Adevărul este ideal, dar această idealitate este expresia obiectivităţii. De asemenea, adevărul este netemporal, dar această netemporalitate rezultă din temporalitatea procesului de cunoaştere.

Idealitatea, obiectivitatea, intemporalitatea, temporalitatea — iată împătrita dialectică a legii logice".

Dar această dialectică îl îndreptăţeşte pe gînditorul român să afirme că legea logică este în esenţă o lege a existenţei pentru două argumente: pe de o parte, pentru că spiritul este el însuşi o formă a lui esse, iar pe de alta pentru că spiritul reproduce trăsături de extremă generalitate a lui esse.

„Legea lui *esse* — spune acad. Joja —, derivată din obiectivitate, ea este totuşi *ideală*, deoarece în spirit se manifestă ea cu cea mai mare siguranţă şi cu cea mai mare claritate. Legea logică reglează gîndirea tocmai pentru că e lege a lui esse ca esse, pentru că ţîşneşte din străfundurile fiinţei, pentru că este lege a fiinţei şi se impune fiinţei însăşi, pentru că fiinţa însăşi n-ar putea continua de a fi decît conformîndu-se şi supunîndu-se acestei legi" (*Studii de logică*, vol. II, p. 171—172).

Şi, după ce fundamentează legea logică nu ca pe o „simplă constrîngere psihologică", ci ca o relaţie care „leagă" într-un mod propriu şi eminent nişte fiinţe care judecă, filozoful român constată că „judecata este un act propriu omului, dar pentru aceasta nu este pur ideală, în sensul unei separaţii absolute de real. Ba, dimpotrivă, este ideală, pentru că se petrece în gîndire, a cărei activitate specifică o constituie; este însă aşa, este judecată, *apophantikos logos*, tocmai fiindcă se referă la *real*; ea nu se referă la concepte pure, rupte de orice legătură cu realul, considerate numai în ele înseşi, ci la concepte privite din punctul de vedere al legăturilor cu existenţa reală... Prin urmare, judecata este solid ancorată în esse... Nimic nu există în afară de esse, dar esse el însuşi nu este anarhic; el este supus unor legi care-i sînt imanente şi care îl transcendă într-un anumit fel, deoarece ele i se impun. Esse nu poate să se sustragă acestor legi care îl definesc. Esse este supus legilor logice *fundamentale* şi, mai ales, legii identităţii concrete şi abstracte. Identitatea (atît cea abstractă, cît şi cea concretă) este o lege a lui *ens in quantum ens*... Într-adevăr, legile logice sînt transcripţia eidetică a legilor cele mai generale ale lui *ens in quantum ens*, a fiinţei considerată în afară de orice specificaţii (mecanică, fizică, chimică, biologică, istorică)" (*ibidem*, p. 172—173).

Fragmentul de gîndire înfăţişat este caracteristic operei filozofice a academicianului Athanase Joja, care, mai întîi, trecînd de la izvoarele

autentice ale gîndirii aristotelice şi ale dialecticii marxiste, stabileşte nişte puncte cardinale între care îşi desfăşoară raţionamentul demonstrativ. Primul punct este că adevărul cunoaşterii este o construcţie umană în timp, adevărul nu se capătă dintr-o dată, ci prin efort şi din aproape în aproape. Acesta este caracterul dialectic şi empiric al adevărului. Dar, odată obţinut, adevărul se desprinde de timp şi devine atemporal, obiectiv. Obiectivitatea adevărului înseamnă, de fapt, idealitatea lui, fiindcă el devine uman. Acesta este cel de-al doilea punct cardinal. Devenind uman, adevărul nu rămîne haotic la acest nivel, ci, fundamentîndu-se nu în gîndire, ci în judecată, ca un fel de reflectare a realităţii în conştiinţa judicativă a omului, el îmbracă forma unei legi logice cu caracter absolut, care pe plan ontologic corespunde lui *ens in quantum ens*, iar pe plan logic principiilor fundamentale ale logicii : identitatea, contradicţia, terţul exclus. Acesta este al treilea punct cardinal. Cu acest instrument de cunoaştere, omul leagă fiinţele de fiinţe în judecăţi, dar, întrucît acest instrument este format din legi ontice de extremă generalitate şi de frecvenţă maximă, ele leagă şi restul fenomenelor şi obiectelor naturii. Acesta este cel de-al patrulea punct cardinal al concepţiei filozofice a acad. Athanase Joja, care închide rotund gîndirea într-o explicaţie suficientă raţională şi care are interesantul merit că uneşte concepţia aristotelică despre cunoaştere logică şi adevăr cu cea marxistă despre obiectivele epistemologice ale metalogicii dialectice, permiţînd în acelaşi timp profesorului român să-şi desfăşoare raţionamentul său stringent şi inedit.

Filozofia românească se vede, prin concepţia filozofică a acad. Ath. Joja, în posesiunea unui tezaur de gîndire, de meditaţie şi de experienţă din care nu lipsesc nici fundamentalul Aristotel, nici profundul Marx, nici referinţele la nenumăraţii gînditori pe care i-a cunoscut istoria logicii sau istoria filozofiei.

Dar meritul cel mai mare al filozofului român este, după părerea noastră, că a sensibilizat gîndirea românească şi a îndemnat-o să mediteze la relaţia fundamentală a oricărei mişcări filozofice dintre *logos* şi *ethos*. Firește, contribuţia în logică a acad. Ath. Joja este remarcabilă prin originalitate, prin interpretări, prin bogata sa informare, prin ancorarea în cele mai autentice valori de cultură filozofică pe care le transformă în valori curente gîndirii româneşti, toate acestea sînt merite pe care orice om, orice filozof şi orice român trebuie să i le recunoască cinstit, dar considerăm că elaborarea problemelor de etică corespunde nu numai unei nevoi intelectuale a poporului român, ci mai ales unei adevărate sete de autentice principii morale. Omul, viaţa, societatea, poporul nu sînt posibile nici pe trepte rudimentare nici pe trepte de înaltă civilizaţie fără reglementări principiale de morală. Între moralul omului şi viaţa lui — cu toate realizările, succesele sau insuccesele ei — se stabileşte o relaţie directă şi imediată, de care psihologii, sociologii, filozofii s-au preocupat îndelung. Nu este locul să insistăm mai mult asupra acestei idei, dar ceea ce vrem să remarcăm este faptul că acad. Ath. Joja, sesizînd nevoile spirituale ale contemporaneităţii, a deschis o fereastră spre realităţile adînci ale moralului uman. Omul nu rezistă războaielor, cataclismelor, schimbărilor, morţii fără un suport moral solid. El nu poate citi în gazete numai despre bombardamente şi asasinate. Din cînd în cînd, cel puţin, mai are nevoie şi de reflecţii şi meditaţii morale. Acestei nevoi îi răspunde lucrarea amintită a acad. Athanase Joja. Aşa cum s-a arătat, „d-sa reuşeşte să creeze în lucrarea

sa *Logos și ethos* o adevărată atmosferă filozofică de încredere nezdruncinată în Rațiune — în Logos, rațiunea universală — și astfel de seninătate intelectuală" (Anton Dimitriu, Recenzie la Logos și ethos, în revista „Prog. științei", 1968, nr. 5). Lucrarea de care este vorba pune în evidență cu toată claritatea posibilă ideea, prea adesea și prea de mult uitată, că filozofia nu este o meserie, nici chiar o profesiune, ea este o vocație. Dacă ai această vocație, ai ce căuta în filozofie ; dacă n-o ai, n-ai ce căuta. Filozofia ca meserie sau ca profesiune este pură speculație intelectuală, vorbe fără conținut, *flatus vocis*, profesarea verbală a unor idei fără legătură cu realitatea, o adevărată metafizică inversă, o demagogie morală. Cine nu face din filozofie o vocație, adică cine nu crede în ideile sale, nu le practică în ordinea reală și nu-și transformă ideile în atitudine sau acțiune, așa cum o cereau clasicii marxismului, acela este un meseriaș, un profesionist, un fals filozof. Din păcate, gîndirea speculativă alunecă deseori spre asemenea poziții. Autorul lui *Logos și ethos* atrage atenția prin conținutul lucrării sale că filozoful nu este numai un gînditor care se miră, pune întrebări și oferă soluții abstracte, ci este un om care folosește calea gîndirii abstracte, a logicii și a meditației filozofice, pentru a ajunge, pînă în sfîrșit, la o atitudine de înțelepciune, de înțelegere, de răbdare față de lume și viață. Forța morală care îl face să fie înțelept se sprijină, pe de o parte, pe cunoașterea logică și pe înțelegerea exactă a adevărului, iar pe de alta pe virtutea de a trăi conform înțelegerii și cunoașterii adevărului. Relația dintre *logos* și *ethos* este analizată de acad. Ath. Joja în complexul ei cauzal. Societatea grecească oferea cetățeanului — *in polis* — o oarecare siguranță ceea ce îi permitea să se preocupe și să se gîndească la marile probleme cosmologice ale universului. Dar, o dată cu schimbările istorice intervenite în viața cetăților-state grecești, orizontul meditativ se concentrează asupra problemelor morale. Moartea devine o problemă filozofică și, prin consecință, viața. Modul de a trăi, fericirea, mulțumirea, suferința, nedreptatea de asemenea. Morala capătă astfel o consistență din ce în ce mai mare. Fundamentată de Socrate ca prima știință care și-a definit conceptele în mod logic, morala devine aproape centrul preocupărilor diferitelor sisteme filozofice —, stoicism, epicureism, scepticism, neoplatonism. Schimbările profunde sociale în care polisul dispărea, apărînd în locul lui marile imperii, influențau și echilibrul individului uman. În polis, personalitatea era deplin garantată, hotarele cetății corespunzînd ca proporții contururilor personalității umane. Dar această personalitate se dizolva, dispărea ca un fir de praf între hotarele marilor imperii alexandrin sau roman. Personalitatea umană se cerea salvată de la această dispariție prematură. Moartea morală și moartea fizică se cereau combătute și eliminate din viitorul omului viu. Un Epicur va încerca să se convingă singur că „moartea nu-i nimic pentru noi, deoarece atîta timp cît există, nu există moartea, iar cînd moartea apare, atunci nu mai există noi". Rezolvarea lui Epicur este un fel de a accepta situația, fiindcă n-ai încotro să faci altfel. Dar ceea ce este meritoriu în *atitudinea* lui Epicur față de moarte este, pe de o parte, *înțelegerea* ei *resemnată* și apoi *argumentarea* ei în limitele posibilităților umane de argumentare. Eludînd logic problema, rămînînd în uman, Epicur creează iluzia nimicirii temei de moarte. Dar, dacă totuși o asemenea meditație este menită să mai liniștească teama de moarte, în locul ei rămîne posibilitatea cercetării unui mod de a trăi fericit viața.

Epicur îl consideră necesar pe cel care duce la practicarea virtuții. „Iată de ce, deși toate plăcerile sînt pentru noi un bine, nu trebuie să căutăm orice plăcere și, deși orice suferință este un rău, nu trebuie să evităm orice suferință". Din practicarea virtuții, rezultă pentru epicurean înțelepciunea, care înseamnă absența suferinții (aponia) și care are două mari stări de spirit: autarkeia, adică faptul de a-și ajunge sie însuși și de a fi independent, și ataraxia, care îl face pe înțelept, asemănător zeilor.

Stoicii căutau deopotrivă binele suprem, dar îl concepeau cu totul diferit. Pentru epicureieni, binele suprem era *hedoné* (plăcerea), pentru stoici era *areté* (virtutea). Pentru Platon, binele suprem uman era contemplarea binelui suprem metafizic, iar pentru Stagirit fericirea rezidă în contemplație (eudaimonia theoria tis). Pentru epicureieni și stoici, fericirea aparține efortului uman și sensibilității, pe cînd pentru Platon și Aristotel binele este de resortul rațiunii. Opera de înțelegere a realității este opera rațiunii, care îl face pe om să înțeleagă necesitatea care guvernează lumea reală căreia trebuie să i se supună liber. Rațiunea universală conduce universul, iar rațiunea individuală i se supune, liber, prin înțelegere, care este virtute. Filozofia este astfel studiul și exercițiul virtuții, însă prin activitatea însăși a virtuții. Filozofia nu este altceva decît dreapta rațiune de a trăi. Filozofia este astfel, în același timp, cunoaștere și asceză (*askezis*), exercițiu al virtuții. Filozofia înseamnă virtute, și virtutea înseamnă filozofie; filozofia este asceză, și virtutea este cunoaștere, știință (p. 34). Iată deci că și sub raport moral omul trebuie să plece în studiul și meditația vieții de la știință și logică. Dar — aceasta constituie o obligație corolară a tuturor celor ce se ocupă cu știința și logica — să nu uite că activitatea lor trebuie necesar să sfîrșească cu morala și virtutea. Astfel, așa cum spuneam, nu fac filozofie, ci vorbărie.

Nu este lipsit de semnificație faptul că lucrarea *Logos și ethos*, care adîncește problemele morale ale omului, are la sfîrșitul ei un studiu care, prin conținut, prin sens și prin toposul său în economia gîndirii acad. Ath. Joja, desăvîrșește concepția sa filozofică, de loc ruptă de realitățile românești.

Prima realitate românească este însuși poporul carpato-dunărean, care se naște din mistuirea laolaltă a altor două popoare — dacii și romanii. Sfîrșitul celor două popoare nu înseamnă decît începutul noului vlăstar care va moșteni limba de la unul, portul de la altul și sufletul și obiceiurile de la amîndouă, făcîndu-l să fie capabil să reziste tuturor vicisitudinilor istoriei. Istoria și-a scris experiența în sufletul și chipul poporului român. Clipă de clipă, an de an, secol de secol, cele două milenii de viață au strîns și au adăugat caractere, pe care acad. Ath. Joja le formulează astfel: precumpănirea rațiunii, raționalism (*lato sensu*), realism, sentiment viu al naturii, melancolia doinei, humor și vivacitate, sentiment național adînc, dar sobru, însoțit de spirit de largă toleranță, putere remarcabilă de absorbție, spirit de măsură și înțelegere a situațiilor, refuzul misticismului.

Această fizionomie este rezultatul propriei sale activități sociale și spirituale. Cu aceste însușiri, poporul român și-a crescut copiii, și-a trăit viața, și-a scris istoria, și-a făurit cultura. Cu ele a luptat împotriva cotropitorilor, a condițiilor vitrege istorice și a naturii atunci cînd i s-au împotrivit.

Lucrările de logică și filozofie ale acad. Ath. Joja oferă pentru cercetătorul român nu numai pentru logician și filozof — , ci pentru orice

cercetător din orice ramură de știință, baza autentică, sursa principală de studiu a metodologiei propriei sale discipline. Nu este posibilă știința fără metodă, iar aceasta nu este posibilă fără logică. Dar nu numai atît, oamenii nu se pot înțelege între ei dacă nu gîndesc și vorbesc logic. Dar pentru a studia logica, trebuie să pleci obligatoriu de la Aristotel, așa cum pentru a studia metafizica trebuie cercetat Platon, pentru a studia filozofia critică trebuie cercetat Kant, iar pentru a studia logica matematică trebuie cunoscute *Principia mathematica* și principiile calculului boolean. Restituirea lui Aristotel unei culturi naționale înseamnă — s-o recunoaștem obiectiv — a repune acea cultură națională în posesiunea surselor autentice și obligatorii ale culturii universale, înseamnă a aduce cultura națională la nivelul culturii mondiale. Acest merit îi revine din plin Școlii de logică de la București și șefului ei.

În aceste condiții se pot aborda cu succes problemele actuale ale științei. Orientarea, informarea, gîndirea, cultura pot descifra mai repede și mai bine punctele nedezlegate ale științei contemporane. Valoarea gîndirii dialectice, pusă în evidență sub raportul ei cu logica de aceeași școală bucureșteană, poate aduce soluții noi metodologice unor serii de probleme actuale. În această privință, concepția, orientarea, cercetările și rezultatele de pînă acum ale Școlii de logică de la București se înscriu pe direcția sprijinirii operei de construire a socialismului și comunismului în România. Desigur că mișcarea filozofică din jurul Centrului de logică de la București este încă tînără, dar acțiunile, temele și orientarea dată de șeful ei conform unei concepții clare, care consideră, mai întîi, necesar studiul izvoarelor și al bazelor logicii, și în special al logicii aristotelice și al logicii dialectice, pentru ca de pe această bază să se poată aborda creator și constructiv problemele ideologice ale dezvoltării socialiste românești, precum și cele ale aplicării unei metodologii corespunzătoare celor mai noi discipline științifice apărute în cîmpul cunoașterii umane, tind să lege nemijlocit trecutul de prezent și să constituie pentru viitor o bază temeinică și solidă.

O asemenea orientare a cercetărilor de logică are în vedere în special consecințele dezvoltării explozive a științei contemporane. Una din aceste consecințe este mobilizarea totală a forțelor naționale pentru sprijinirea efortului comun de a învinge în competiția internațională a inteligenței științifice. Or, asemenea victorie nu se poate asigura decît prin cercetări științifice fundamentale, aplicative, de dezvoltare și operaționale de înaltă valoare. Asigurarea unei valori ridicate nu se poate face decît prin folosirea unor metode moderne și corespunzătoare. Dar metodele moderne și corespunzătoare nu pot fi introduse decît pe baza unei metodologii adecvate, care, în ultimă instanță, înseamnă pur și simplu logică autentică și reală, de la teorie pînă la practică, de la fundamente la aplicații, de la idee la obiect concret.

Prin gîndirea academicianului Athanase Joja și a personalităților grupate în jurul său, cultura românească un numai că beneficiază de contacte directe cu valorile majore ale culturii mondiale, ci, construind și elaborînd, prin contribuții proprii, edificiul unei veridice școli românești de logică și filozofie, participă, original și interesant, la progresul științei mondiale. Iar această participare nu se face oricum, cosmopolit și eterogen, ci organic, omogen și filtrat prin structura particulară a poporului român.

OBIECTIVITATEA JUDECĂȚII ESTETICE

DE

ADRIAN RĂDULESCU

Hegel socotea că un mare geniu artistic ar putea crea o operă care să satisfacă toate gusturile, toate preferințele și idealurile artistice posibile. Dar mă întreb uneori : oare cîți dintre artiștii lumii, în afară de Shakespeare, ar fi avut curajul să spună : priviți această piesă *Cum vă place*, interpretați-o, analizați-o, înțelegeți-o *cum vă place* ? ! Cîți scriitori, pictori, compozitori ar fi putut adresa această invitație publicului cu sentimentul că, indiferent de gusturile, de preferințele, de idealurile acestuia, opera lor ar rămîne unanim apreciată ca o valoare artistică ! ? Fiindcă, oricît de genial ar fi un artist și oricît de nobile intențiile sale, o fuziune sub raportul universalului între o operă și universul de gusturi (înțeleg gustul artistic ca o sinteză între preferințele și idealurile artistice ale publicului) nu pare posibilă.

Cînd judecata estetică este o judecată de gust (cum o definește Immanuel Kant în *Critica puterii de judecare*) și cînd gusturile sînt atît de diverse, de variate (de la individ la individ, de la societate la societate, de la națiune la națiune, de la cultură la cultură, de la epocă la epocă etc.), de unde putem ști care dintre gusturi este cel mai potrivit pentru a fundamenta o judecată estetică, care dintre aprecieri este cea mai potrivită operei, care dintre ele exprimă valoarea artistică reală a acesteia ?

Era oare îndreptățit scepticul englez David Hume să spună că, „deși criticii judecă cu mai multă evidență decît bucătarii, ei împărtășesc aceeași soartă" ?

Estetica de pînă la Kant și după Kant a înțeles gustul artistic ca ceva exterior, transcendent și anterior operei de artă, existent doar în subiectivitatea publicului. De aceea Kant considera că judecata estetică nu poate fi decît subiectivă, postulînd un antagonism între gust și obiectivitate. Citim în aceeași *Critică a puterii de judecare* : „Judecata de gust nu este o judecată de cunoaștere, nu e logică, ci estetică, adică are un principiu de determinare subiectiv". Alți esteticieni au susținut că judecata estetică poate fi obiectivă, dar i-au dat obiectivității o accepție cantitativistă asemă-

Rev. filoz., 16, 4, p. 489–500, București, 1969

nătoare universalității pe care Kant o rezerva judecății estetice. Potrivit acestor teorii, judecata estetică ce pleacă de la gustul individului este subiectivă, iar judecata estetică ce pleacă de la gustul unei culturi, națiuni, societăți, epoci etc. este obiectivă. Ar urma de aici că o judecată estetică ar fi cu atît mai obiectivă cu cît gustul ce o fundamentează reprezintă gustul unor colectivități mai mari de oameni. Dar realitatea artistică respinge ca neîntemeiate asemenea criterii : nu poți aprecia operele artei negre după gusturile artistice ale artei clasice grecești sau o operă de artă europeană după gusturile indienilor de pe Amazoane etc.

Se poate vorbi, apoi, în istoria esteticii și de o adevărată „fugă" de gust, de o căutare a ceva mai rezonabil, mai științific, mai „obiectiv", care să fundamenteze judecata estetică. Împrumuturile s-au făcut, în genere, din discipline ce păreau a avea „girul" obiectivității și universalității : matematica, filozofia, istoria, sociologia, psihologia, teoria modelării, teoria informației etc.

Aceste criterii permit o apreciere a artei din punctul de vedere nu al artei însăși, ci din punctul de vedere al altor forme de manifestare a spiritului omenesc : filozofia, psihologia, sociologia etc. Fiind „impură", arta permite asemenea criterii, dar, aceste criterii fiind extraestetice, judecățile care se întemeiază pe ele sînt, la rîndul lor, nu judecăți estetice, ci judecăți de sociologia artei, de filozofia artei, de psihologia artei etc. Fiindcă în timp ce drumul de la artă la sociologie numește o analiză și o apreciere estetică, drumul de la sociologie la artă numește o analiză și o apreciere de sociologia artei ; de la artă la psihologie = estetică, dar de la psihologie spre artă = psihologia artei ș. a. m. d.

Ambițiile de obiectivitate ale acestor judecăți ce au drept criteriu de apreciere a operei compatibilitatea sa cu fenomene naturale, sociale, psihologice etc. nu sînt justificate din punct de vedere estetic. Adevărul artistic și valoarea artistică nu provin de la compatibilitatea artei cu realități neartistice practice, teoretice, naturale, spirituale etc. existente și valoroase ca atare, ci de la „omul imaginar", pe care artistul l-a „introdus" în aceste realități neartistice pentru a le transforma în realități artistice. Fără distincția aceasta (pe care am introdus-o în istoria esteticii), între *adevăr artistic* (regăsirea publicului ca „om real" în „omul imaginar" al operei de artă) și *veridicitate* (compatibilitatea artei cu realitatea neartistică), o discuție despre judecata estetică devine extrem de confuză. Din punctul de vedere al judecății estetice, arta este o realitate de sine stătătoare, ca și realitatea neartistică de la care ea pleacă și se reîntoarce în ultimă instanță. Judecățile „veridicității" operei de artă (judecăți de sociologia, psihologia, filozofia etc. artei) au o sferă de aplicare restrînsă, fiind, în genere, neadecvate acelor opere prin care artistul propune o ontologie supranaturală, fantastică sau în care domină nefigurativul (muzica, arhitectura, baletul etc.).

Convingerea în realitatea naturală, socială, spirituală etc. a unui fapt nu poate implica convingerea în realitatea artistică a acestuia. Judecata estetică este interesată în principal de creația omului artist, și nu de creația omului în genere, de adevărul și valoarea artistică, de modul în care artistul ca om de talent și cumulant de relații umane creează o lume artistică de sine stătătoare, în care chiar omul care n-a participat direct la anumite evenimente sau nu le cunoaște în forma lor naturală se poate regăsi.

Raportarea la realitatea estetică existentă, anterioară unei opere, la relațiile estetice specifice unei culturi, societăți, națiuni nu poate constitui nici ea un criteriu al obiectivității judecății estetice. Spre deosebire de alte domenii, în artă, repetarea unei valori nu dă aceeași valoare, iar operele, tinzînd a fi unice și irepetabile, nu-și pot împrumuta una alteia criteriile de apreciere, deoarece, prin caracterul lor individual, ele „ascund" mereu alt „om imaginar", pe care „omul real" trebuie să-l urmeze.

Un criteriu pe care opera de artă, ca obiect al analizei și al aprecierii estetice, nu-l presupune (fie el și un criteriu estetic) poate fi mai mult sau mai puțin justificat, mai mult sau mai puțin adecvat, dar obiectiv, nu.

Au fost esteticieni — ca, de pildă, Mihail Dragomirescu prin „integralismul" său — care au propus o evaluare a operei dintr-o multitudine de perspective. Dar acest „integralism" nu „eliberează" judecata estetică de gust, ci, din contra, presupune gustul artistic drept sintetizator, drept „integrator" al acestor perspective multilaterale.

Se pot distinge astăzi, după Roland Barthes [1], o „critică universitară" (ce pleacă de la analogii ale operei cu opere anterioare, cu evenimente istorice sau din viața artistului) și o „critică ideologică" (interesată de multiplicitatea sensurilor operei de artă) sau, după Mikel Dufrenne [2], o critică tematică (interesată de mesajul operei) și alta structurală (interesată de sistemul ei); există critici psihanalitice (Charles Mauron), sociologice (Lucien Goldmann), socio-structurale (Georg Lukacs) etc., dar, oricare ar fi metoda și principiile pe care le întrebuințează, judecata estetică rămîne o judecată de gust, un gust mai mult sau mai puțin erudit, mai mult sau mai puțin trecut prin teorii științifice etc., dar un gust.

Alți esteticieni care au rămas în mod declarat la gustul estetic ca fundament al judecății estetice au socotit că ceea ce dă ambiguitate predicațiilor acestei judecăți ar fi nu gustul estetic ca atare, ci „impuritatea" lui. Chiar Kant dădea o astfel de definiție : „Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unui mod de reprezentare prin plăcere sau displăcere fără nici un interes. Obiectul unei astfel de plăceri se numește frumos" (*Critica puterii de judecare*).

Or, tocmai datorită „impurității" și diversității sale, gustul estetic reprezintă o „metodă" și un „principiu" fundamental pentru aprecierea operei de artă, diversitatea lui existențială corespunzînd diversității existențiale a artei, fiindcă în artă „esența", adevărul se află atît dincolo de exterme, cît și dincolo de linia de mijloc în diversitate.

Vorbind despre metodă în cunoscutele sale *Caiete filozofice*, Lenin distingea ca una din caracteristicile fundamentale ale acesteia cerința de a fi o metodă pe care însuși obiectul analizei o cere, o metodă pe măsura și de natura acestuia. Conținînd generalul în individual, esența în fenomen, teoreticul în empiric, raționalul în senzorialul etc. simbolurilor sale, fiind *impură* și *diversă*, opera de artă presupune, prin însăși această natură a sa, în primul rînd, o *metodă impură* și *diversă* de analiză și apreciere. Și această metodă este gustul — *gustul estetic*. Cînd compune o melodie, cînd scrie o poezie sau pictează un tablou, artistul „introduce" în obiectul extraartistic (interior sau exterior, fenomen natural sau stare de spirit etc.) al operei

[1] *Essais critiques*, Edition du Seuil, 1964.
[2] *Structure et sens*, în „Revue d'Esthétique", 1967, nr. 1.

sale un „om imaginar", propria sa personalitate, talentul său pentru a-l transforma într-un obiect artistic — opera de artă. Doar în măsura în care „omul real" (publicul care „receptează" opera) se regăseşte (la modul afirmativ sau negativ al aspiraţiei sau amintirii) în acest „om imaginar" şi în măsura în care acest mod de „regăsire" este un mod artistic, opera respectivă poate fi apreciată ca adevăr şi valoare artistică. Or, această „regăsire" nu poate avea loc decît prin intermediul gustului, care se prezintă aici ca alfabet comun ce face posibilă comunicarea, ca mijlocitor menit să confirme aderenţa sau inaderenţa „omului real" (publicul artei) la „omul imaginar" prezent în opera de artă (relaţii, manifestări umane, devenite expresive prin viziunea, talentul artistului).

Dar „omul real", „specialist" sau „profan", diferă de la individ la individ — condiţii biologice, sociale, istorice, geografice etc. etc.

În ţărmurile schimbătoare ale anumitor cadre — naţionale, sociale, culturale etc. — , gusturile estetice sînt şi ele infinit diverse şi la fel de justificabile din punctul lor de vedere pentru fiecare public. De unde atunci obiectivitatea judecăţii estetice bazate pe gust? În ce sens se poate vorbi despre obiectivitatea gustului?

Obiectivismul estetic modern prezintă diversitatea gusturilor, a idealurilor estetice drept o modificare într-o perspectivă naţională, rasială, istorică şi geografică a unei direcţii stabile de preferinţe şi idealuri, formată din elemente ce-şi au originea în configuraţiile senzorialităţii. Obiectivitatea judecăţii de gust ar consta, de aici plecînd, în nutrirea sa din aceste arhetipuri, modele fundamentale etc.

Adepţii subiectivismului în estetică încredinţează rolul de arbitru al judecăţii de gust subiectivităţii individuale, capacităţii de intuiţie, pe baza căreia individul ar discerne pentru sine valoarea de nonvaloare, arta de nonartă etc.

Potrivit esteticii intuiţioniste, de pildă, o judecată estetică este valabilă şi obiectivă dacă se bazează pe justa intuiţie a unui om de bun-gust.

Dar „bunul-gust" (fără de care, de altfel, nu poate exista un bun estetician sau critic) luat în sine şi în această accepţie este şi el un criteriu exterior şi anterior operei de artă, la fel cum sînt, de pildă, criteriile pe care le numeam „ale veridicităţii", deşi se referă la altceva. Acest „bun-gust" este vinovat de mari nedreptăţi în istoria artei. Cîţi artişti de geniu nu au fost respinşi de esteticieni şi critici, al căror „bun-gust" nu poate fi supus îndoielii? !

Pe baza concepţiei sale, potrivit căreia credinţa în adevăruri raţionale (*Vernunftswahrheiten*) nu este decît o prejudecată burgheză, iar credinţa în puterea raţiunii (*Vernunftsglaubigkeit*) semnul decadenţei culturale, Nietzsche socotea judecata estetică în afara oricăror norme şi în acelaşi timp cea mai adecvată realităţii. Deoarece, spunea Nietzsche, esenţa unei lumi a „haosului de senzaţii" şi a „jocului de forţe" nu poate fi decît o lume estetică opusă unei vieţi bazate pe norme morale obiective. Dar libertatea, relativitatea judecăţii estetice nu respinge obiectivitatea ei. Departe de a nu obliga la nimic, cum scria Nietzsche, judecata estetică obligă a privi opera după propriile ei pretenţii, după specificul său.

Esteticienii marxişti care au analizat caracteristicile gustului (Georg Lukacs, Ernst Fischer, Marcel Breazu ş. a.) au vorbit despre condiţio-

nările social-istorice, naționale, de clasă etc.) ale gustului, considerîndu-l însă, în cele din urmă, din perspectiva psihologiei individuale, drept ceva preexistent, asupra căruia opera de artă exercită doar o funcție educativă. (În lucrarea sa *Cunoașterea artistică*, Marcel Breazu prezintă gustul estetic ca ceva ținînd de domeniul psihologiei, spre deosebire de idealul estetic, care ar aparține ideologiei.) Discutînd gustul doar în legătură cu subiectul „receptor" estetic, esteticienii de formație marxistă au rămas la o înțelegere hegeliană a gustului, ca fiind „simțul cultivat al frumuseții".

După cum se poate observa toate concepțiile despre gustul artistic pe care istoria esteticii le cunoaște, materialiste sau idealiste, dialectice sau metafizice etc., indiferent de orientări, ideologii, școli, curente etc., privesc gustul artistic ca pe un fapt exterior și anterior operei de artă preexistent relației public-operă.

Motivînd diversitatea gusturilor estetice doar prin cauze aparținînd biologiei, psihologiei individuale, mediului natural, social, istoric, național etc., estetica a rămas, în genere, la o înțelegere a operei de artă ca ceva pasiv, care ar veni doar să satisfacă anumite gusturi existente în public înainte ca acesta să cunoască opera respectivă. Or, niște cauze *extraartistice* (naturale, sociale etc.) nu pot da naștere, prin ele însele, unor gusturi artistice, efectul fiind, după cum se știe, o altă formă de existență a cauzei. De la această concepție despre gust s-a ajuns uneori la ideea că diversitatea de gusturi care îi stă în față ar reprezenta un adevărat „dușman" al operei de artă, al distincției valorilor reale de falsele valori. Dar diversitatea gusturilor reprezintă un mobil de seamă al evoluției artei. *Fără o diversitate de gusturi, arta ar fi nu numai inutilă, dar și imposibilă.* Dacă toți oamenii ar fi avut aceleași gusturi, dacă prima operă de artă i-ar fi plăcut deopotrivă și lui Adam și Evei, dacă ar fi satisfăcut toate gusturile lor, o a doua operă care n-ar fi fost identică cu prima n-ar mai fi avut nici un rost.

Ideea posibilității unei „opere care să satisfacă toate gusturile" se baza la Hegel pe concepția sa, după care diversitatea gusturilor nu ar reprezenta în fapt decît „denaturări" ale unui gust în genere, ale ideii de gust, concepție întîlnită de altfel mai înainte și la Hume. Hegel nu făcea în acest caz operă de *estetică*, nu ajungea la teoria artei plecînd de la fenomenul artistic real, ci operă de *filozofia artei*, adică, plecînd de la ideile filozofiei sale, subordona arta acestor idei. De altfel, întreaga „estetică" pe care o avem pînă astăzi nu este atît estetică, cît filozofia artei, sociologia artei, psihologia artei etc.

La fel cum arta își justifică existența în diversitatea gusturilor artistice, diversitatea gusturilor artistice se justifică și ea prin existența artei, prin specificitatea operei de artă.

Reunind în sine simbolurile unor elemente diverse (materiale, ideale, sociale, naturale, fantastice, reale, raționale, senzoriale etc.), opera de artă, oricare ar fi ea, are o *compoziție eterogenă*. Unitatea acestor elemente diverse, realizată prin structura artistică, păstrează această eterogenitate de conținut, exprimabilă prin *polivalența* formei artistice, prin capacitatea imaginii artistice de a avea „o mie de fețe". Opera de artă este inițial și totdeauna compatibilă cu aprecieri diverse, cu interpretări diverse *ale sale*. (Precizez opera de artă, și nu opera despre care se discută dacă este sau nu artistică.) Diversitatea acestor interpretări, aprecieri pare a scădea o dată cu creșterea ponderii elementelor figurative din operă și ea crește

o dată cu creşterea nonfigurativismului acesteia. *Obiectivitatea judecăţilor de gust numeşte din punct de vedere estetic faptul că esteticianul sau criticul trebuie să plece în judecata sa critică de la gusturile pe care opera însăşi le generează, de la preferinţele pe care opera însăşi le presupune de a fi satisfăcute şi de la idealurile cu care ea e compatibilă*, în a căror sferă de interes ea poate intra fără a-şi pierde autonomia sa artistică. Eterogenă şi polivalentă fiind şi în acelaşi timp unică şi irepetabilă, opera de artă are capacitatea de a genera ea însăşi (în momentul receptării sale) o diversitate de gusturi estetice ale sale în raport cu care publicul este chemat s-o parcurgă şi s-o aprecieze. De această dimensiune se leagă caracterul inovator al artei, o operă venind spre public nu numai pentru a satisface gusturi existente, ci generînd în acelaşi timp propriile sale gusturi, preferinţe şi idealuri.

Gustul, ca judecată estetică, trebuie să fie fratele bun şi ideal al gustului pe care artistul s-a străduit să-l introducă în operă. Creînd în imaginaţia sa opera de artă aşa cum ar fi putut fi, criticul devine şi el un meta-artist, iar critica sa o metacreaţie.

Incluzînd în sine subiectivitatea unui individ (artistul creator), opera de artă cere metodei căreia îi este supusă spre analiză şi apreciere o dimensiune subiectivă (subiectivitatea esteticianului, a criticului). Judecata estetică implică subiectivitatea celui ce apreciază, libertatea lui de alegere, de adeziune şi respingere. Totul este ca subiectivitatea criticului să fie în rezonanţă cu subiectivitatea pe care opera de artă o poartă în ea.

Se prea poate ca, în cercetarea lumii nucleului, persoana cercetătorului fizician să fie neglijabilă, dar, în estetică sau în critica de artă, cercetătorul se contopeşte cu metoda sa : o metodă, oricît de inteligentă ar fi ea, nu poate face dintr-un critic prost un critic inteligent.

Prin subiectivitatea criticului pe care opera o permite şi o presupune, judecata estetică include criteriile gustului epocii, culturii, societăţii, naţiunii etc., metode de analiză general-ştiinţifice (lingvistice, structurale etc.) sau general-estetice, criterii umaniste şi social-politice etc. Toate acestea întregesc, nuanţează obiectivitatea unei judecăţi estetice, ajută la orientarea, la construirea ei, dar n-o fundamentează iniţial ca atare. Fiindcă esteticianul, criticul nu este iniţial obiectiv în judecata sa, ci obiectivitatea analizelor şi a aprecierilor lui se construieşte o dată cu demersul decantărilor sale estetice, cu capacitatea sa de a construi la modul teoretic opera aşa cum ar trebui să fie din punctul său de vedere.

În relaţia *obiect* (opera de artă) — *subiect* (publicul, „specialist" sau „profan"), *judecata estetică presupune un subiect artistic.*

O operă de artă poate să placă dintr-o serie de puncte de vedere, dar nu orice adeziune afectivă la operă se poate asocia unei judecăţi estetice asupra ei.

Orice operă poate trezi o plăcere ; pentru ca opera respectivă să fie o operă de artă, este necesar însă ca această plăcere să fie o *plăcere estetică.* De această plăcere estetică ţine cont, în primul rînd, judecata estetică, fiindcă o operă poate să-ţi placă şi fără a o aprecia ca valoare artistică deosebită.

Lenin, de pildă, spunea că îi place romanul *Ce-i de făcut?* al lui Cernîşevski, deşi îl socotea nerealizat artistic, iar pe de altă parte o carte care nu-i plăcea — *Douăsprezece cuţite în spatele Revoluţiei* a lui Arkadii Aver-

cenko — o socotea „o carte scrisă cu talent". Se cer făcute mereu aici distincții între plăcerea estetică și adeziunea socială, morală, politică la ideile unei opere etc., între plăcerea estetică și cea neestetică. *Valoarea social-istorică a operei unui artist poate și ea să nu coincidă cu valoarea sa artistică.* Această coincidență este un ideal, dar în practica artistică ea nu se realizează întotdeauna.

Judecata estetică, fiind „impură", ține seama de o serie de dimensiuni „extraestetice" ale operei de artă, dar această referință este posibilă doar în măsura în care și cu atît mai mult cu cît aceste calități „extraestetice" sînt supuse, integrate în calitățile estetice ale imaginilor artistice ale operei. Dar chiar om artistic fiind, cu toate exigențele de cultură, sensibilitate și receptivitate artistică pe care „bunul-gust" le presupune, „omul real" nu poate trece peste pretențiile „omului imaginar" al operei de artă. Fiecare dintre acești „oameni artistici reali" vin cu o formație intelectuală și afectivă proprie, cu o biografie și o psihologie a lor : unuia îi place Mozart, altuia Wagner ; unuia romanul de analiză psihologică, altuia romanul de investigație socială ș. a. m. d. În acest univers haotic și indiscutabil de gusturi, de preferințe și idealuri, opera vine cu propriile ei pretenții, propunînd anumite gusturi specifice sieși.

Atîta timp cît asupra ei nu se emit judecăți de valoare, opera rămîne indiferentă față de public și despre ea se poate spune, aproape, orice : nu-mi place Homer, nu-mi place Shakespeare, nu-mi place Beethoven etc.

Cînd însă asupra ei se pregătește o apreciere valorică, opera face discutabil acest univers indiscutabil de gusturi, impune anumite limite între care discuția trebuie purtată, conversația, comunicarea între ea și cel ce o apreciază nu poate fi dusă decît pe un teren pe care opera însăși îl presupune. Pretențiile operei nu trebuie confundate cu „pretențiile" autorului și nici opera așa cum ar trebui să fie cu opera așa cum ar fi vrut autorul să fie. Opera, pentru a fi înțeleasă, are mai puțin nevoie de biografia autorului, pe cînd autorul, așa cum este el, nu poate fi înțeles fără opera sa. Meditînd *Împotriva lui Sainte-Beuve*, Proust remarca faptul că opera este creația altui eu al artistului decît *eul* pe care i-l cunoaștem din viața sa banală.

Principala condiție pe care o are în față esteticianul pentru a fi obiectiv este a pleca de la opera de artă respectivă, individuală.

Gustul epocii, societății, culturii etc. poate deveni un obstacol în calea inovației (prin care arta există și evoluează) : Beethoven a fost respins la început după gustul pentru Mozart, poezia lui Macedonski a fost respinsă după gustul pentru poezia lui Eminescu etc. Gustul estetic promovat de o anumită operă de mare valoare artistică sau de o anumită conjunctură socială poate răpi judecății estetice drepturile sale existențiale la diversitate, poate sărăci și unilateraliza peisajul artistic.

În deceniul trecut, criticii literari au dus la noi o discuție lipsită de sens—„poezie rimată sau vers alb" ?—, ca și cum o poezie rimată ar putea fi apreciată după gustul pentru poezia „albă" (și invers) ; mai recent s-a discutat la noi despre plastica figurativă și nefigurativă : adepții artei figurative respingeau arta nefigurativă, după gustul lor, după arta figurativă ; nefigurativiștii zeloși considerau, după gustul lor, pentru nefigurativ, depășită arta figurativă ; a fost o vreme cînd unii dintre criticii noștri literari operau plenar cu gustul pentru proza de investigație socială, proza

de analiză psihologică intrînd greu în sfera lor de interes ; astăzi se operează uneori la fel de exclusiv cu gustul pentru proza de analiză psihologică etc.

Obiectivitatea judecății estetice numește adecvarea sa la obiectul artistic ce îl apreciază, faptul că ea este o continuare la alt nivel și cu alte mijloace a dimensiunilor axiologice ale operei, o apreciere a acesteia pe baza unor exigențe cu care ea e compatibilă, și nu criterii prin care judecata respectivă s-ar putea impune oricînd, oriunde și oricărui public. Sensul acesta al obiectivității ca ceva obligatoriu de a fi acceptat (neacceptarea, polemica, contraargumentarea fiind considerate a face discutabilă obiectivitatea) este destul de răspîndit, și mă surprinde că, discutînd despre sensurile obiectivității judecății estetice [3], esteticianul polonez Ștefan Morawski nu-l distinge. De altfel, accepțiile pe care Morawski le dă obiectivității sînt cele tradiționale (ceea ce este împărtășit de un mare număr de oameni, raportarea la specia umană ș. a.), care pot numi orice, numai obiectivitatea judecății estetice nu. Ștefan Morawski dispensează judecata estetică de gust, definind-o „act psihic cu caracter intelectual", avînd ca rezultat propoziții prin care se exprimă o experiență estetică și se formulează o apreciere bazată pe anumite temeiuri.

Dar, pentru a deveni obiectivă, judecata estetică trebuie nu să renunțe de gust, cum spune Morawski, ci la o anumită concepție despre gust, concepția despre gust a esteticii tradiționale, fiindcă o obiectivitate care să provină din afara obiectului în discuție este un lucru imposibil.

Criteriile tradiției, climatului cultural social, artistic, în care o operă nouă vine să se integreze, constituie un cadru necesar al obiectivității judecății estetice, puncte de reper după care esteticianul construiește obiectivitatea judecății sale, dar nu criterii obiective, fiindcă un criteriu care poate distruge oricînd valoarea reală a unei opere noi nu poate fi un criteriu obiectiv, al aprecierii acesteia.

Predicînd asupra unui obiect *eterogen*, *polisemic*, *polivalent* etc., dar unitar și autonom ca obiect artistic, judecata estetică nu are un caracter exclusivist, ca în cazul normelor morale sau juridice, pluralitatea interpretărilor estetice posibile în cadrul unei judecăți estetice de maximă generalitate estetică. („Opera e o operă valoroasă") corespunzînd pluralității semnificațiilor reale ale operei de artă.

Spre deosebire de „structurile" științei, structurile artistice nu au un corespondent exterior, natural, întregul artistic realizîndu-se doar în imaginația publicului, care „umple" unele zone care sînt numai schițate, „realizează" elementele prezente doar potențial în operă. De aceea Kant avea dreptate să spună că judecata de gust, pentru a se dovedi adecvată, pretinde experiența directă a publicului artei : citirea cărții, ascultarea melodiei, privirea tabloului etc. „Disputele asupra gustului nu pot fi întemeiate pe argumente logice, ci doar pe prezentarea obiectului estetic", scrie Martin Eschlemann [4].

Dar necesitatea experienței directe pe care judecata estetică o presupune nu exclude valoarea argumentelor logice, utilitatea lor ; altfel nu

---

[3] *On the Objectivity of Aesthetics judgement*, în „British Journal of Aesthetics", 1966, nr. 4.

[4] *Aesthetic experience, the aesthetic object and criticism*, în „Monist", 1966, nr. 2.

numai întreaga critică, dar și orice discuție despre opera de artă ar fi imposibilă.

Fiind educabil și comunicabil, un anumit gust necesită de multe ori o motivație teoretică, estetică, logică pentru a fi educat, „recepționat", însăși apropierea conștiinței spectatoare de o anumită operă necesitînd de multe ori un act de convingere, de argumentare teoretică. Aș aduce aici exemplul aceleiași opere de artă parcurse la vîrste diferite sau în momente spirituale diferite, ca urmare a comunicării cu alte și asemenea altor dimensiuni de conștiință spectatoare.

Foarte mulți logicieni și esteticieni consideră că judecata estetică nu ar corespunde exigențelor pe care logica le pune celorlalte tipuri de judecăți. Reproșul mi se pare neîntemeiat.

Chiar raționamentele cu care operează unele științe nu se încadrează totdeauna direct și imediat în schemele raționamentelor, așa cum le cunoaștem din logica aristotelică, dar nimeni nu s-a gîndit, plecînd de aici, să nege că ele ar avea o logică. Cînd acest lucru s-a întîmplat, cum a fost cazul mecanicii cuantice, s-au găsit oameni de geniu, ca fizicianul Neumann, care să spună : bine, dacă logica existentă nu i se potrivește, mecanica cuantică va avea o logică a ei. Și a luat astfel naștere „logica cuantică".

Dar judecata estetică nu suportă direct o comparație cu logica formală, ea fiind o judecată specifică logicii materiale, practice. Logica formală se bazează pe urmărirea unui tipar al argumentării, și nu pe sensul termenilor implicați într-un raționament (dacă p, atunci q ; dar p ; deci q). Logica practică, materială, logica raționamentului comun (artistic, moral, politic, juridic etc.) este legată, în principal, de sensul termenilor, și nu de tiparul conectivilor logici ai argumentării.

Judecata estetică este interesată și de acest raport individual-general, de universalitatea propozițiilor sale apreciative (specific silogismului aristotelic), dar ea se bazează în primul rînd pe un *silogism indian* interesat de raportul dintre semn și semnificat, de sensurile obiectului apreciat. *Acest silogism indian pare primar în judecata estetică.* Universalitatea judecății estetice este o universalitate de un tip deosebit datorită, în primul rînd, specificului obiectului artistic, relațiilor sale cu omul real, social. Dimensiunile sociale ale omului avînd caracter istoric, relativ, schimbător, este un lucru extrem de firesc ca judecata estetică ce exprimă raporturi vii între un „om imaginar" (eterogen și schimbător în timp și spațiu) să nu se bucure de universalitatea judecăților ce exprimă raporturi între forme sau între obiecte de o natură neschimbătoare sau schimbătoare potrivit unor legi.

Pe de altă parte, obiectivitatea judecății estetice nu se poate identifica cu universalitatea ei, cum socot unii esteticieni. Estetica semantică, de pildă, consideră că judecățile estetice privesc doar emoțiile și aspirațiile și, chiar dacă se referă la anumite „calități obiective" (prin care se înțelege, de obicei, ceva din afara artei), nu există putința de a fi verificată prin mijlocirea unor operații de măsurare. Astfel, singura obiectivitate de care ar fi capabilă judecata estetică ar fi „universalitatea" sa „de diferite grade" (un grup social mai mic sau mai mare etc.).

Dar o anumită judecată estetică poate fi într-un anumit moment istoric și social-cultural „universală" fără a fi obiectivă, sau obiectivă fără a fi universală (cazul operelor de geniu respinse pe nedrept în momentul apariției lor sau în alt moment de o epocă, societate etc.).

Opera de artă ca obiect artistic conține în sine posibilitatea unor judecăți estetice universale, deoarece ea vine spre orice public cu pretenții egale de a fi judecată după natura sa intimă.

Schematizînd, pentru exemplificare, putem distinge în actul critic două etape : *aprecierea critică*, legată de evaluarea calităților esteticește valabile ale operei, de considerarea operei respective ca operă de artă ; *evaluarea comparativă*, prin care se confruntă valoarea artistică a operei cu tabloul valorilor artistice existente, în care această operă poate fi încadrată și cu care ea poate suporta o comparație potrivit specificului său.

În prima etapă, judecarea estetică se bazează, în principal, pe un raționament indian privitor la raportul dintre semn și semnificat, la sensurile artistice ale operei, la capacitățile formei de generare artistică a conținutului, la dezvăluirea diverselor structuri constitutive ale operei ca produse ale unei anumite tehnici expresive aplicate unui anumit material etc. În cea de-a doua etapă, judecarea estetică, operînd cu un raționament aristotelic, evidențiază gradul de universalitate a propozițiilor constatative ale raționamentului indian și de aici locul operei respective în circuitul valorilor artistice, în viața culturală, socială etc.

Raționamentul indian caută să scoată în primul rînd în evidență *originalitatea operei*, cel aristotelic — valoarea generală a acestei originalități, capacitatea de a capta gustul estetic al publicului, potențele de a deveni tradiție ale inovației, modul în care ea se poate integra, în prezent sau în viitor, în valorile estetice consacrate, în care ea suportă confruntarea cu idealurile estetice existente.

Silogismul indian se referă la gradul de incomparabilitate al operei, cel aristotelic la gradul ei de comparabilitate. O judecată estetică devine cu atît mai întemeiată cu cît ea reușește să îmbine mai adecvat cele două tipuri de raționamente.

Există uneori un obicei al criticilor de a-și funda judecățile de valorizare numai pe cel de-al doilea tip de silogism, pe silogismul aristotelic, — silogismul indian, referitor la gradul de incompatibilitate, fiind înlocuit prin analiza compatibilității operei cu cele mai noi cuceriri ale artei, cu cele mai noi creații ale diferitelor curente artistice sau cu tradiția. Astfel de judecăți estetice eșuează adesea în aprecierea greșită a operei datorită faptului că neglijează analiza operei de artă din punctul de vedere al *unicului și irepetabilului*, pe care valoarea artistică le presupune, obiectivitatea judecății estetice nutrindu-se în primul rînd de la acest raționament indian.

Este aici cazul operelor care prin noutatea valorii lor devin incomparabile chiar cu cele mai noi, „mai șocante" dintre valorile artistice de circulație. Critica noastră literară, de la începuturile ei are mari merite, dar și suficiente neajunsuri, destule comodități de gîndire. A rămas aproape o tradiție (una proastă, desigur) a criticii noastre de a socoti drept cele mai originale, mai noi valori artistice acele creații care seamănă mai mult cu operele de vogă modernă ale occidentului. Una din greșelile criticii noastre constă tocmai în faptul de a nu fi apreciat originalul autohton, românesc, care putea deveni, *de la noi plecînd*, modern, favorizînd doar arta modernă sub forma modernului acceptat, stilizat ca influență occidentală.

Numai o judecată estetică ce pleacă de la gusturile generate de obiectul artistic individual supus aprecierii poate distinge între original și modern.

Cînd un artist de-al nostru a adus o operă modernă, originală greu de integrat tradițiilor artistice existente ale modernismului, el n-a fost socotit un inovator, ci un „caz", un „sucit" etc. ieșit din sfera de interes a artei. Amintesc, aici, cazul prozatorului Urmuz, precursor al literaturii absurdului. Dacă Urmuz ar fi scris literatură după ce literatura absurdului ar fi devenit modernă în Occident, ar fi putut fi considerat de bună seamă și el un autor modern. Este aici și o înțelegere denaturată, pășunistă a elementului nostru național, ca ceva întors doar spre trecut, ca un cumul de trăsături stabile, care nu pot cîștiga valențele modernului. Cît de modern poate fi elementul nostru național au dovedit-o Brâncuși, Enescu, Țuculescu ș. a.

Cauza este aici și una teoretică, a rămînerii esteticii și criticii de artă în urma evoluției fenomenului nostru artistic, a rămînerii criticului la ipostaza arhaică de a transpune limbajul operei de artă în limbaj banal și a conchide la sfîrșit, cu mîna pe inimă, „ce operă frumoasă !". Cînd opera de artă s-a lăsat mai greu tradusă în limbaj banal („aici artistul exprimă sentimentul dragostei față de natura reîntinerită . . . "), criticul a respins opera de artă ca nevaloroasă, fără să se întrebe dacă aparatajul său critic este demn și adecvat pentru orice analiză și apreciere. *Dacă în viața artistică a unei țări critica orientează mersul artei, nu mai puțin adevărat este că însăși critica trebuie să-și schimbe sistemele de analiză și apreciere o dată cu evoluția artei și de la opera la operă potrivit specificului acesteia. Fără această adecvare la fenomenul artistic și la operă, o estetică și o critică nu pot fi obiective.*

Judecata estetică este o judecată obiectivă, deși permite subiectivitatea celui care judecă, libertatea lui de alegere, gustul lui. Obiectivitatea ei nu este în contradicție cu această subiectivitate, deoarece *însăși această subiectivitate este obiectivă, adică presupusă, cerută și generată de natura specifică a obiectului artistic* (umanizat, eterogen, polivalent etc.).

O teorie a judecății estetice nu poate pleca decît de la o teorie a adevărului artistic, fiindcă o judecată fără adevăr este un nonsens. Dacă nu există un adevăr artistic, nu poate exista nici o judecată estetică. Greșeala esteticilor tradiționale constă tocmai de a fi considerat arta din punctul de vedere al unui adevăr în genere, spre care ea ar tinde alături de știință, logică, filozofie. De aici și considerarea ei ca o „cunoaștere inferioară" (Baumgarten, Kant, Hegel, Croce, Bergson etc.) și considerarea judecății estetice ca o „judecată fără adevăr". Or, așa cum adevărul realității naturale apare în relația realității naturale cu omul, tot așa adevărul artistic apare în relația realității artistice cu omul, raportul realitatea naturală-realitatea artistică, raportul artei cu omul neartistic (social, istoric, moral, politic etc.) numind, după cum arătam, nu adevărul artistic, ci veridicitatea artei. *Judecata estetică este așa cum este pentru că adevărul artistic este așa cum este.* Necunoscînd o teorie adecvată a adevărului artistic, istoria esteticii nu cunoaște nici o teorie adecvată a judecății estetice. O teorie a judecății estetice pretinde și o logică a raționamentului practic în genere — artistic, politic, juridic, moral etc. — și în cadrul ei o logică a artei.

Creată de către omul care se vrea artist, opera care se vrea operă de artă nu are pînă la întîlnirea cu publicul său un adevăr artistic și o valoare artistică, ci doar un conținut și o formă. Doar în măsura în care „omul real" (publicul) se regăsește în „omul imaginar" al operei se poate vorbi

despre adevărul artistic şi valoarea artistică a acesteia. *La graniţa aceasta dintre conţinut şi adevăr, dintre formă şi valoare stă judecata estetică.* Prin ea, forma artistică poate trece (de la epocă la epocă, de la societate la societate, de la naţiune la naţiune, de la individ la individ etc.) în valoare artistică şi conţinutul artistic în adevăr artistic, după cum la fel de bine valoarea şi adevărul unei opere pot fi contestate, opera rămînînd a avea doar un conţinut şi o formă artistică. Fiindcă regăsirea „omului real" în „omul imaginar", posibilitatea şi utilitatea comunicării lor rămîne întotdeauna o chestiune de gust artistic.

Poate şi de aceea Shakespeare şi-a intitulat una din cunoscutele sale piese *Cum vă place.*

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

FRUMOS ARTISTIC, IZBUTIT ESTETIC, PERFECȚIUNE ÎN ESTETICA LUI TUDOR VIANU

DE

GRIGORE SMEU

Iată un trio care în estetica lui Tudor Vianu fuzionează neîncetat. Considerînd că structura frumosului natural este extraestetică, Tudor Vianu recunoștea caracter estetic ca atare, de sine stătător, doar frumosului artistic. Iar în această direcție el dă frumosului accepția de *izbutit* estetic. Este o accepție fundamentală în concepția sa, constituind una din coordonatele de bază ale întregii sale estetici.

Însemnătatea pe care Tudor Vianu a acordat-o acestei coordonate derivă din faptul că i-a conferit un sens foarte larg în planul fenomenului artistic, sens care nu mai concordă întru totul cu abordarea clasică, tradițională a frumosului sub semnificația lui de categorie estetică. De-a lungul timpului, frumosul s-a fixat în conștiința teoretică îndeosebi ca o categorie. Estetica clasică, bizuindu-se pe sistematizarea experienței artistice a lumii greco-romane, insistase, cu precădere, asupra unei singure forme a artei, anume asupra frumosului în ipostaza lui de contemplație liniștită. Chiar tragediile și comediile, observa T. Vianu, trebuiau să rămînă creații frumoase. „Termenul de frumos este luat în acest înțeles, în una din accepțiunile lui posibile, și anume în aceea limitată de categorie estetică, nu în accepțiunea mai largă de *izbutit estetic*" [1], folosită îndeosebi în tratatul *Estetica*. Experiența artistică mai nouă scotea în relief faptul că idealul care călăuzea estetica clasicismului devenise insuficient. Îndeosebi arta culturilor creștine și nordice nu mai putea fi încadrată în formele cunoscute ale frumosului. Arhitectura sau sculptura gotică, drama lui Shakespeare, barocul sau rococoul depășeau sensurile potolitului, liniștitului frumos clasic. Creația artistică a început apoi să foreze din ce în ce mai adînc în straturile sociale, să nuanțeze înfățișările pe care le iau sentimentele, atitudinile, comportările și acțiunile omenești. Din această perspec-

[1] Tudor Vianu, *Estetica*, ed. a doua revăzută, București, „Fundația pentru literatură și artă", 1939, p. 468.

Rev. filoz., 16, 4, p. 501–511, București, 1969

tivă, creaţia artistică a început să consacre, alături de frumos, sublim, tragic, categoria urîtului, cu consecinţe însemnate atît în creaţia artistică, cît şi în estetică. Importanţa acestei categorii a devenit cu atît mai mare cu cît ea se afirmă ca fiind corelativul esenţial al frumosului. Demistificările pe care arta realistă a secolului al XIX-lea şi creaţia artistică a secolului nostru le-au întreprins în numeroase compartimente ale vieţii au potenţat sensurile estetice ale urîtului, reliefîndu-se o permanentă şi dramatică raportare la frumos. Categoriile estetice au început să se înmulţească, să se diferenţieze, raporturile dintre ele nuanţîndu-se, căpătînd relief.

Tudor Vianu, care avea o perspectivă istorică de o rigoare rar întîlnită a dezvoltării doctrinelor estetice şi a creaţiei artistice însăşi, nu putea să nu ţină seama de această evoluţie complexă. El o examinează şi se raportează la ea. Dar întreprinde această examinare cu mai multă libertate, fără să se mai conformeze întru totul modului tradiţional de abordare. În această privinţă este de amintit, întîi, faptul că esteticianul român ia în consideraţie un număr mai mare de categorii, adăugînd — la cele bine cunoscute — bizarul, fantasticul, fiorosul, solemnul, idilicul, lăsînd deschisă perspectiva adăugirilor. Încă pe la jumătatea veacului trecut, Simion Bărnuţiu, în primul curs de estetică ţinut în cultura românească — curs care constituie o prelucrare după lucrările germanului W. T. Krug —, a simţit nevoia înmulţirii categoriilor estetice [2]. Firește, după aproape un secol de progres artistic şi teoretic, abordarea categoriilor de către Tudor Vianu se ridică pe o treaptă incomparabil superioară în raport cu *Estetica* lui Simion Bărnuţiu. Dar nu poate fi neglijat că studierea categoriilor estetice în cultura noastră a început încă în secolul trecut, aproximativ în aceeaşi perioadă cu diversificarea calitativă a creaţiei literare româneşti.

În perspectiva istorică, T. Vianu examinează problema categoriilor estetice ca fiind *modificări* ale frumosului. Ne aflăm deci în faţa unei concepţii *dinamice*, deschise asupra frumosului, care năzuieşte la o depăşire a tradiţionalei imuabilităţi platoniciene. Coordonata dinamicităţii se cuvine a fi subliniată cu atît mai mult cu cît categoriile — odată apărute — nu constituie simple variante ale frumosului. Modificările acestuia angajează un proces de diferenţiere calitativă, de înfăţişare estetică nouă, cu personalitate proprie. Constatînd, în acest sens, o serie de distincţii între frumos şi alte categorii, Tudor Vianu observă că eroul tragic se menţine în linia unei simplicităţi monumentale, caracterul tragic este rotunjit în perfecţiunea sferică asupra lui însuşi, închis faţă de adversităţile naturii, societăţii sau destinului, care îl pot zdrobi, dar nu altera. În raport cu tragicul, figura comică este însă contradictorie, gata să se despice în elementele ei, îmbinate într-o unitate provizorie. Frumosul — ni se spune — este situat într-o lume faţă de care nutrim sentimentul unei cordialităţi deferente. „De aceea, detaliile caracterizării lui pot fi mai numeroase decît în cazul tragicului, comicului sau al humoristicului. Nu trebuie să ne uităm prea de aproape la figurile care urmează să rămînă frumoase; considerarea lor trebuie să păstreze un grad de generalitate, în lipsa căreia

[2] Simion Bărnuţiu, *Estetica*, manuscris la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, nr. 5 443.

frumosul poate să alunece către alte tipuri. Pitorescul este dușmanul frumuseții. Viziunea plastică îi este cu mult mai proprie" [3]. Strădania de a depista diferențieri între frumos și modificările lui este evidentă.

Pare a se ivi o contradicție : pe de o parte, categoriile estetice sînt considerate modificări ale frumosului artistic din perspectiva aprecierii acestuia ca fiind *izbutitul* estetic ; pe de alta, frumosul însuși și celelalte categorii estetice avîndu-și propria lor individualitate distinctă. O aplecare mai atentă asupra sensurilor pe care Tudor Vianu le-a conferit frumosului este de natură să scoată în relief faptul că, într-adevăr, contradicția este doar aparentă. Dacă frumosul și celelalte categorii estetice își au propria lor personalitate, primul este conceput, totodată, ca un *fluid*, ca un constituent care străbate și alte înfățișări ale esteticului. Există un subtext al ideilor lui Tudor Vianu care se impune a fi descifrat cu atenție. Gîndirea sa ne sugerează mereu că esența frumosului artistic vizează *armonia pe care o degajă perfecțiunea*, se referă la consistența expresivă și intensitatea ideală a artei. Este o concepție care, după părerea noastră, se înrudește îndeaproape cu ideea contemporană — de o remarcabilă sugestivitate — a lui R. Bayer, privind considerarea frumosului *ca un lirism al perfecțiunii*.

Uneori, Vianu a apreciat frumosul ca pe o valoare superficială. Este o constatare pe care n-o putem ocoli [4]. În această privință, a conferit însă frumosului coordonata superficialității — în ipostaza lui de calitate sensibilă care se oprește la suprafață — *doar* în sfera lucrurilor, a obiectelor, a realității concrete, și nu în domeniul transfigurării și semnificațiilor artistice. În planul *artisticului* — asupra căruia Tudor Vianu a insistat cu deosebire —, frumosul se constituie ca armonie a perfecțiunii. Tocmai în această calitate, frumosul este sugerat — pe bună dreptate — de către gîndirea lui Vianu ca fiind un fluid, un constituent pe care, dacă nu toate categoriile estetice reușesc să-l includă în structura lor, acestea năzuiesc spre el. Ideea aceasta despre iradiațiile frumosului înăuntrul altor categorii estetice poate fi dezvoltată exemplificată, argumentată din diverse unghiuri.

A devenit un bun cîștigat al esteticii constatarea că a zugrăvi un chip frumos și a zugrăvi frumos un chip constituie două aspecte absolut diferite. Trecem peste faptul că termenul „a zugrăvi" — foarte frecvent într-un trecut apropiat în mai toate teoretizările fenomenului artistic — s-a compromis în măsura în care introducea considerări simplificatoare ale reflectării artistice. Nu se poate însă să nu recunoaștem pregnanța formulei în ansamblul ei, așa cum a fost consacrată îndeosebi de Cernîșevski în *Arta și realitatea din punct de vedere estetic* [5]. Ea relevă, între altele, faptul că, în planul transfigurării artistice, subiectivitatea creatoare are darul, capacitatea de a conferi sensuri ale frumosului și unei arii de fenomene care în sfera realității nu posedă atributele frumosului. După părerea noastră, urîtul și-a căpătat actul său de cetățenie, *ca fiind o categorie a esteticii*, mai ales pe temeiul legitimității cu care urîtul din realitate s-a putut integra — în planul transfigurării artistice — sensurilor frumosului. Această integrare a fost posibilă în măsura în care virtuțile expre-

[3] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 480.

[4] Vezi Tudor Vianu, *Estetica*, p. 78, și *Curs de estetică (problemele filozofice ale esteticii)*, 1944 — 1945, p. 35—37.

[5] N. G. Cernîșevski, *Arta și realitatea din punct de vedere estetic*, București, Edit. „Cartea rusă", 1952, p. 35.

sivității artistice s-au asociat cu ideea de scop artistic. Reflectat artistic, urîtul *nu devine* frumos. Dimpotrivă, *se dezvăluie* ca atare. Tocmai *expresivitatea* acestei dezvăluiri cu mijloacele artei, din perspectiva unui ideal care nu aderă la nocivitatea urîtului, poartă în sine sensuri, rezonanțe ale frumosului. Iradiațiile frumosului pătrund chiar în sfera oponentului său esențial atunci cînd intră în funcție miraculoasele retorte ale creației artistice. Monștrii din capriciile create de Goya au dezvăluit lumii cu o forță paroxistică — din perspectiva expresivității artistice — forța ucigătoare a urîtului asupra spiritului uman. Sensurile frumosului țin aici de revărsările incandescente ale subiectivității artistului, de neliniștea imaginației sale în fața monstruozităților. Potențînd grafic aceste monstruozități, cu forță halucinantă, le-a imprimat o capacitate expresivă care zguduie, reclamînd și dincolo de planul creației artistice virtuțile eliberatoare ale frumosului împotriva atmosferei înăbușitoare a urîtului. Fără a diminua cu nimic personalitatea celorlalte categorii estetice, frumosul artistic le potențează cu sensurile și iradiațiile sale.

Concepînd frumosul ca izbutit estetic, iar esteticul îndeosebi sub semnificația lui de artistic, Tudor Vianu n-a pus semnul unei identități *absolute* între frumos și estetic, între frumos și artistic. Frumosul nu este esteticul propriu-zis, ci *izbutirea* lui în planul artei, realizarea, înfăptuirea *măsurii inerente* a acestuia. Facem această distincție, deoarece, în gîndirea sa, dacă frumosul artistic are un sens deosebit de larg, acesta nu se pulverizează în estetic, în artistic. Conceperea frumosului ca *izbutit* estetic aduce, după părerea noastră, un plus de nuanțare în estetica europeană față de acea idee tradițională care operează o contopire *totală* a frumosului cu esteticul. Această identificare necondiționată n-a dispărut cu totul din teoriile estetice contemporane. *Tratatul de estetică* (1956) al lui R. Bayer tinde uneori la o suprapunere aproape totală de concepte, la o confundare a frumosului cu celelalte categorii estetice, cu esteticul în general. În consensul concepției lui Tudor Vianu, este necesar să accentuăm că esteticul, în ipostaza lui de artistic, atinge înălțimea frumosului *numai* atunci cînd își realizează *pe deplin* potențele interioare. Frumosul, am spune, este năzuința artisticului pe verticala perfecțiunii. Într-adevăr, în gîndirea lui Tudor Vianu, frumosul artistic implică perspectiva perfecțiunii.

Cu aceste sensuri, ideea frumosului este *permanent* implicată în opera esteticianului român, cu deosebire în lucrarea fundamentală — *Estetica*. Într-un studiu remarcabil, semnat de Ion Ianoși, a fost exprimată părerea că, în cunoscutul tratat, discuția despre frumos se limitează la cîteva considerații preliminare înțelegerii operei de artă, iar apoi situarea categoriilor la periferia *Esteticii* [6]. Este adevărat că problema categoriilor a fost abordată către sfîrșitul tratatului. Dar invocarea și *analiza* frumosului nu ocupă doar un loc preliminar și altul periferic. Așa cum a fost conceput, frumosul este o prezență *continuă*, *constantă* înăuntrul tratatului *Estetica* și în general în concepția autorului asupra fenomenului artistic, chiar dacă nu întotdeauna explicit. Tudor Vianu însuși a ținut să sublinieze

[6] Vezi Ion Ianoși, *Ideea de frumos*, în „Cronica" din 8 iulie 1967, și studiul introductiv al aceluiași autor, *O operă estetică — o estetică a operei* la *Estetica* lui Tudor Vianu, București, E.P.L., 1968.

că accepția frumosului ca izbutit estetic a fost *totdeauna* folosită în cuprinsul tratatului *Estetica* [7].

Raportînd frumosul la problema categoriilor estetice, esteticianul român a pus în discuție un mănunchi de aspecte. În primul rînd, plasează categoriile în sfera conținutului eteronomic al operelor, contestîndu-le posibilitatea de a participa la ființa *estetică* a artei. Tocmai de aceea — pentru a nu se contrazice — vorbește de „așa-numitele" [8] categorii estetice. Tudor Vianu nu contestă frumosului calitatea de categorie estetică, dar — conferindu-i un sens limitat — pune această calitate pe seama unei abordări tradiționale, de care el se distanțează.

În al doilea rînd, consideră că tragicul, comicul sau humoristicul, frumosul, urîtul, grațiosul „nu ne izolează în idealitatea areală a artei, ci ne apropie de realitatea naturii" [9]. Categoriile estetice — inclusiv frumosul, în accepția lui de categorie — îi apar ca o sistematizare a unor însușiri aparținînd naturii și realității sociale. Ideea este prețioasă în măsura în care o însemnată parte din rădăcinile categoriilor estetice sînt înfipte adînc în solul realității. Se știe, de pildă, că peisajul ca gen capabil să declanșeze veritabile emoții artistice a apărut relativ tîrziu în artă, dar sentimentul frumosului natural a fost posibil cu mult înainte. Acest sentiment a fost *potențat* prin arta ultimelor secole, dar constituirea lui a fost posibilă într-un timp îndelungat, pe măsură ce omul a început să se elibereze de himerele ce-l pîndeau din umbră. La fel, sublimul, tragicul, comicul etc. nu țin numai de planul artei, ci însoțesc viața omului, destinul lui real, traiectoria lui zbuciumată spre înălțimi sau înglodarea în platitudini. Ideea apropierii categoriilor estetice de aspectele realității naturale și sociale este întemeiată. Dar aceste categorii sînt — în concepția lui Tudor Vianu — noțiuni obținute dintr-o sistematizare a aspectelor vieții sau naturii, potrivit unui unghi de vedere metafizic sau moral, dar nu estetic. Evaluarea categoriilor estetice îi apare ca extraestetică, ținînd — atunci cînd este vorba de considerarea lor în planul artei — de un conținut eteronomic.

Constatarea că „așa-numitele" categorii estetice țin de conținutul eteronomic al operelor rezultă — între altele — din aceea că ele sînt supuse unei variații în timp. Tudor Vianu a insistat adeseori asupra ideii că operele de artă sînt vremelnice prin conținutul lor : „Cînd interesul pentru acest conținut determinat scade sau dispare, operele de artă par a fi atinse de o bătrînețe, din care nu le salvează, parțial, decît însușirea lor de realizări estetice, adică de prelucrări ale materiei sau ale datelor conștiinței, peste care s-a imprimat pecetea sufletului original al artistului" [10]. Deși, în ansamblul concepției sale, Tudor Vianu a ajuns la convingerea că forma artistică reprezintă date sensibile și relaționale, că nu trebuie luată numai în înțelesul limitat de *mijloc* de realizare artistică, ci și în sensul mai cuprinzător de modalitate de structurare a elementelor conținutului, că — deci — forma artistică are și un aspect interior, spiritual, *de natura conținutului*, aici este evidentă o detașare a conținutului de formă. Conținutul extra-

[7] Vezi Tudor Vianu, *Estetica*, p. 468.

[8] *Ibidem*, p. 472.

[9] *Ibidem*, p. 474.

[10] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 475—476.

estetic, eteronomic este considerat *vremelnic*, iar formei în sensul ei de *realizat*, de *izbutit* estetic i se conferă o mai pronunțată durabilitate în timp. Echilibrul investigației teoretice, propriu lui Tudor Vianu, apare însă deîndată pentru a corija despărțirile, detașările prea tranșante. Sfîrșitul tratatului *Estetica* încheie cu ideea că ceea ce o operă devine, atîrnă și de conținutul de valori pe care ea îl cuprinde. Că există configurări lăuntrice ale frumosului, urîtului, ale tragicului și sublimului, ale grațiosului, comicului și umoristicului, care corespund unor conținuturi eteronomice. Dacă frumosul, ca izbutit estetic, își are relativa lui autonomie, conținuturile eteronomice au consecințe în ființa lui interioară, în ritmul și orientarea sa.

★

Frumosul ca izbutit estetic presupune realizarea unor momente și condiții constitutive ale artei. „Frumoase sînt toate operele care realizează condițiile constitutive ale artei" [11], ni se spune. Ele sînt în număr de patru : izolarea, ordonarea, clarificarea, idealizarea. Tudor Vianu le-a denumit, în general, momente, dar a substituit uneori noțiunea de moment cu cea de condiție și poate nu într-un mod cu totul riguros. Se impune însă, încă o dată, considerarea faptului că ponderea hotărîtoare pe care a acordat-o ideii de frumos nu este doar aparentă, ci reală. Este adevărat că izolarea, ordonarea, clarificarea și idealizarea se impun, de fapt, ca momente constitutive ale operei de artă în general. Totodată — în virtutea sensului foarte larg pe care Tudor Vianu l-a dat frumosului în planul artei —, aceste coordonate sînt și o încercare de analiză, de investigare transversală în ideea de frumos, ca izbutit estetic, din perspectiva unei neistovite năzuințe de a marca drumul care duce în creația artistică la perfecțiune. Aceasta l-a și determinat să aprecieze că frumoase sînt toate operele care realizează momentele și condițiile constitutive ale artei. Impresia de ponderе aparentă este creată de faptul că — spre deosebire de majoritatea concepțiilor clasice, cu care ne-am obișnuit și înlăuntrul cărora noțiunea de frumos este denumită ca atare la tot pasul în calitatea ei de categorie — în gîndirea lui Vianu se încearcă îndeosebi o analiză a *sensurilor* frumosului. Interesează deci, în primul rînd, semnificațiile frumosului, ceea ce el presupune și nu atît invocarea denumirii noțiunii de frumos. Pentru a ne da seama dacă esteticianul român dezvoltă ideea de frumos într-un mod aparent sau real, aceasta trebuie raportat, înainte de toate, la propria sa concepție, la ceea ce înțelege el prin frumos și abia în al doilea rînd, la alte concepții, mai mult sau mai puțin tradiționale, pe care se străduiește să le depășească.

Trecînd, în cele ce urmează, la analiza momentelor constitutive ale artei, se impune din capul locului observația că frumosul poate fi realizat nu prin simpla înmănunchere cantitativă a acestora, ci prin năzuința și întrunirea lor *calitativă* către perfecțiune. Tudor Vianu n-a afirmat în mod explicit lucrul acesta, dar simțim tot timpul că consensul analizelor sale tinde către corelarea ideii de frumos cu ideea de perfecțiune.

---

[11] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 469.

Cine nu se mulțumește numai să cugete obiectul ca operă artistică, dar să prelucreze efectiv un material pentru a obține opera, trebuie — ni se spune — să găsească mijloacele indicate pentru o astfel de țintă. Primul dintre acestea este *izolarea*. „Nu există operă de artă care prin felul în care se înfățișează să nu manifeste însușirea de a fi izolată față de restul realității"[12]. Firește, modalitatea izolării variază de la artă la artă.

Se apreciază, de pildă, că tăcerea care precedă începutul unei bucăți muzicale sau al unei reprezentații teatrale acționează în aceste arte ca un cadru izolator. „Tăcerea care anticipează muzica nu este numai o condiție psihologică pentru buna ei receptare, dar un moment estetic constitutiv"[13]. Tăcerea și asocierea ei cu întunericul marchează pentru conștiința estetică promovarea către o realitate desprinsă din complexul relațiilor practice.

După părerea noastră, tăcerea nu poate îndeplini rolul de moment estetic constitutiv al frumosului în muzică, ci numai pe acela de condiție psihologică a receptării lui. Tăcerea este necesară, *în egală măsură* și atunci cînd audiem o creație muzicală genială, și în cazul cînd ne aflăm în fața unei creații submediocre. În aprecierea estetică *diferențiată* a celor două cazuri, tăcerea a rămas *aceeași*, neinfluențînd cu nimic măsura aprecierii strict estetice. Frumosul în muzică reclamă tăcerea doar ca o condiție preliminară, capabilă să despovăreze auzul de dimensiunea sonoră cotidiană, permanentă și totodată să-l incite, să-l potențeze în trecerea lui către estetic. În calitatea ei de condiție, tăcerea îndeplinește — după părerea noastră — funcția unei toalete senzorial-spirituale, o toaletă dublă: de dezinhibare față de caleidoscopul sonorității cotidiene și de potențare a virtualităților auzului pentru a putea recepta armoniile muzicii. Tăcerea contribuie la deschiderea porților frumosului, dar ea rămîne în poarta cetății, în deschizătură, ca un slujitor credincios și indispensabil.

Referindu-se la sculptură, Tudor Vianu observă că același rol — de condiție și de moment estetic constitutiv — îl îndeplinește soclul. Se precizează că, în calitatea lui de condiție, sensul soclului este practic, ca un element ce garantează o bază solidă operei, o ferește de degradări. Dar soclul are, în numeroase cazuri, și funcții estetice, intrînd în componența frumosului ca un moment *constitutiv*. „Soclul are și funcțiunea estetică specială de a mijloci trecerea de la totalitatea spațiului către spațiul special în care se înscrie plăsmuirea artistică. În fine, prin propria lui valoare plastică, el poate spori pe aceea a întregului" [14]. Îndeosebi această ultimă idee se confirmă pe deplin, pregnant, dacă ne gîndim, de pildă, la operele lui Brâncuși. Dacă Tudor Vianu nu s-a referit la ele, aceasta se datorește, probabil, faptului că la data cînd elabora tratatul *Estetica*, nu avea o cunoaștere de ansamblu asupra creației lui Brâncuși. Sculptorul a acordat întotdeauna o atenție specială soclurilor pentru că le-a integrat în mod funciar viziunii sale artistice, ca elemente capabile să potențeze sugestivitatea sculpturilor ca atare. Motivul *Coloanei infinitului* îl întîlnim frecvent în soclurile acelor plăsmuiri care simbolizează elogiul esențializat al materiei, puritatea zborului, forța lui enigmatică de atracție și impulsionare asupra spiritului omenesc, tocmai pentru că acest motiv simbolizează el însuși, prin

[12] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 121.

[13] *Ibidem*, p. 122.

[14] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 123.

ritmicitatea lui perfectă, deschisă, setea infinită, nostalgică a cunoașterii și simțirii. *Pasărea măiastră* (1912), *Himera* (1918), *Cocoșul salutînd soarele* (1914) au drept soclu două sau mai multe elemente asemănătoare motivului *Coloanei infinite*. Soclul are forță de sugestie estetică, *potențînd* armonia frumosului și semnificația lui încorporată în sculptura propriu-zisă. Alteori, în sculptura lui Brâncuși, soclul este cilindric, ca în *Pasărea în spațiu* (1925). Aici, forma alungită, perfect netedă, ca o sabie ușor curbată, care despică văzduhul pe verticală, a reclamat un postament lipsit de ritmurile unghiulare, nezigzagat. Totul concură — sculptură și soclu — la alcătuirea unei unități înăuntrul căreia frumosul sugerează perfecțiunea.

Cea mai de seamă funcție estetică a soclului — observă Tudor Vianu — este să izoleze figura și s-o înalțe peste realitatea comună într-o regiune ideală. Tocmai de aceea soclul a fost întrebuințat nu numai de sculptori, dar și de pictori ai Renașterii — de Bellini, Fra Bartolomeo, Andrea del Sarto —, care înfățișau personajele sacre pe un piedestal.

Ce se întîmplă însă cu acele sculpturi cărora le lipsește momentul izolator al soclului? Sînt ele lipsite, din această pricină, de o funcție estetică? Tudor Vianu răspunde afirmativ. Exemplificînd cu statui de oameni, animale, idoli din arta Extremului Orient, apreciază că acestea, fiind așezate direct pe pămînt, ies din sfera frumosului, a izbutitului estetic. Funcția lor ar fi exclusiv de domeniul obținerii unor efecte practice.

După părerea noastră, aprecierea este exagerată, tinzînd, uneori, către o anumită dogmatizare a izolării. Funcția cosmică, magică, strict practică a atîtor creații statuare orientale *a reclamat* într-un timp *care acumulează milenii* o imensă virtualitate a *expresivității* stilistice. O expresivitate profund sugestivă din punct de vedere plastic, care depășește, în timp, interesul practic imediat și lipsa oricărui soclu. Este greu de presupus — pentru a ne referi la un alt exemplu — că *Rugăciunea* lui Brâncuși ar putea fi scoasă în afara sferei frumosului numai pentru că soclul ei este absolut neglijabil sub aspect estetic. Privind statuia ce simbolizează o ființă omenească care s-a aruncat spontan, aproape necontrolat, în genunchi, într-o tulburătoare reculegere, facem abstracție de scîndura decent lustruită care se află dedesubt, tocmai pentru a resimți întreg efectul estetic al acestei îngenuncheri spontane în țărînă. Soclul, ca moment estetic izolator, prezența sau absența lui, reclamă deci o apreciere suplă, maleabilă, de la caz la caz.

O altă modalitate a izolării, inclusă de concepția despre frumos pe care o analizăm, o constituie proiectarea în spațiul artistic. O perspectivă de kilometri poate încăpea într-o gravură de cîțiva centimetri. Spațiul artistic constituie, astfel, o convenție. Privitorul unui desen foarte redus ca proporții, dar care reprezintă un peisaj panoramic admite o convenție care-l izolează din realitate. Dar „iluzia nu devine niciodată atît de mare încît să facă inconștientă convenția constitutivă pentru contemplație, căci, dacă lucrul s-ar întîmpla, spectatorul ar privi un adevărat colț al naturii, iar nu o operă de artă"[15].

Precizîndu-se că izolarea ca moment constitutiv al artei nu este singurul și nu unul suficient, se trece la analiza ordonării. Ponderea pe care o ocupă *ordonarea* în ansamblul momentelor constitutive ale artei și frumo-

[15] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 124—125.

sului este remarcabilă. O studiere atentă, răbdătoare a concepției lui Tudor Vianu conduce la concluzia că ordonarea posedă — în estetica sa — o imensă virtute privind realizarea frumosului în sensul perfecțiunii. „Se poate spune, în adevăr — sublinia el — că arta rămîne în toate împrejurările ordonarea lumii ca imagine"[16]. Este vorba, firește, nu de o ordonare cantitativă, elementară, matematică, succesiv-temporală, ci de un proces calitativ *creator*, care presupune capacitatea imaginației artistice de a unifica *în același sens estetic* varietatea nuanțelor, strălucirea caleidoscopică. Termenul de ordonare poate nici nu este cel mai potrivit într-un domeniu care se supune atît de greu rigorilor de acest gen. El n-a fost însă utilizat numai de T. Vianu, ci încă de Aristotel, care includea în factorii caracterizanți ai frumosului și ordinea[17]. Termenul s-a menținut peste atîtea veacuri, dar în estetica modernă sensul lui s-a îmbogățit, presupunînd încă mai intens elaborare, prelucrare, mobilitate, pentru a se ajunge la frumos în consensul realizării perfecțiunii. În 1938, remarcînd unele regrese în literatura noastră tocmai în ce privește atenția slabă acordată prelucrării artistice în consensul năzuinței către perfecțiune, Vianu semnala dispariția „lucrului bine cumpănit, grija de a atinge desăvîrșirea, atenția zeloasă pentru detaliul cel mai neînsemnat în care se recunoaște maestrul"[18]. Este o idee ce revine mereu în lucrările sale—în cursul de estetică literară din 1947—1948, de pildă — și care a trecut din domeniul teoriei generale estetice în analizele aplicate fenomenului artistic concret. La baza lucrării — devenită clasică — *Arta prozatorilor români* stă tocmai năzuința de a reliefa virtuțile literaturii noastre din perspectiva prelucrării, a „ordonării" artistice, care tinde către desăvîrșire.

În evoluția teoriilor estetice, definirea frumosului a fost limitată adeseori la realizarea unității în varietate. Formula frumosului ca unitate în varietate, enunțată de Platon și reluată mereu de-a lungul veacurilor, „perpetua o anumită reprezentare idealistă asupra naturii frumuseții"[19]. Opoziția metafizică dintre unitatea ideii și varietatea sensibilului era socotită ca aplanată în cazul frumosului, întrucît — acesta fiind apreciat ca întruchipare sensibilă a ideii — acțiunea ideii în sensibil înseamnă, totodată, și o unificare a diversului. A apărut însă o întrebare care a frămîntat îndelung pe teoreticieni. Adevărul — ca produs al abstractizării logice, raționale — fiind și el o unificare a diversului, cum poate fi stabilită diferențierea frumosului? Și în cazul adevărului, unificarea are la bază o imensă varietate dată în percepția sensibilă. Problema a frămîntat în a doua jumătate a veacului al XVII-lea pe Leibniz și, după el, pe Baumgarten. Abia Hegel a reușit într-un mod mai pregnant, mai clar și mai amănunțit să ajungă la concluzia că — în cazul frumosului — însuși caracterul gîndirii este *figurat*. Concepția estetică hegeliană sugerează ideea că, în constituirea frumosului, unificarea, ca atare, *ca proces de gîndire, este sensibilă*, și nu numai varietatea, redînd, astfel, lumii — în planul subiectivității noastre — chipul ei virginal.

---

[16] *Ibidem*, p. 130.

[17] Aristotel, *Poetica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 28.

[18] Tudor Vianu, *Studii și portrete literare*, 1938, p. 121.

[19] *Ibidem*, *Istoria esteticii de la Kant pînă azi în texte alese*, București, 1934, p. 18 (citat din studiul introductiv).

Dacă Tudor Vianu a recunoscut ca îndreptățite, ca un vechi cîștig al esteticii o serie de aspecte ale formulei frumosului — unitate în varietate —, concepția sa depășea în bună măsură această formulă, socotind-o neîndestulătoare în a istovi fenomenologia frumosului. Ordonarea, *ca unificare* din perspectiva *izbutirii* estetice, are o pondere deosebită, dar frumosul artistic este *un complex* de momente și condiții estetice, care o includ *doar ca una* dintre coordonatele constitutive.

Între aceste coordonate — alături de cele analizate pînă acum —, concepția lui Tudor Vianu inserează și clarificarea. Evitînd de la bun început excesele simplificatoare, precizează că lipsa de claritate are și ea drept de cetate în artă cu condiția să fie tratată cu claritate artistică. „Există, în adevăr, o claritate a neclarului. Ceea ce este misterios, fluent și nehotărît poate fi resimțit în operele artistice în toată forța caracterului său sensibil" [20]. Ideea, profund echilibrată, actuală și astăzi împotriva acelor teribilisme care proclamă frenetic, ostentativ, incomprehensibilitatea absolută, necondiționată a artei, era formulată într-o perioadă de blamare excesivă a rațiunii de către unele orientări avangardiste. Tendințelor avangardiste care elogiau nestăpînit, clamator exprimarea total neclară nu numai a ceea ce este, în realitate, mai fluent, mai puțin clar, dar și a ceea ce-i perfect limpede, Tudor Vianu opune o concepție suplă a neclarității în artă, punînd-o sub semnul unei necesități inteligibile.

Analiza clarificării i s-a impus în procesul observării multiplelor legături și influențe reciproce existente între momentele constitutive ale artei. Pornind de la ideea că diferitele momente constitutive sînt mobile, acționînd în colaborare, potențîndu-se reciproc, concepția care ne preocupă subliniază că izolarea aspectului artistic din legăturile ce-l unesc cu restul realităților dă calităților lui sensibile mai mult relief. Prin izolare, conținutul perceptiv este mai bine accentuat, în timp ce semnificația se retrage în umbră. Dar izolarea presupune de fapt existența unificării, năzuința de a grupa, de a ordona elementele unui aspect către centrul lui, către structura lui intimă. Aceasta presupune însă tocmai clarificarea, o clarificare de sens, de semnificație. Totul deci se corelează, se potențează reciproc, este mobil.

În sfîrșit, realizarea frumosului artistic presupune idealizarea. Fără ea, opera de artă autentică este un nonsens. Distincțiile pe care Tudor Vianu le face în legătură cu acest aspect sînt multiple. Idealitatea artei nu este aceea a irealității, a fantomaticului. Irealul se opune realului în cuprinsul aceleiași sfere, precizîndu-se pentru noi prin raportarea lor la practică. Măsura lor comună — ni se spune — este tocmai această raportare la practică. Idealitatea artei este însă *areală*. Frumosul artistic ca fenomen spiritual *areal* se opune realității dintr-o altă perspectivă decît idealitatea irealului. Artele figurative, de pildă, renunță la una sau alta din dimensiunile sau calitățile realității. Dimensiunea adîncă a obiectelor este amputată în pictură și desen, acestea reprezentînd spațiul în plan. Sculptura renunță la culoarea reală a obiectelor, înlocuind-o cu aceea a materialului utilizat. „Dacă totuși grecii își colorau statuile sau întrebuințau pietre prețioase colorate ca în cazul statuii Athenei din cella Parthenonului, datorită lui Phidias, aceste culori nu erau niciodată ale realității. Culoarea nu urmărea decît să adauge valorii plastice o nouă valoare decorativă sau să

[20] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 141.

îmbogățească statuia zeului cu niște materiale prețioase, ca un semn al reverenței cu care se cuvenea a fi înconjurată și, în acest din urmă caz, din niște motive religioase, extraestetice"[21].

Noțiunea de *areal* are calitatea deosebită de a respinge sugestiv acele apropieri simplificatoare, prea directe, între planul artistic și cel real. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, ea nu distanțează în mod fantomatic arta de realitate. Arealitatea artei nu ne apare ca o repudiere a realului. Aceasta cu atît mai mult cu cît opera de artă — ca unitate estetică — conține și multiple elemente extraestetice (valori sociale, morale, teoretice, religioase), care introduc o întreagă țesătură de corelații cu realitatea. Conceptul de areal este de natură să ne sugereze spiritualitatea profundă a artei, capacitatea specifică a frumosului artistic de a ne face să trăim intens într-o lume ideală, fără să evadăm în mod absolut din cea reală.

Faptul că Tudor Vianu a analizat izolarea, ordonarea, clarificarea și idealizarea în mod separat a fost doar o necesitate teoretică metodologică. Ele constituie în fapt momente și condiții constitutive ale artei nu în sens succesiv, temporal și nici în acela de tipare restrictive, ci în înțelesul de calități specifice care se constituie *simultan* într-o continuă potențare reciprocă.

Din analiza pe care am întreprins-o, s-ar părea că disecarea acestor momente de către Tudor Vianu părăsește adeseori perspectiva frumosului, referindu-se la atîtea alte aspecte ale operei de artă în ansamblul ei. Cu toate acestea, sensul frumosului artistic, așa cum a fost conceput, ca împlinire, ca realizare estetică pe verticala perfecțiunii, rămîne mai totdeauna implicat în analiză, veghează din umbră. Tudor Vianu năzuiește să ne convingă — chiar dacă nu ne-o spune pe fiecare filă — că izolarea, ordonarea, clarificarea și idealizarea se impun a fi considerate în toate resursele și corelările lor interioare, deoarece ele implică *realizarea* frumosului, *izbutirea* estetică. Momentele constitutive ale artei au fost concepute, așadar, și ca niște coordonate *de reper* ale realizării frumosului, ca puncte necesare *de sprijin* în năzuința către perfecțiunea artei. Firește, în procesul creației, artistul nu respectă aceste coordonate ca pe un cod de dogme teoretice, ci le implică — adeseori spontan, instinctiv — ca pe o magmă fierbinte, efervescentă. Ele nu se impun *din afară*, ca niște tipare presante asupra subiectivității artistului, ci izvorăsc ca necesități incandescente, fluide ale tumultului său *interior*.

---

[21] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 148.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

ORIZONTUL UMAN

— Pseudointerviu cu Socrate —

DE

M. DEZNAN

(SECVENȚA II)

BADEA COSTACHE: Cafeaua D-voastră, dom'profesor, nu e ca vinul, te înviorează, îți trezește mintea. Parcă-i pune aripi. Oare exterienii aceia de sus or bea și ei cafea, cînd conduc rachetele și sateliții? Buni șoferi trebuie să fie... Nu ca ăștia ai noștri de camioane...

INGINERUL: Nu știu, domnule profesor, cum să înțeleg cele spuse de D-voastră. Întîi am avut impresia că tăgăduiți, în numele fizicii, fenomenul și problema O.Z.N. Pe urmă am crezut că le recunoașteți seriozitatea, în numele metafizicii și metaumanității. Iar din considerațiile ultime am înțeles că le tăgăduiți din nou, invocînd orizontul uman. Venind la D-voastră nutream speranța că meditația filozofică, prin altitudinile la care se urcă și prin adîncimile la care coboară, va aduce oarecare lumină, *pozitivă*, asupra ființelor inteligente din alte lumi. Mi-au sugerat această speranță cuvintele unui filozof, transcrise ca moto sub titlul unei cărți franceze despre farfuriile zburătoare: „Nu este vorba nici de a afirma, nici de a nega, ci de a înțelege — Spinoza".

FILOZOFUL: Foarte înțelepte cuvinte: *nu te grăbi să afirmi, nu te grăbi să negi, caută mai întîi să înțelegi.* În pragul „erei cosmice", domnule inginer, s-ar cuveni ca oamenii (inclusiv cei de știință și politici) să-și reexamineze lucid bagajul de cunoștințe, deprinderi și comportări cu care se pregătesc să intre în această eră, cu totul nouă, a istoriei lor. Pentru un filozof e lucru întristător să constate cu cîtă ușurință și lipsă de reflecție se precipită oamenii să deschidă porțile noului orizont al existenței lor. Probabil își închipuiesc că „era cosmică" nu va fi decît o reeditare, în versiune nouă, a terestrității lor de pînă acum. În locul semnelor grave de întrebare și reflecție, vedem fluturînd peste tot semnele de exclamație ale pasiunii, lozincile telurice ale afirmației și negației. Ba de la un timp constatăm că pînă și indiferența a început să capete formă de atitudine pasională...

Rev. filoz., 16, 4, p. 513–522, București, 1969

Un futurolog optimist cu darul viziunilor şi previziunilor caracteriza de curînd climatul ştiinţific actual prin următoarea scriptă memorabilă : „Ne aflăm din nou pe panta ascendentă a curbei entuziasmului". L-aş invita pe domnia sa şi pe teoreticienii viitoarelor contingente să urce „panta ascendentă a curbei entuziasmului" şi să dezlege misterul O.Z.N. Fie chiar şi prin telepatie, cum au sugerat nu de mult unii participanţi la o conferinţă O.Z.N., grăbiţi să rezolve o necunoscută cerească printr-o necunoscută pămîntească : „teleportaţia" prin „telepatie" ! Ştiţi, la om entuziasmul e o forţă motrice a putinţei, cum remarcase cîndva, cu luciditate, un spiritual dramaturg român : „Concluzie şi entuziasm : ai entuziasm, o faci ; n-ai entuziasm ? n-ai nimic, nu faci nimic, nu poţi nimic".

ING. : Cu alte cuvinte, domnule profesor, am fi sortiţi după D-voastră unei totale ignoranţe cu privire la fiinţele extraterestre şi la civilizaţiile lor ?

FIL.. : Neştiinţa de care ne dăm seama, domnule inginer, nu mai este simplă ignoranţă : este primul pas către înţelegere, către *„ignoranţa docta"*, în filozofie. Iar în ştiinţă către *„ignoranţa savantă"*, despre care vorbea acum de curînd un francez în cartea sa *Condiţiile spiritului ştiinţific*. Mintea leneşă, gata ştiutoare cum e din naştere, are întotdeauna într-un buzunar afirmaţiile, în celălalt negaţiile. N-ai reuşit să-i prezinţi bine o problemă şi — gata soluţia : este aşa, nu este aşa. Păcat din partea ei că nu are şi un buzunar cu garanţii. Pentrucă soluţiile fără garanţii sînt ca silogismele fără premise : îţi arată unde ai ajuns sau unde trebuie să ajungi, dar uită să prevadă, chibzuit, mijloacele şi căile. Măreţia scopurilor scuză lipsa mijloacelor. De aceea mintea leneşă, îndeobşte expeditivă cu sarcinile publice, îşi face timp îndestul să rezolve, de data asta chibzuit, garantat, cu mijloace, o mulţime de probleme şi daraveri mai private. În schimb mintea harnică, ştiindu-se neştiutoare din naştere, munceşte o viaţă întreagă şi tot nu adună ceea ce simte şi ştie că-i lipseşte.

Există aşadar la oameni, domnule inginer, un soi de ştiinţă ignorantă, născută din lipsă de înţelegere, după cum există un gen de neştiinţă ştiinţifică, născută din înţelegerea a ceea ce lipseşte. Situaţie pe care istoria gîndirii a confirmat-o nu de puţine ori.

Noi, cei de astăzi, ştim despre extraterestrieni tot atît de puţine lucruri *pozitive*, cîte ştiau şi Platon sau Aristotel. Ba într-o privinţă, am putea spune că sîntem chiar mai neştiutori decît ei. Cu cîteva excepţii confirmînd regula, anticii „ştiau" sigur, erau convinşi fără dubii că *nu există* extraterestrieni. De aceea nici nu puneau problema lor. Iar această certitudine ei şi-o fundau, ca şi Menzel şi Marcovitz, pe „hard data", pe date grele : „Terra firma" şi propria lor greutate fizică. Prea multe lucruri vedeau căzînd pe pămînt : cădea, răcoroasă, ploaia din nori ; cădeau, rănite, păsările din zbor ; cădeau merele coapte din pom, cîte unul în mîna Afroditei şi a lui Paris ; cădeau vitejii lui Agamemnon „şi zalele zornăiau crunte" — scrie Homer ; cădeau zidurile Troiei în ruină ; cădeau în vid pînă şi atomii lui Democrit şi Epicur. Greutatea era *datul*, era *acesta*. Ceea ce nu se supunea ei sau nu rezulta, mijlocit, din ea, era *acela*, era *alteritatea* : supra-lumea cerească. Oamenii vieţuiau pe pămînt iar pămîntul era situat, credeau ei, în centru. Precum centrul unui cerc : *unul singur*. Cum ar fi putut dar să admită că „acesta", omul greu şi căzător, trăieşte

şi „dincolo", în lumea stelelor? Acolo trăiau doar zeii cei veşnici, fiinţe uşoare, nesupuse căderii în ţărînă. E drept că vizitau şi ei pămîntul, dar nu prin cădere, ci coborînd uşor, prin magie şi teleportaţie, aşa cum îi văd astăzi terestrienii pe extraterestrieni : acum apar, acum dispar.

Revoluţia copernicană a ruinat monocentrismul şi geocentrismul certitudinilor antice. „Centrum terrae non este centrum mundi". Cugetători moderni asupra infinitului, „divinul" Cusanus şi mai tîrziu Giordano Bruno, au proclamat patetic *docta ignorantia* şi, o dată cu ea, pluricentrismul şi omnicentrismul Universului. Iar cînd, la începutul erei moderne, supralumea stelelor s-a dezvăluit telescopului Ştiinţei ca lume nedivină, asemănătoare cu pămîntul, terestrienii „secolului ceresc" s-au grăbit să extindă *regnum hominis* asupra ei. Dacă planetele şi astrele sînt la fel cu Pămîntul, sînt „terrae coelestes", de ce n-ar fi şi ele populate? „Esiste identico nell'identica specie di altri mondi", „lo stesso favore illumina, la stessa natura conserva". Şi atunci, speţa expansivă din fire a pămîntenilor a început colonizarea fantastică a lumilor noi. „*Pluralitatea lumilor*" locuite nu se mărginea la numărul planetelor din Univers : erau populate şi cometele ! Adevărată humanizare a Cosmosului, adevărat triumf al identităţii expansive şi al analogiei reductive. De unde noi înţelegem că răsturnarea teoretică a geocentrismului ontologic n-a înlăturat de la sine *geocentrismul gnoseologic şi axiologic al omului*. Nu e suficient să se proclame teoretic o idee revoluţionară pentru ca oamenii să se conformeze în practică, fără prejudecăţi, adevărului ei. Intervenind apoi în discuţie categoria logică a *diferenţei*, soră geamănă a *identităţii*, terestrienii au început să-i adapteze pe extraterestrieni la particularităţile planetelor lor : locuitorul de pe Saturn, un supragigant în comparaţie cu locuitorii Pămîntului, arăta ca un pigmeu în comparaţie cu locuitorii satelitului lui Sirius. *Micromegas* al lui Voltaire — simbol al relativismului cosmic — arăta de 24. 000 de ori mai mare decît un pămîntean. Tot aşa cu privire la vîrstă, constituţie biologică şi facultăţi mintale. Nu este exclus ca acelaşi mare animator nolan să fi inspirat modernilor ideea alterităţii. Căci iată cum descrie el sufletul planetelor, al Terrei bunăoară : „nu e numai sensibil, ci şi intelectiv ; nu e numai intelectiv, ca al nostru, ci şi mai înalt ;" „se ella ha senso, non l'ha simile al nostro ; se quella ha le membra, non le ha simile a le nostre ; se ha carne, sangue, nervi, ossa e vene, non son simile a le nostre ; se ha il core, non l'ha simile al nostro". Imagine care îţi dă fiori gîndind-o posibilă la extraterestrieni.

Dar principiul diferenţei n-a fost primit totuşi fără împotriviri spirituale şi .... duhovniceşti. Astfel, ca să ne mărginim la un singur exemplu, cartea celebră a lui de Fontenelle : *Entretiens sur la pluralité des mondes*, tradusă în rusă de Antioh Cantemir prin 1730, s-a lovit de împotrivirea părintească a Sinodului ortodox rus, care, în 1757, a interzis tipărirea de literatură laică pe tema „pluralităţii" lumilor : aceasta era „potrivnică sfintei credinţe". Cartea lui de Fontenelle a fost interzisă iar exemplarele vîndute, confiscate de la posesori. Aşa cel puţin ne spune un cercetător sovietic. Savantul chimist Lomonosov — toată cinstea cuvenită lui ! — s-a remarcat prin stăruinţa de a se anula interdicţia şi a se retipări traducerea lui Cantemir. Lucru care s-a şi întîmplat. El scria, făcînd vizibile aluzii la motivele interdicţiei : „Unii se întreabă : Dacă pe planete sînt oameni asemănători cu noi, atunci care este credinţa lor? Li s-a pro-

povăduit Evanghelia? Sînt ei botezaţi întru Cristos?". La care întrebări Lomonosov a răspuns : „Cine vrea să-i convertească şi să-i boteze .... să meargă acolo. Şi după ce-şi va fi săvîrşit propovedania să purceadă în acelaşi scop pe Venus. De nu i-ar fi truda zadarnică. Poate că oamenii de acolo n-au greşit întru Adam şi de aceea n-au nevoie de îndreptarea păcatelor. *Sînt multe căi spre mîntuire. Sînt multe lăcaşuri în ceruri!*".

Cuvinte înţelepte din care noi reţinem că identitatea abstractă a sfintelor dogme nu a tolerat cu ochi buni perspectiva diferenţei şi alterităţii în orizontul său, chiar dacă alteritatea îi privea pe extraterestrieni : *Sau* botezată şi inclusă, *sau* afurisită şi exclusă ! Auzi dumneata, să întrebi dacă sînt botezaţi, dacă li s-a propovăduit Evanghelia ! Mai înţelegi, oarecum, refuzul minţii în faţa secularizării cerului, lăcaş milenar al speranţelor, dar să afli că acolo sus, printre stele, există făpturi gînditoare ca şi tine, şi să nu te miri, să nu stai mut pe gînduri, ci să întrebi numaidecît, circumspect : „Sînt ele botezate? Li s-a propovăduit Evanghelia? „Iată o virtute prudenţială mono-ego-teocentrică, vrednică de invidia Marelui Anonim blagian ! Ori poate, prin gura acelor prea sfinţi părinţi cuvînta însuşi Autorul frînelor şi „cenzurii transcendente" ? Fiindcă numai acesta, Marele Anonim, ne povesteşte Blaga, exclude premeditat apariţia sufletelor planetare : „Nu pentru că aceasta n-ar fi cu putinţă, ci fiindcă Marele Anonim, printr-o măsură voluntară, a proibit geneza lor, ca să prevină orice potenţial autarhic, care ar putea să sară din ţîţînele existenţei". Marele Anonim, scrie Blaga, se apără de veleităţile creaturilor sale „printr-un întreg sistem de măsuri preventive". De unde şi concluzia, tristă, a filozofului : „*Lumea este Poveste infinit mutilată*". Pentru că „Povestea, o dată izbîndită — ne spune acelaşi metafizician — ar ameninţa să disloce şi să compromită centrul existenţei". Acestea le spune Blaga în *Diferenţialele divine*, cartea de căpătîi a trilogiei sale cosmologice şi a sistemului său metafizic.

Dar oricum au stat lucrurile cu principiul diferenţei, credinţa modernilor în „pluralitatea lumilor locuite" n-a fost decît o replică la credinţa anticilor în singularitatea pămîntului locuit. În această dispută cosmologică, anticii au spus *nu*, modernii au răspuns *da*. Unii postulau alteritatea cerului faţă de pămînt, alţii id-entitatea lor. Într-un fel, precum am spus, noi cei de astăzi sîntem mai puţin ştiutori decît anticii şi decît modernii. Şi această neştiinţă ştiutoare a noastră e rezultatul unui progres milenar al cunoaşterii ştiinţifice şi al metodologiei ştiinţei. Noi am dobîndit o înţelegere mai profundă a ceea ce lipsea raţionalităţii înaintaşilor : *conştiinţa limitelor între care identitatea şi diferenţa pot fi afirmate sau negate cu validitate ştiinţifică*. Mi-ar plăcea să cred că acesta e de fapt motivul pentru care majoritatea savanţilor contemporani păstrează tăcere în problema O.Z.N. Pentru oamenii de ştiinţă contemporani, între *raţionalul real* (al fizicii) şi *raţionalul posibil* (al meta-fizicii) există pe undeva o graniţă, intuită de ei spontan prin *simţul realului*. Este adevărat că visează şi ei, ca Niels Bohr, „teorii nebune". Dar una e teoria, altceva nebunia. Cu lanterna logicii în mînă, ei înaintează prudent, respectînd pas cu pas condiţiile şi gradele confirmării : implicaţie, consistenţă, compatibilitate, consecvenţă ş.a.m.d. Adecvarea finală, cum îi spune şi numele : *ad-aequatio*, nu e decît puntea, strunga prin care necunoscutul — diferitul sau noul — e

trecut sub regimul și în țarcul identificatului, în orizontul rațională și al comprehensiunii omenești. Domeniul posibilului, al „fantasticului", e lăsat pe seama imaginației științifice, a literaturii de anticipație, care explorează cu mijloacele fanteziei zonele raționalului posibil din prelungirea imediată a raționalului real.

ING. : Cu toate acestea, domnule profesor, este un fapt că apariția explosivă a marilor adevăruri pe arena cunoașterii a fost precedată mai întotdeauna de afirmarea absurdului. Și părerea aceasta e împărtășită de mulți oameni de știință. Nu e numai a mea.

FIL. : Depinde, domnule inginer, cine afirmă absurdul și despre ce fel de absurd e vorba. Fizicianul nu-și poate îngădui, ca fizician, ceea ce își permit poetul sau teologul : *Credo quia absurdum est.* Orizontul său e altul. Un filozof modern al Absurdului ne spune că acesta își are izvorul atît în om cît și în lume. Pe cel care depinde de om, oamenii îl rezolvă cu timpul în familie, omenește. Dar ce vor face cu cel care nu depinde de om ? Bunăoară cu navele cosmice extraterestre, cu O.Z.N. -urile care contrazic flagrant legi de bază ale fizicii ? Simțul nostru al realului are el o capacitate nelimitată de a mistui și „identifica" absurdul de orice fel și de oricînd ? Omul, acest Cercetător universal, obișnuit de milenii să facă din natură Obiect al cercetării și posesiunii, descoperă într-o bună zi un obiect—pentru el toate au devenit „obiecte" — care, paradoxal, îi dă impresia că îl cercetează el pe om. Lucru nemaipomenit ! Cercetătorul cercetat ! *Obiectul devenit subiect cercetător* ! Terestrianul cercetător intră în panică și cade în fandacsii. Zadarnic își pune în mișcare șoimii cei mai ageri ai minții : Inferența *deductivă* o ia razna — o săgeată, neputînd circumvola. *Inducția* riguroasă se frămîntă fără aripi, neputînd decola. Singură *analogia*, inducție aripată, dă tîrcoale obiectului, căutînd să înnoade fire și puncte de contact, prin comparație. Va reuși cercetătorul cercetat să „identifice" pe cercetatul cercetător ? Va izbuti peștele mai mic să înghită pe cel mai mare, *un orizont mai îngust să cuprindă un orizont mai larg* ? Aceasta-i întrebarea cea mare, filozofică, domnule inginer. Aci nu-i mai poate fi de ajutor nici afirmarea absurdului, nici teoria „nebună" a lui Plantier, nici credința fermă în progresul nelimitat al cunoașterii noastre.

Vedeți, nouă terestrienilor, realitatea ne devine inteligibilă în tiparele logicii, în formele mintale prin care *noi* stăpînim, sau uneori credem numai că stăpînim, lucrurile și obiectele. Înțelegem științific în măsura în care stăpînim, întrucît cuprindem în sfera identificatului diferitul, necunoscutul sau noul. Cînd purcedem cu ușurință spunînd A = B, așa cum am spune A = A, cînd stăpînim adică fără mediere și înțelegere, violentăm logica, și uneori dreptul, morala. Orice identificare, apropriere, înstăpînire, cere titluri de drept dobîndite legal, prin experiență sau prin muncă. În caz contrar, obiectele pe care le posedăm ilicit, fără titlu, sînt posesiuni iluzorii, care ajung să stăpînească ele conștiința noastră. Prindem adică în plasă un pește pe care nu numai că nu-l putem scoate afară, la lumina identității, dar care ne trage el pe noi în fluviul irațonalului, cu plasă cu tot. S-au întîmplat des cazuri de acestea, chiar și unor filozofi dialecticieni cu plase supraelastice, de cauciuc. Eu înțeleg, domnule inginer, să fim stăpîniți de visuri și de muze, ființe blînde, dar de lucruri, de pești și de farfurii zburătoare ?

ING. : Cu alte cuvinte, domnule profesor, admiteți existența acestor obiecte din punctul de vedere al metafizicii, dar le contestați legitimitatea ca obiecte ale fizicii. Mă refer la cazurile de O.Z.N. încă neidentificate de specialiști.

FIL. : Eu mă refer, domnule inginer, la cazuri *principial neidentificabile*, la cele care depășesc orizontul inteligibilității noastre, care țin de domeniul meta-fizicului și al meta-umanului. Acestea vor continua să rămînă pentru noi „obiecte" antropomorfice, iar identificarea lor o falsă identificare. Între umanitate și meta-umanitate există nu numai o distanță *fizică*, de ordin cantitativ, cum susțin în genere fizicienii și astronomii, dar și o distanță *meta-fizică*, de ordinul calității. D-voastră, ca și majoritatea savanților contemporani, afirmați că trebuie să admitem în univers existența unor civilizații raționale avansate. Ca filozof, eu nu afirm dar nici nu neg această propoziție. Caut pentru ea un punct de sprijin rațional, inteligibil, dacă vreți — o sub-poziție. În acest domeniu însă orice sub-poziție nu este decît o ipoteză. De aceea, strict ipotetic, am putea raționa că, civilizațiile extraterestre, dacă vor fi existînd, se pot afla în prezent pe trepte de dezvoltare (1) inferioare, (2) aproximativ egale și (3) superioare în comparație cu civilizația terestră. Întrebarea, fundamentală, este : cît de mult se poate dezvolta o civilizație rațională în mediile cosmice, în „ecosferă" — cum spun astrofizicienii ? Trebuie să presupunem o *limită*, și de ce natură, acestei dezvoltări ? Pentru că, dacă ele se pot dezvolta și perpetua nelimitat — și, logic, nu văd ce le-ar împiedica de vreme ce au avut și au timp nemărginit —, înseamnă că noi ne putem afla într-o poziție tehnică *oricît vrem de inferioară* acelor civilizații cosmice care s-au dezvoltat nelimitat. Trecutul doar e la fel de lung ca și viitorul. Cîntarul Veșniciei are, oricînd și oriunde, brațe perfect egale. Nu seamănă cu cîntarul omului. De ce să nu admitem și în urma noastră ceea ce admitem, optimiști, pentru prezent și înaintea noastră ? Căci „Lumea" n-a început cu sistemul solar și cu noi, cum ne lasă să credem premisele unor savanți. Însă dacă, tot logic, lucrurile stau astfel, avansul tehnologic al extratereștrilor, al unora, s-ar situa pe trepte *oricît vrem superioare* în comparație cu civilizația noastră. O știință adică și o tehnologie nu a secolelor 21 sau 30, pe care le invocă Hynek, ci una, să zicem, a secolului 30 de milioane. De ce vă mirați așa, domnule inginer ? Vi se pare „fantastic" un secol de ordinul milioanelor ? Sub raport *logic*, mirarea D-voastră nu are temei. Antropologic, da. În Cosmos, 30 de secole și treizeci de milioane au același statut. Vedeți, meta-fizicianul e obișnuit să opereze cu altă *homo mensura* decît fizicianul și matematicianul. Acolo unde radioundele Gîndului bat din aripi obosite, radioundele fizicii și matematicii sînt de mult prefăcute stane de piatră : constante cosmice, semne limită. Măsura gîndului e alta : „Căci unde-ajunge nu-i hotar/Nici ochi spre a cunoaște/Și vremea-ncearcă în zadar/Din goluri a se naște". Nu există nici un temei logic pentru a nu *gîndi* posibilă o civilizație a secolului 30 de milioane. Presupunînd, bineînțeles, identitatea calendarelor. Ar fi, pentru extraterestrieni, un adevărat „technological gap" și avans de putere, față de care, nu americanii domnului Servan—Schreiber, ci însuși supraomul lui Nietzsche în persoană s-ar dovedi, după expresia filozofului, „o batjocură și o rușine". Mai înseamnă, admițînd premisa, că pretențiile pămîntenilor noștri — ale unora — de a explora *noi, cei dintîi*, Cosmosul și civilizațiile extraterestre sînt, sau

dovada unui orgoliu de închipuiți geocentrici, sau mostre de logică curioasă. Nu *ei* pe noi , ci *noi* pe ei. Nu vi se pare curios? Înseamnă, apoi, că noi ne aflăm într-un punct din Univers și din Eternitate, trăind absolut indiferenți la ceea ce s-a întîmplat cu „animalul producător de unelte", cu „spiritul care gîndește, în alt loc și în alt timp". Și acest lucru iarăși mi se pare curios, cel puțin pentru un filozof. Dar ce să continuăm în gol cu raționamente care nu ne-au afectat în chip serios niciodată. Noi, terestrienii, nu ne cunoaștem și nu ne recunoaștem decît rareori ca *ființe cu orizont*. Ne-am obișnuit de milenii să facem din orizontul nostru de aci și de acum măsura unică a putinței, științei și conștiinței din toate lumile posibile. Așa cum există o uitare a noastră în timp, există o uitare a noastră în spațiu. Ne pasă puțin de unde venim și unde o să ajungem, ca umanitate. Esențialul este că sîntem, că existăm, *hic et nunc*. Dacă ne-am ocupa serios de toate, ce ne-ar rămîne pentru viață? Și această condiție cosmică a omului, ființă în sine *sublim-centrată* și în același timp *trist-periferică*, pare să ascundă în ea un sens profund *rațional*, deși învăluit în obscuritate.

Mai degrabă scoți soarele și planetele din orbitele lor, decît pe om din orizontul său. Pot să se prăbușească în haos constelații și galaxii, să se stingă în depărtări civilizații și miracole cosmice, el nu se clintește din centrul orizontului în care se simte pus. Parcă o forță de gravitație necunoscută circumscrie și guvernează destinul său, făcîndu-l să refuze întregii lumi un sens, în afara prezenței și centralității lui în ea. Puneți-i oricui întrebarea dacă găsește într-adevăr Universului un sens fără existența omului în el și vă veți convinge de acest lucru. Transferul religios al spiritului în „altă lume" nu-i decît prelungirea, inconștie, a aceleiași năzuințe. Ce sens ar putea să aibă o lume, fie ea chiar eden, *fără el*? Pentru terestrian, toate stelele din Univers nu fac cît o rază matinală a Soarelui din rotirile ciclului diurn ! Și dacă n-ar simți instinctiv că viața sa atîrnă de Soare, care este *ziua* ființei lui, lesne s-ar putea dispensa și de el. Fiindcă în sinea sa terestrianul se consideră și se simte *centrul* Universului și *noima* lui. Oricît, în numele obiectivității științifice sau al revelației teologice, ar protesta și declara contrariul ... Cugetînd mai deunăzi la această condiție cosmică a omului, la orizontul și destinul său meta-fizic, ce gînduri credeți că mi-au venit, domnule inginer? Că, între umanitate și meta-umanitate există totuși un termen mediator, un termen real : *Copilul*. Iată cîteva cugetări însemnate atunci, spre a le medita ulterior, mai cu temei :

„Între *omul real* și *omul posibil* numai Devenirea universală decide care este adevărata *homo mensura*. În nici un caz însă Protagoras, cel vechi sau cei moderni". Și mai departe :

„Cînd și-a dat seama de singurătatea lui, omul l-a creat pe Dumnezeu. Ca să nu mai fie singur. Și după aceea, Dumnezeu l-a creat pe om. Ca să nu fie nici el singur. Și a creat femeia, ca omul să nu fie singur. În fața făpturii ei, stelele cerului clipiră, poate de mirare, poate de secretă invidie. Presimțeau, desigur, că la ivirea ei, strălucirea lor va păli întotdeauna în ochii bărbatului. Căci stelele sînt, au *ființă*, dar omul, prin femeie, devine *putință*. Și putința este muma ființelor. Ca să nu fie singuri, bărbatul și femeia l-au creat pe Copil. Cu acel nou născut un cer nou se naște și toți părinții simt că stelele au un *sens*. Căci cine altul decît el, Copilul, ar putea să le dea un sens? Este o iluzie a științei rotirea astrelor în jurul centrelor

de gravitație. Toate stelele se rotesc în jurul Copilului. Orice stea visează nașterea lui. Desfid pe acel astronom sau logician care se încumetă să demonstreze contrariul, din orizontul meta-fizic. Căci dacă nu pentru el, pentru Copil, ard în cer stele, pentru *cine* atunci și pentru *ce* ard ele? Pentru ochii și gloria Întunericului? Sau a mecanicismului universal? Urechea mea nu poate să înțeleagă aceasta și o declară ab-surd. Cea mai mare absurditate din cîte au dat tîrcoale omului! Ucideți toți copiii și veți descoperi, îngroziți, că viața voastră nu mai are sens. Și nici viața universului. Și nimic din cîte au fost și cîte vor fi nu mai au sens! Dante singur a presimțit, sau poate a știut, acest adevăr: «L'Amore che move il Sole e l'altre Stelle». Goethe, cu «eternul feminin» — parodiază".

ING.: Dacă v-am înțeles corect gîndul, domnule profesor, năzuiți spre un fel de unire mistică, spre o comuniune directă cu acel „dincolo" de existența noastră.....

FIL.: Ferit-a Sfîntul! Știu că prețul unei atari comunicări ar fi sacrificiul rațiunii. Dar eu nu sînt nici teolog, nici metafizician, ci numai un *meta-fizician*. Caut o legătură, o punte rațională între *physisul* nostru și ceea ce îl depășește, pe el sau pe noi. Nu sînt împotriva rațiunii, ci numai împotriva a ceea ce vechii filozofi numeau *ignava ratio*, rațiunea leneșă, mintea împăcată cu sine și înscăunată în jilțul suficienței ca un monarh autocrat în tronul său. — Șezi, bade Costache, ce te-ai ridicat și privești așa la scaunul acela? — Mi-ar fi greu să recunosc un „dincolo" ontologic, cîtă vreme el ar putea să fie doar de unul de cunoaștere și de înțelegere, un dincolo de orizontul nostru geocentric, antropocentric și egocentric. Multe lucruri împărțite și despărțite de oameni s-au arătat pe urmă în sine neîmpărțite și nedespărțite, după cum multe lucruri pe care oamenii le credeau unite pe veci s-au arătat pe urmă dezbinate. Dacă mintea noastră împarte și desparte, înseamnă numaidecît că și lumea se împarte și se desparte? Dacă mintea noastră unește și leagă, înseamnă oare că cele despărțite se și unesc și se leagă? În sensul acesta mai adînc, al legăturilor universale, am credința că uneori și dobitoacele, un cîine de pildă ...sau un pițigoi, au clipe cînd fac meta-fizică. Bineînțeles la scara lor și în ceasurile tainice. „Că sufletul nu e fîntînă/Decît la om, fiară bătrînă/Iar la făptură mai firavă/Pahar e gîndul, cu otravă".

BADEA C.: Ce frumos le spuneți, dom'profesor! Și să știți că-i adevărat. Și cîinele meu mai deunăzi, acasă, de zicea băiatu din fluer, se tot învîrtea pe lîngă dînsu și scheuna, de parc-ar fi priceput și el cîntarea. Pe semne că făcea și el atunci metafizică...

ING.: Cu alte cuvinte, domnule profesor, după D-voastră metafizicianul este un om care leagă lucrurile cu legături pe care ceilalți nu le văd și dezleagă altele pe care ceilalți le cred unite.

FIL.: Cu precizarea numai că acele lucruri pe care meta-fizicianul le leagă și le dezleagă nu le vede nici el însuși, sau, dacă doriți, le vede cu mintea, nu cu văzul. El își face despre lume viziuni — Weltanschauungen — nu vederi; caută adîncuri statornice, nu păreri. Înțeleptul stînd în casă știe mai bine ce se întîmplă afară decît cei de afară, spunea un vestit filozof chinez...

BADEA C.: ... Știe mai bine din casă... decît cei de afară ...Cum ar veni adicătelea asta, dom'profesor? D'aia stați d-voastră mereu în casă între pereții aceia de cărți?

FIL. : Pereții aceia, bădiță Costache, nu sînt pereți, cum le spui dumneata, sînt ocheane !

BADEA C. : Ce ? Ocheane ? ?

FIL. : Cărțile acelea sînt ochii și mintea tuturor învățaților care au trăit afară, printre oameni. Aducîndu-i în casă și întrebîndu-i mereu, ce au văzut și ce știu despre lume și despre oameni, nu aflu eu mai multe lucruri despre cei de afară, decît dumneata care stai afară și întrebi pe unu doi, sau pe nimeni ?

BADEA C. : Asta cam așa-i, aveți dreptate. La asta, vedeți, nu m-am gîndit... (Hm ! Hm ! ...Cărți — ocheane ! ! ! Cum le leagă și le dezleagă, mamă Doamne !...)

ING. : Ce concluzie aș putea să trag, domnule profesor, din convorbirea noastră asupra farfuriilor zburătoare ? Care este, în fond, părerea D-voastră asupra lor ?

FIL. : Fapta noastră a pătruns în domeniul cosmicului, pe cînd voința și conștiința noastră continuă să rămînă terestre și, de multe ori, pedestre. Cum vreți să ne-nțelegem cu alte ființe din alte planete, cînd noi pămîntenii, nu izbutim să ne înțelegem cu semenii noștri ? Nu ne înțelegem cu semenii, și vrem să purtăm dialog cu nesemenii ! Urîm pe oameni, și așteptăm iubire de la zei ! Sîntem noi siguri că acele ființe au dimensiunile noastre omenești ? Știm dacă nu le lipsește instinctul vieții și teama de moarte care dictează în toate actele noastre ? Nu știm. De aceea le atribuim intenții de-ale noastre, gînduri de-ale noastre, deprinderi de-ale noastre, într-un cuvînt firea noastră pămînteană și telurică. Îmi amintesc de aforismul acelui filozof care se-ntreba nedumerit : Este omul o batjocură a lui Dumnezeu sau Dumnezeu o batjocură a omului ?

Teama noastră față de non-oamenii din Cosmos nu este decît teama vagă față de neoamenii din noi și dintre noi. Sînt printre noi urechi nedemne de graiul extraterestrienilor. Pentru timpanele lor, ființele extraterestre *tac.* Nu pot și nu vor să vorbească unora care nu știu să asculte, care n-au învățat să se asculte pe ei înșiși și pe semenii lor. Acești neoameni, domnule inginer, trăiesc în secolul XX dar gîndurile lor comunică mai mult cu ale sălbaticului văzut de Darwin, cu acel sălbatic „încîntat de a-și tortura dușmanii, care oferă zeilor sacrificii sîngeroase, care practică infanticidul fără remușcări, care își tratează soțiile ca sclave, care nu cunoaște nici o bună cuviință și e stăpînit de superstițiile cele mai grosolane". Împotriva dușmanilor putem arunca cu pietre și cu bolovani, după cum putem arunca cu avioane și cu bombe atomice. Esența gestului e aceeași, peste milenii. Căci bomba nu este decît bolovanul perfecționat. Ce deosebire între șeful de trib războinic, agitînd piatra ascuțită, și șeful de stat războinic agitînd racheta cu fulger nuclear ? Nici o deosebire. Afară doar de faptul că unul își orchestra pornirile cu dansuri și strigăte fioroase, cestălalt cu note mai mult sau mai puțin diplomatice. Uneori se-ntîmplă să le uite și pe acestea. Și acești neoameni, domnule inginer, acești bipezi cu ochi sosiți la porțile erei cosmice, vin să profaneze cerul lui Platon și Pitagora, să pîngărească cenușa lui Giordano Bruno cu sunete de reptilă și cu explozia poftelor lor de dominație ! Cînd mă gîndesc la ei, cuvintele îmi ard buzele și hîrtia de scris ia foc. Sînt fapte pămîntene pe care cuvîntul nu le suportă. De ele te apropii numai tăcînd....

Nu, domnule inginer, ne cunoaştem prea puţin pe noi înşine şi firea noastră pămînteană, pentru ca să putem pretinde cunoaşterea, fie şi ipotetică, a fiinţelor extraterestre. Chiar dacă vom izbuti să identificăm aceste „obiecte zburătoare neidentificate", identitatea aceea va fi doar una superficială, materială, o identitate de obiecte şi de efecte, nicidecum una de „spirit care gîndeşte". Uneori am impresia că ne aflăm în faţa unui sfinx, de care ne apropiem ca nişte copii, cu întrebări hilare, inconştienţi de fragilitatea locului şi a destinelor noastre în Cosmos. Avem *încă* sub picioare un pămînt tare, ne mişcăm într-o masă de aer pe care-l respirăm, credem cu neclintire în veşnicia soarelui şi ne simţim bine şi glumim ... O.Z.N. ! Logos universal ! Denkmaschine ! Cucerirea Cosmosului ! ... Spuneţi-mi, acesta e Omul ?

BADEA C. : Vai, domnule profesor, să mă iertaţi. Dacă mai spuneţi multe lucruri de-astea, mă apucă frica. Simt că-mi trec fiori prin spinare, îmi lunecă pămîntul de sub tălpi. Zău ! Nu vă mint !

ING. : (E prins mult mai rău de O.Z.N. decît credeam ... Există otravă mai subtilă decît cucuta...). Vă-nţeleg, domnule profesor, vă-nţeleg. „Cerul înstelat deasupra noastră şi porunca binelui în noi". Se vede însă că neputînd fi altfel decum e, omul este ceea ce este. Şi, desigur, va deveni ceea ce trebuie să devină. Cu eforturi însă şi treptat. Deocamdată el arată aşa cum arată, ca o pasăre în colivie, care se sbate să iasă afară, dincolo de reţeaua de sîrmă ... Dar se pare că v-am reţinut prea mult, domnule profesor, iar pentru mine se apropie ora de plecare la tren. În orice caz, convorbirea cu D-voastră a fost pentru mine interesantă, plină de sugestii şi de idei. Dacă nu aţi fi împotrivă, v-aşi cere permisiunea să folosesc unele idei într-un articol pe care îl pregătesc. Bineînţeles, citînd numele D-voastră.

FIL. : V-aş rămîne îndatorat dacă le-aţi trece sub tăcere. Mă tem că publicul le va trata aşa cum tratează farfuriile zburătoare, atribuindu-le cine ştie ce „intenţii suspecte". Sau le va comenta în spiritul marchizei lui de Fontenelle : „C'est là une calomnie que vous avez inventée contre le genre humain" ... Acum vă rog să mă iertaţi, văd că micul meu Euris mă cheamă nerăbdător, pre limba lui. Cu interviul nostru, am uitat de-abinelea să-i pun apa în colivie. Şi, vorba strămbunilor : *Primum vivere, deinde...*

BADEA C. : De ce nu-i daţi drumul să zboare, dom'profesor, să se ducă în lumea largă ...

FIL. : În lumea largă ... Da, da.... Lumea largă...

ING. : E timpul să plecăm şi noi, haide bădiţă Costache. Mii de mulţumiri, domnule profesor, şi la revedere !

BADEA C. : Eh, domnule inginer, ce ziceţi, cum v-a plăcut profesorul nostru, „metafizicianul" ? Aţi auzit cîte minunăţii spune ? Eu însă, în mintea mea, zic aşa : că nu e bine să te gîndeşti prea mult, că dacă te gîndeşti te-apucă nebunia ... Nu pe acolo, domnule inginer, pe aici...

CRONICA IDEILOR

SOCIOLOGIA FRANCEZĂ ȘI SCHIMBĂRILE SOCIALE

Orientări și tendințe

DE

MIHAIL CERNEA

Poate oare sociologia să tindă a fi conștiința de sine științifică a unei societăți date? Pusă într-o formă foarte generală, întrebarea cred că poate căpăta un răspuns afirmativ, cu rezervele firești privitoare la contribuțiile specifice, indispensabile, deși parțiale, pe care trebuie să le aducă alte științe sociale la viziunea globală asupra societății respective. Dar întrebarea de mai sus își scoate spinii de îndată ce trecem pe un teren mai concret și ne chestionăm dacă o anume sociologie, dezvoltată într-un cadru național dat, se ridică efectiv la exigențele calificativului doldora de implicații de „conștiință a societății proprii". Care sînt condițiile sociale și gnoseologice pentru ca o sociologie națională să realizeze o atare performanță? Care trebuie să fie tipul de demers preferențial? Și potrivit căror criterii apreciem rezultatul?

Sociologia franceză actuală, într-o măsură mult mai mare decît cea interbelică, aspiră a fi o conștiință lucidă a societății franceze, cu problemele ei multiple și complexe. Am arătat, în articolul anterior*, că această tendință poate fi considerată chiar una din caracteristicile definitorii ale opțiunilor ei tematice, iar descifrarea „activului și pasivului" sub acest raport este o condiție a înțelegerii stadiului și problemelor actuale ale sociologiei franceze.

„S-ar putea spune — Jean—Daniel Reynaud, actualul președinte al Societății franceze de sociologie — că sociologii francezi sînt în același timp mai mult și mai puțin angajați în societatea lor proprie decît sociologii din alte țări. Mai puțin angajați, pentru că ei colaborează cu mai puțină tragere de inimă la punerea la punct a soluțiilor, resimt întodeauna anumite scrupule cînd contribuția lor urmează să se limiteze la a facilita o funcțio-

* Vezi Mihail Cernea, *Tendințe și orientări actuale în sociologia franceză*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 6.

Rev. filoz., 16. 4 p. 523—537. București. 1969

nare. Mai angajați, pentru că ei sînt foarte sensibili față de probleme, acceptă poate mai lesne ca orientarea studiilor lor să fie influențată de nevoi sociale"[1].

La ce nivel sînt însă explorate aceste probleme ? Dacă trecem în revistă principalele lucrări sociologice ale ultimilor ani, numărăm de ajuns de puține care să înfrunte aceste probleme la nivelul întregii societăți, cu ambiții de sinteză socială globală. Marea majoritate sînt studii pe arii locale limitate.

În prima categorie am putea înscrie lucrări ca cea a lui Henri Mendras — *Sfîrșitul țărănimii*[2] — ,care încearcă o sinteză sociologică asupra condiției actuale a țărănimii franceze, cea a lui Edgar Morin — *L'esprit du temps*[3] —, care face o analiză a culturii de masă în societatea franceză contemporană, lucrările lui Georges Friedmann despre procesul muncii industriale în condițiile civilizației moderne[4] în societatea franceză, dar și în alte societăți, unele sinteze sociologice ale lui Alain Touraine, cîteva lucrări despre clasele sociale din Franța ș.a.

A doua categorie rămîne însă, numeric, în majoritate, — cercetările pe arii limitate, studiile de caz — și poate fi, la rîndul ei, divizată în două grupe :

— pe de o parte, cele ce se fortifică în precauții speciale împotriva extrapolării concluziilor lor dincolo de granițele zonei investigate. Demersul lor este *ab initio* limitat, printr-un decupaj îngust al temei, maniera este precumpănitor sociografică, contribuția lor cognitivă, deși reală, este limitată ;

— pe de altă parte însă, găsim multe studii de caz în care decelăm dorința secretă — iar adesea chiar manifestă — de a filtra din cazul analizat semnificații caracteristice pentru respectivul proces pe scara întregii societăți franceze, de a degaja tendințe, mecanisme sociale, direcții de dezvoltare. Citez din această grupă : importanta lucrare a lui Michel Crozier despre „fenomenul birocratic"[5], ca și alte studii ale sale privind modelele de organizare a diferitelor administrații în Franța — îndeosebi administrația publică și relația ei cu sistemul socio-cultural al societății franceze — ; lucrarea lui Serge Moscovici care studiază pe un caz din regiunea Aude consecințele sociale ale unei crize de reconversiune-șomaj, raporturi antagonice, urbanizare, transformarea normelor de viață etc[6]. ; lucrarea lui J. Dumazedier și A. Ripert, rezultată din explorarea îndelungată a structurii culturale a *loisir*-ului în Annecy — localitate franceză cu 45 000 de locuitori — , pusă în relație cu structura socială a populației respective, explorare care își alege deliberat drept sediu o aglomerare urbană mică pentru a aborda, printr-o

---

[1] J. D. Reynaud, *Introduction. Sociologie et psyhologie sociale. Bibliographie établie par le C.E.S.*, 1966, p. 14.

[2] H. Mendras, *La fin des paysans*, Paris, S.E.D.E.I.S., 1967.

[3] E. Morin, *L'esprit du temps, Essai sur la culture de masse*, Paris, Grasset, 1962.

[4] G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, Nouvelle éd., Gallimard, 1963 ; *Le travail en miettes*, Nouvelle éd. augmentée, 1964.

[5] Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique. Essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisations modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel*, Paris, Ed. du Seuil, 1964.

[6] Serge Moscovici, *Reconversion industrielle et changements sociaux. Un exemple : la chapellière dans l'Aude*, Paris, A. Colin, 1961.

metodă istorico-empirică, probleme generale[7]. Grupul acestor lucrări cuprinde încă multe volume de bună calitate sociologică, relevante pentru preocuparea macrosocială a sociologiei franceze, mai pronunţată decît a celei americane sau a altor sociologii naţionale occidentale.

Am înfăţişat mai sus numai o tipologie sumară a cercetărilor consacrate problemelor societăţii franceze : lista lucrărilor respective concrete ar fi, evident, prea lungă. Dar, în ansamblu, *cunoaşterea* societăţii franceze, ce se constituie din acest mozaic problematic şi din varietatea tipurilor de abordare, este încă foarte inegală. Analizele pertinente ale unor zone nu pot fi adesea reciproc conjugate din cauza petelor albe dintre ele. Nu numai pe orizontală, pe suprafaţă, ci şi în profunzimea analizei, inegalităţile cercetărilor sociologice şi sociografice se resimt greu, zone sociale importante şi contradicţii de clasă esenţiale rămînînd neelucidate sociologic. Evenimentele din mai-iunie 1968, cum vom arăta mai departe, au demonstrat, chiar mai bine decît o poate face critica livrescă, insuficienţele şi limitele sociale ale „conştiinţei de sine" pe care sociologia franceză actuală o oferă societăţii sale.

TEMA „SCHIMBĂRII" ÎN ANALIZA SOCIOLOGICĂ

Din ce perspectivă se face, de regulă, analiza sociologică a societăţii franceze? Marea majoritate a autorilor se preocupă de „*schimbare*" şi de mecanismele ei. Conceptul care poate fi întîlnit poate cel mai des este cel de „*changement*", cu diferite variante şi substitute : „*croissance*", „*développement*" „*conversion*" „*mutation*" „*transformation*" ş.a. Dacă s-ar face o analiză a cuvintelor-cheie fie şi numai din *titlurile* de lucrări sau studii apărute în ultimii ani, probabil că termenul „*changement*" s-ar dovedi cel mai frecventat[8]. Şi „Asociaţia internaţională a sociologilor de limbă franceză" şi-a ales drept temă principală a congresului ei, desfăşurat în octombrie 1968, *Sociologia mutaţiilor*, dezbătînd problemele teoretice ale mutaţiilor sociale, mutaţiile în diferite domenii — industrie, organizare, cultură de masă, viaţă rurală etc. Există, desigur, deosebiri între termenii amintiţi mai sus, deosebiri care, cîteodată, sînt mai mult decît simple nuanţe : termenii „schimbare" sau „mutaţie" spun mai mult decît cel de „dezvoltare" ; termenul „creştere" nu are aceleaşi implicaţii calitative „ca termenul de transformare socială" . În ansamblu însă, tema schimbării este omniprezentă în sociologia franceză actuală. Se întrevede, în această privinţă, după părerea mea o deosebire simţitoare faţă de

[7] Joffre Dumazedier, Alîne Ripert, *Le loisir et la ville*, I., *Loisir et culture*, Paris, Ed. du Seuil, 1966. Volumul II al lucrării, intitulat *Loisir et société*, urmează să apară.

[8] Iată cîteva exemple : A. Touraine, Cl. Durant, D. Pécaud, A. Willener, *Les travailleurs et les changements techniques*, Paris, O.E,C.D., 1965 ; P. Rambaud, M. Vincienne, *La transformation d'une société rurale — La Maurienne*, Paris, A. Colin, 1964 ; *L'ordinateur et le changement* ; C. Marenco, *L'Introduction de l'automation dans les bureaux, L'administration du changement*, Paris, I.S.S.T., 1963 ; Serge Moscovici, *Reconversion industrielle et changements sociaux*, Paris, A. Colin, 1961 ; *Sociologie et changement technique*, tom special, în „Cahiers d'Etudes des sociétés industrielles", 1963, nr. 5 etc. Articolele din reviste care gravitează spre aceeaşi temă a „schimbării" sînt, bineînţeles, mult mai numeroase decît cărţile.

sociologia americană, evident mai conservatoare, dominată de tema „*adjustment*" — a acomodării la situaţia socială dată[9].

Unii sociologi francezi încearcă să învestească accepţii profunde în conceptul de „schimbare". Într-o densă recenzie consacrată unei cărţi despre sociologia schimbărilor sociale, Pierre Naville observa foarte just că noţiunea de „*changement social*" riscă să rămînă doar o modă terminologică dacă nu se repune în discuţie însuşi chipul de tratare a problemei. Prima chestiune ce trebuie pusă, după Naville, se referă la „determinarea obiectului schimbării". Căci, pentru a defini o situaţie socială sau o instituţie ca *obiect* al schimbării înainte încă de a constata dacă există schimbări — şi care sînt ele —, „trebuie presupus că există un obiect susceptibil de schimbări, adică un obiect **instabil**"[10]. Astfel, studiul schimbărilor este, în primul rînd, studiul condiţiilor de instabilitate a obiectului; el implică distingerea grupurilor de relaţii stabile, instabile şi metastabile, ca şi a tipului de instabilitate cu care avem de-a face. Schimbarea trebuie examinată în funcţie de *structura* obiectului, întrucît nu există „schimbare în sine", ci „există forme determinate de raporturi, a căror variaţie sincronică deschide o succesiune diacronică"[11]. În acest sens, analiza se poate apropia de mecanismele şi anatomia subterană a „schimbării", depăşind constatarea.

Semnificativă pentru aceeaşi preocupare de cunoaştere a societăţii franceze în perspectiva schimbării ei — actuale sau necesare — este alegerea acestei probleme ca temă de dezbatere a colocviului din 1966 — al Societăţii franceze de sociologie. Documentele principale au fost publicate într-un volum — *Tendances et volontés de la société française*[12] —, sumă a contribuţiilor considerate cele mai elocvente în problemă. Mă voi opri la două din analizele remarcabile cuprinse în acest volum, adesea opuse în interpretările şi concluziile lor ultime, datorate lui Alain Touraine şi Michel Crozier. Le alegem şi pentru că ele reprezintă aplicarea sintetică la societatea franceză a concluziilor teoriei acţionaliste a lui Touraine şi a sociologiei administraţiei a lui Crozier, ambele fiind contribuţii de prim plan în peisajul sociologiei actuale din Franţa.

DOUĂ PERSPECTIVE ASUPRA „SCHIMBĂRII PRIN CRIZĂ", ÎN SOCIETATEA FRANCEZĂ

Pornind de la ideea că pentru analiza evoluţiei unei societăţi mai adecvată decît perspectiva demografică şi economică ar fi perspectiva „modurilor de organizare şi a stilurilor de acţiune care o caracterizează", Crozier se întreabă dacă însuşi modelul francez (*à la française*)de acţiune administrativă este sau nu în curs de transformare?[13].

---

[9] Problemele de „*social change*", deşi mai pregnante în sociologia transoceanică în anii '60, rămîn totuşi în umbră în raport cu optica „adaptării".

[10] Pierre Naville, *La notion de „changement social"*, în „L'Année sociologique", 1962, p. 496.

[11] *Ibidem*, p. 497.

[12] Sub redacţia lui Jean-Daniel Reynaud, S.E.D.E.I.S., 1966.

[13] Michel Crozier, *Le modèle d'action administrative à la française est-il en voie de transformation?*, în *Tendances et volontés de la société française*, Paris, S.E.D.E.I.S., p. 493.

Încă în lucrarea sa principală, publicată anterior (*Le phénomène bureaucratique*), Crozier propunea o nouă teorie a sistemelor administrative, relevînd în perspectiva unei analize funcţionaliste cu elanuri critice disfuncţiile modelului francez şi anunţîndu-i criza iminentă, ca urmare a „imposibilităţii de a transforma fără criză echilibrul funcţionării cotidiene a unui atare sistem de relaţii"[14].

Crozier pune în evidenţă trăsăturile birocratice ale administraţiei franceze, care o fac mai rigidă şi mai închisă la schimbare decît cea americană, de pildă : organizarea puternic stratificată ierarhic, proasta comunicaţie între straturi, centralizarea deciziilor, faptul că cei ce iau deciziile nu intră niciodată într-un raport direct cu cei ce pot fi afectaţi de consecinţele acestor decizii ş.a. În consecinţă, arată cu pătrundere autorul, „pentru ca un asemenea mod de organizare formală să-şi poată menţine echilibrul, conducătorii săi trebuie să se străduiască să prevadă totul şi să reglementeze totul dinainte. Firește, ei nu reuşesc niciodată să facă asta pe de-a întregul. Fiecare grup şi fiecare individ caută atunci să profite de existenţa unor zone de incertitudine sau de apariţia unor elemente neprevizibile în funcţiile lor, pentru a-şi spori puterea lor neoficială de presiune. De unde dezvoltarea unui sistem de putere paralel în jurul căruia se nasc conflicte şi situaţii de dependenţă. Acest sistem clandestin inevitabil constituie un scandal permanent pentru organizaţie şi pentru membrii ei, iar existenţa sa suscită constant pasiunea centralizatoare de a prevedea totul şi a reglementa totul dinainte, căci centralizarea pare singurul mijloc posibil pentru a elimina un arbitrar de care nu te poţi debarasa. Apare astfel un cerc vicios..."[15]. În aceste împrejurări, conchide Crozier, o schimbare nu se poate înfăptui decît atunci cînd suma disfuncţiilor a devenit atît de mare, încît ea ameninţă însăşi supravieţuirea organizaţiei respective. El merge pînă la a spune că „aceasta înseamnă că *criza constituie modul normal de schimbare a modelului francez de organizare*"[16].

Explicînd modul în care vede el însuşi evitarea crizei, autorul pare însă că se înfundă în cercul vicios al unei relaţii reciproce valori-instituţii : care din ele se poate schimba mai întîi cînd fiecare depinde de celălalt ? Pe cît de clară era analiza critică a sistemului actual care duce la criză, pe atît de obscură este soluţia care vrea să evite criza. Dialectica mărginită a valorilor şi instituţiilor, în afara considerării factorilor *structurali economici* ai societăţii capitaliste franceze, în afara analizei raporturilor suprastructurilor cu relaţiile economice de bază, nu poate, după părerea noastră, nici explica integral apariţia „crizei", nici conduce la o soluţie eficientă. În ultimă instanţă, remediul propus capotează în conceptul de „ucenicie instituţională" („*apprentissage institutionnel*"), concept propus de Crozier, care ar desemna procesul de învăţare şi adoptare de către societatea franceză a unor moduri de organizare şi stiluri de acţiune preluate de la societatea şi instituţiile americane.

La constatări parţial asemănătoare, dar în schimb la concluzii substanţial diferite ajunge Alain Touraine, confruntînd „creşterea" şi

---

[14] Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Edit. de Seuil, 1963, p. 360.

[15] M. Crozier, în volumul *Tendances et volontés* ..., p. 425.

[16] *Ibidem*, p. 426 (subl. ns.).

„criza" societății franceze[17]. Schema demersului său cuprinde examinarea : a) întîi, a *orientărilor* societății (mentalități, moduri de acțiune) ; b) apoi, a stării de *organizare* a forțelor sociale (sindicate, sisteme politice), c) în sfîrșit, a *funcționării* organizațiilor, a profesiunilor și sistemelor de execuție. Touraine pornește de la observația că, în ciuda creșterii economice rapide din ultimii 20 de ani, numeroase anchete de opinie arată că pesimismul este răspîndit între francezi și lipsește frecvent o adevărată conștiință a progresului. Oare nu se datorește această situație, se întreabă el, absenței unui model general al societății și al evoluției sale ?

Societatea franceză este „un sistem de acțiune în criză", scrie Touraine, dar el respinge soluția împrumutului unor modele de la alte societăți (cum am văzut că sugera Crozier) cu argumentul că ele nu ar fi conforme cu particularitățile societății franceze. Împrumuturile de la societatea industrială străină, „fie că ea vorbește americana, fie suedeza", nu ar putea avea un „sens trăit" pentru francezi, nu pot fi „expresia nevoilor, credințelor, metodelor de acțiune născute în societatea franceză, care posedă o anumită coerență culturală între ele". Soluția trebuie căutată, după el, în reanimarea modalităților tradiționale de intervenție. Fără să piardă prilejul de a simplifica sau deforma, în treacăt, tezele marxiste despre lupta de clasă politică, Touraine își pune speranța în „mediul etatist de decizie economică", în intervenția statului.

Accentele polemice ale lui Touraine față de soluțiile imitative de tipul celor preconizate de Crozier se fac astfel simțite în fiecare pagină. Dar pertinența propriei sale analize lasă adesea de dorit, insuficiența argumentelor nu poate fi trecută cu vederea. El vorbește de societatea franceză într-un mod general, fără o cîntărire a raporturilor de forțe social-politice dinăuntrul ei, iar pledînd pentru întărirea intervenției statului, el nu se interoghează asupra naturii sociale a acestui stat dat în Franța contemporană. Oare diferitele clase sociale nu au și diferite „modele sociale" urmărite, nu aderă la diferitele „sisteme de acțiuni" pentru a depăși „criza", pentru a realiza „schimbarea socială" ? Consolidarea puterii de stat a monopolurilor și a dreptului lor de intervenție poate fi oare un remediu pentru denunțata „criză a sistemului de acțiune", apărută chiar în cadrul acestui tip de putere ?

Constatăm astfel că sociologii francezi au multe și diferite observații sau descrieri asupra schimbărilor, dar, surprinzător, nu au o **teorie** *generală a schimbărilor sociale*. Multiplele observații și variatele explicații asupra schimbării nu sînt sintetizate într-o teorie unitară, și nimeni nu se încumetă — sau n-a fost tentat — s-o facă, dacă exceptăm pe sociologii marxiști francezi care propun o teorie revoluționară a schimbării, punînd în discuție întreaga ordine actuală și refuzînd-o. Sociologia nemarxistă din Franța este în situația de a nu voi să accepte această teorie, dar și de a nu fi pînă acum în măsură să elaboreze alta.

Sociologia schimbărilor nici nu poate aspira la o atare *teorie generală* a schimbării cîtă vreme ea legitimează numai cercetarea lor empirică parțială și refuză căutarea *legilor* ei. Contestarea directă a legilor sociologice și-a găsit și expresii sistematice, de pildă în lucrările lui Georges

[17] Alain Touraine, *La société française : croissance et crise*, în vol. *Tendances et volonté de la société française*, p. 471.

Gurvitch[18], care, în numele neabsolutizării regularităţilor legice, relativizează la extrem determinismele sociale. Dar, aşa cum a arătat acad. Athanase Joja într-o analiză logică pătrunzătoare a hiperempirismului dialectic al lui G. Gurvitch şi a teoriei sale asupra legităţii sociologice, „una este să nu admiţi concepţia dogmatic-abstractă a legilor şi alta să negi legitatea sociologică pentru că este întemeiată pe statistică. E aici o trecere ilicită *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Aristotel a descris de mult această eroare"[19]. Absolutizînd relativul, adică fenomenologia schimbărilor, sociologii francezi care cercetează empiric aceste schimbări nu caută să stabilească *legea* în varietate.

Constatăm astfel că, pe nesimţite, *căutarea „mecanismelor"* s-a substituit *căutării legilor*. Dar legea e mult mai generală decît „mecanismul", care este întotdeauna specific. Aşa încît interesul incontestabil al sociologilor francezi pentru „tema schimbării" a recoltat multe descrieri de schimbări parţiale, subtil sesizate, dar nu s-a ridicat la formularea unei teorii sociologice a transformării sociale, a „condiţiilor de instabilitate", care impun transformarea societăţii, a forţelor motrice şi a legilor transformării.

Într-o manieră mult mai directă — *practică*, problema *relaţiei sociologiei franceze cu schimbarea societăţii franceze* a fost pusă la ordinea zilei de evenimentele desfăşurate în mai-iunie 1968 în Franţa.

„TUEZ LES SOCIOLOGUES!"

Sociologii au fost de la început şi adînc angajaţi în mişcările lunii mai 1968 din Franţa: „contestaţia" studenţească a debutat, de altfel, la Facultatea de **sociologie** din Nanterre, lîngă Paris.

Încă din toamna 1967, studenţii de aici au declarat o mişcare grevistă spontană — *grève sauvage* —, ale cărei revendicări erau încă pronunţat „profesionale" şi administrative (mai multe ore de seminar la unele discipline ş.a.), dar vizau deja şi reorganizarea universităţii, „participarea " studenţilor etc., grevă cu ecou adînc în Cartierul Latin. Autorul acestor rînduri a asistat în acea perioadă la numeroase cursuri de sociologie care începeau şi se terminau nu cu prelegerea profesorului, ci cu anunţurile sau chemările diferitelor comitete stundenţeşti, sindicate etc.; profesorul aştepta răbdător ca reprezentanţii acestor organisme studenţeşti să aducă la cunoştinţă comunicările lor, apelurile la acţiuni de protest (de regulă, împotriva rectoratului — *faire reculer l'administration!*), după care, cu o glumă menită să destindă atmosfera, sau nici măcar cu asta, îşi începea lecţia. Setea de dezbatere a studenţilor, întrebările lor nu găseau însă, cel mai adesea ecoul sau răspuns în aceste lecţii de sociologie . . . .

Cînd, în mai 1968, mişcările studenţeşti au explodat, sociologia franceză s-a găsit împărţită. Unii dintre cei mai cunoscuţi profesori de socio-

[18] Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P. U. F., 1957. *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, II-ème ed., Paris, P.U.F., 1963.

[19] Athanase Joja, *Despre logica sociologiei*, în *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 438.

logie au semnat, alături de studenții din Nanterre, manifestul de protest și acțiune al „mișcării din 22 martie": Henri Lefebvre, Alain Touraine și alții. În același timp, alții priveau cu suspicioasă expectativă „anarhia", dacă nu se desolidarizau fățiș de mișcare, Iar în amfiteatrele ocupate de studenți, în curtea Sorbonei sau pe străzile din jurul ei, unde mitingurile se succedau fără sfîrșit, sociologia era fără echivoc și fără menajamente pusă în cauză de oratori. De altfel, nu numai sociologia, ci și alte „științe zise umane". Dar sociologia în primul rînd.

Una din proclamațiile tipărite atunci, vorbind în numele unui „Comitet de legătură" al „studenților, practicienilor, cadrelor didactice, cercetătorilor"[20], cuprindea, între altele, următoarele puncte-declarație: „1) Respinge actuala organizare tehnică și ideologică a științelor zise umane... 4) Constată la toate nivelele — practică, teorie, învățămînt — existența unei prăpăstii între științele umane critice și științele umane ortopedice, adică cele vizînd adaptarea și reajustarea în interiorul însuși al sistemului contestat".

Reproșul de „știință ortopedică", stigmatizînd fără nuanțe întreaga sociologie, n-a fost nici singurul de acest gen, nici, poate, cel mai violent. Zidurile străvechi ale Sorbonei, între care altă dată sociologia primise atîtea strălucite recunoașteri, au fost acum arse de literele mari ale lozincii: „TUEZ LES SOCIOLOGUES!". N-au lipsit nici acuzele contradictorii la adresa sociologiei — de unii condamnată pentru că a evitat marile probleme reale ale universității și societății franceze, de alții învinuită de a fi incitat forțe primejdioase care era preferabil să nu fie trezite. „Cînd ultimul sociolog va fi fost sugrumat cu bretelele ultimului birocrat, vom mai avea noi asemenea probleme?" — s-a pus la Sorbona întrebarea[21]. Și sociologii înșiși s-au apucat, mai sever ca oricînd, să-și facă procesul propriei lor activități.

Dezbateri pe cît de furtunoase, pe atît de prelungite au avut loc la Centre d'Etudes Sociologiques, Centre de Sociologie Européenne, ca și în interiorul altor instituții profesional sociologice. Și, într-adevăr, ca observator din exterior, sîntem, cred, îndreptățiți să ne întrebăm: cunoașterea realizată de sociologia franceză asupra societății franceze nu este ea oare superficială, de fapt înșelătoare, de vreme ce ea n-a fost în stare să sesizeze latența și dimensiunile conflictelor și să prevadă explozia? Sensul predominant al dezbaterii imediat declanșate între sociologi despre răspunderea și situația sociologiei în raport cu evenimentele a fost acela al unei aprecieri sever critice, al unei insatisfacții profunde a sociologilor față de caracterul și rezultatele propriei lor activități. În limbajul timpului, o *autocontestare* neechivocă.

Aș cuteza să afirm că evenimentele din mai au constituit punctul de plecare pentru o amplă reconsiderare în sociologia franceză, mai mult ca în alte științe sociale. Fructele se vor coace abia peste o vreme[22]. Nu

[20] Proclamația era intitulată *Pentru o universitate critică a științelor omului.*

[21] „O parte a opiniei publice — scrie Jean-Paul Charnay — a acuzat sociologia de a fi inutilă, sau chiar culpabilă — cel puțin parțial de zguduirea ordinei stabilite" („L'Homme et la société", 1968, nr. 8, p. 213).

[22] Autoanaliza nu este, desigur, încheiată. La amintita conferință a „Asociației internaționale a sociologilor de limbă franceză", confruntîndu-se rezultatele unor sondaje de opinie făcute în aprilie 1968, sub direcția lui Jean Stoetzel, care afirmau a găsi o stare relativ generală

lipsesc nici vînturile potrivnice, care tind să înghețe mugurii. Deocamdată însă, semne ale unei atare revizuiri sînt deja vizibile.

N-au apucat bine cotidienele pariziene să-şi pagineze reportajele despre manifestaţiile în plină desfăşurare în Cartierul Latin, că pe mesele redacţionale au şi început să fie depuse primele analize ale sociologilor asupra evenimentelor. Găsim, desigur, nu puţine teoretizări de circumstanţă, dar şi încercări de a degaja sociologic sensul şi explicaţia „comunei studenţeşti", a „crizei suprastructurilor", a „conflictului dintre generaţii" şi a „luptei de clasă" declanşate[23]. Interpretările, desigur, au variat profund, după concepţia şi angajamentul fiecărui sociolog. „Moratoriul" asupra judecăţilor de valoare a fost — practic — ridicat, şi „analizele" n-au fost de loc lipsite de culoarea aprecierilor personale — de stînga sau de dreapta[24].

Promptitudinea cu care sociologii au intervenit în analiza evenimentelor s-a tradus mai departe, numai în următoarele cîteva săptămîni sau luni, într-un întreg florilegiu de cărţi şi studii sociologice de amploare, consacrate lor. Dincolo de o remarcabilă operativitate se întrevede aici, după părerea mea, şi o ardentă dorinţă de a resupune probei uneltele ştiinţei profesate şi ambiţiile ei. Poate sociologia să furnizeze o explicaţie? Care dintre concepţiile sociologice, aplicate evenimentelor, se dovedeşte mai penetrantă? Edgar Morin, Claude Lefort şi J.M. Coudray publică volumul *Mai 1968 : la Brèche* [25]. O amplă dezbatere sociologică cu tema *Pourquoi les étudiants?* a întrunit participarea lui Jacques Berque, H. Lefebvre, Serge Jonas, Jean Pronteau, Em. Bottigelli, Frédéric Bon ş.a. fiind reprodusă integral în *L'Homme et la société;* în cursul ei, apelul la unele teze marxiste pentru explicarea evenimentelor s-a făcut de multe ori. De pe poziţii accentuat diferite a scris o carte Raymond Aron[26], confruntat acum cu evidente conflicte de clasă a căror existenţă şi dimensiune nu le recunoştea în *La lutte des classes* (1964). Alain Touraine, în carteadosar scoasă de Philippe Labro, consideră că revolta studenţilor anunţă forma nouă pe care o vor lua conflictele sociale. Deşi supralicitează, după părerea noastră, perspectivele mişcărilor studenţeşti cu ajutorul unui argument aici neconvingător (faptul că nu marea industrie, ci ştiinţa ar trece acum în centrul sistemului de producţie în societăţile dezvoltate), el scrie ca profesor de sociologie la Nanterre rînduri care merită reţinute : „Trăsnetul a căzut pe Nanterre... Politica a intrat în Universitate şi nu va mai ieşi de-aici niciodată. Cu cît Universitatea va fi mai modernă şi mai ştiinţifică, cu atît ea va fi mai angajată, politic şi ideologic. Cu cît

---

de satisfacţie şi integrare, cu evenimentele din mai-iunie, s-a vorbit despre „eşecul sociologiei", despre impasul descriptivismului etc. Conştiinţa necesităţii unor schimbări profunde în activitatea sociologilor s-a vădit pregnant, iar Georges Balandier a sintetizat una din ideile dominante în frumoasa formulă potrivit căreia „numai o sociologie a mutaţiilor ar putea aduce şi o mutaţie a sociologiei".

[23] Vezi ciclurile de articole ale lui Edgar Morin sau Maurice Duverger din „Le Monde", mai-iunie 1968, ale lui Raymond Aron din „Figaro" ş.a.

[24] Mi se pare chiar elocventă experienţa acestei literaturi şi sub raportul imposibilităţii epistemologice a sociologiei ca ştiinţă de a-şi degaja total — cel puţin deocamdată — — judecăţile, de fapt de judecăţile de valoare.

[25] Ed. Fayard, august 1968.

[26] Raymond Aron, *La Révolution introuvable, Réflexion sur la révolution de Mai*, Paris, Fayard, august 1968.

tinerii vor studia mai mult, cu atît vor fi mai critici, mai acuzatori. Universitatea va genera creaţie şi contestaţie permanentă. Fermentul revoluţionar nu va face decît să se dezvolte... Personal, cred că dificultăţile profesorilor abia încep ... dar, dacă politica ar trebui să iasă din Universitate, atunci aş ieşi şi eu"[27].

Un loc important, prin valoarea ei, în cadrul acestei literaturi sociologice ocupă lucrarea lui Henri Lefebvre *L'Irruption*[28]. Calificat în mod deosebit, prin preocupările anterioare de „critică a vieţii cotidiene", pentru un atare subiect, autorul urmăreşte să conceptualizeze situaţiile, evenimentele, tendinţele lor. El supune unei analize critice şi teoriile lui Herbert Marcuse, arătîndu-le limitele exact în momentul cînd nu puţini s-au grăbit să-l proclame pe sociologul şi filozoful american drept oracol sau cel puţin purtător de cuvînt al epocii. Lefebvre pune accentul în interpretarea sa sociologică nu asupra studenţilor, deşi — sau tocmai pentru că — analizează mişcarea studenţească foarte subtil, ci pe „Prometeul proletar care se ridică, a cărui statură titanică se îndreaptă", integrînd luptele din mai în procesul sever judecat al întregii societăţi franceze.

O pătrunzătoare analiză sociologico-politică a forţelor de clasă intrate în joc în mai-iunie, a relaţiei stat—marea burghezie — masele exploatate — clasele mijlocii, ca şi a naturii revendicărilor şi obiectivelor urmărite de mişcarea din mai-iunie a făcut-o sociologul marxist Michel Simon[29], ceea ce i-a prilejuit totodată şi analiza unei părţi a literaturii sociologice consacrate evenimentelor. Demonstrînd că, cu toată uriaşa ridicare a maselor, sub raport obiectiv nu au existat, în această perioadă, o situaţie revoluţionară, insurecţională şi o orientare a maselor spre revoluţia socială, M. Simon arată că în literatura sociologică şi politică abundă supraevaluări ale evenimentelor, exprimînd un „idealism teoretic combinat cu „ignoranţa empirică". „Reprezentanţii literari ai unei părţi a claselor şi păturilor intermediare... şi-au făcut o reprezentare fantastică a realităţii"[30], neezitînd să numească revoluţie o mişcare grevistă care nu şi-a propus nici răsturnarea puterii gaulliste — cu atît mai puţin a capitalismului —, nici instaurarea unei puteri socialiste. Se fac simţite, într-o asemenea analiză, forţa şi aplicabilitatea gîndirii sociologice marxiste, care dispune de un aparat categorial forjat special pentru analiza unor atare mişcări sociale. Utilizarea acestui sistem de categorii conferă analizei soliditatea ştiinţei, cu care contrastează vizibil nu puţine încercări de interpretare sociologică, în care se simt improvizatul, selecţia arbitrară a faptelor, unghiul întîmplător şi subiectivist substituit cadrului sistematic şi istoric de referinţă, absent. Cu alte cuvinte, pentru lectorul care confruntă diferitele abordări sociologice ale aceloraşi evenimente din mai-iunie apare evident că, în absenţa unei teorii sociologice generale, în care punerea unei probleme conduce neapărat prin logica sistemului ştiinţei sociologice către punerea altora, analiza fenomenelor sociale are picioare scurte. Ea riscă, în plus, să fie abătută pe cărări lăturalnice adevărului.

---

[27] Alain Touraine, în cartea *Ce n'est qu'un début* de Philippe Labro ş.a., Paris, Denoël, 1968.

[28] Henri Lefebvre, *L'Irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Edit. Anthropos, 1968.

[29] Autorul unui interesant articol privind sociologia franceză şi concepţia marxistă despre sociologie, publicat, în limba română, în *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1966.

[30] Michel Simon, *Mai -juin 1968*; *deux mois de luttes de classes* „Nouvelle critique", nr. 16 (197), septembrie 1968, p. 4.

Comentarea şi interpretarea mişcărilor sociale din mai-iunie în sociologia franceză pun astfel, după părerea noastră, mai acut decît înainte problema distanţei dintre analiza ştiinţifică sociologică şi ceea ce s-ar putea numi *impresionismul sociologizant*. Se resimte prea des constructivismul facil al unor descrieri şi „explicaţii" sociologice ce pornesc de la fărîme de fapte şi teorii sociale, impresia întîmplătoare îmbrăcată într-o haină solemnă şi pretenţios conceptuală. Fără îndoială, în efortul de verificare şi revizuire a posibilităţilor sociologiei ca ştiinţă, de căutare a căilor de urmat, problema va fi luată în consideraţie de sociologii francezi, grijului pentru destinul ştiinţei profesate, dispuşi şi la autocontestare. Analizele evenimentelor recente care au zguduit societatea franceză şi conştiinţa ei vor continua să se înmulţească, probabil, cu încă numeroase interpretări divergente, dar — sînt multe motive s-o credem — şi cu fecunde concluzii pentru corpul ştiinţific al sociologiei.

INFLUENŢA GÎNDIRII MARXISTE

Diversitatea interpretărilor sociologice date problemelor actuale ale societăţii franceze exprimă şi împrejurarea că sociologia franceză constituie un cîmp teoretic *neomogen*. Diferite sisteme filozofice se ciocnesc nu numai pe arena *filozofică* franceză propriu-zisă, specializată, ci şi prin reminiscenţele sau prelungirile lor în zonele sociologiei. Nu cred că exagerez afirmînd că sociologia reprezintă una din sferele ştiinţifice şi, în sens mai larg, intelectuale *cele mai disputate şi revendicate* în această ciocnire interfilozofică.

În acest cadru, *influenţa puternică a marxismului* asupra sociologiei franceze apare drept un fapt indiscutabil şi din cele mai semnificative. Contactul cu sociologia franceză „la ea acasă", cu dezbaterile şi modul ei de a gîndi, peste mărturia evidentă a producţiei sociologice propriu-zise, mi-a îngăduit să-mi dau seama cît de variată şi multiformă este această influenţă şi cum fertilizează ea cercetarea şi reflexia sociologică. Deşi există numeroşi sociologi adversari ai marxismului, prezenţa puternică a gîndirii sociologice marxiste poate fi socotită, după părerea mea, o *trăsătură caracteristică a cîmpului sociologiei franceze postbelice*, privită atît în sine, cît şi într-o perspectivă comparativă, întrucît în nici una din „sociologiile naţionale" ale ţărilor nesocialiste înrîurirea ideilor marxiste nu are încă în prezent atîta forţă şi expansiune.

Fără îndoială că însăşi ponderea filozofiei marxiste în general în Franţa are un rol în explicarea fundalului filozofic actual al sociologiei franceze, la ea adăugîndu-se înrîurirea economiei politice marxiste. Jean-Paul Sartre, cu toate criticile aduse marxismului, scrie totuşi că materialismul istoric este „filozofia contemporaneităţii", deoarece condiţiile istorice care i-au determinat apariţia şi răspîndirea nu sînt încă depăşite. Referindu-se la cunoscuta teză marxistă după care ideile clasei dominante sînt ideile dominante, Sartre face observaţia — privitoare în primul rînd la climatul de idei din Franţa — că această formulă „trebuie completată : cînd clasa ascendentă dobîndeşte conştiinţă de sine, această luare de cunoştinţă acţionează la distanţă asupra intelectualilor şi dez-

agregă ideile (clasei dominante. — *M.C.*) în capetele lor"[31]. Este şi cazul unei părţi însemnate a intelectualităţii franceze care lucrează în cîmpul sociologiei.

Avem posibilitatea de a apela, în această privinţă, chiar la datele unor investigaţii sociologice.

În cadrul unei cercetări foarte interesante efectuate asupra Universităţii franceze. Pierre Bourdieu şi Jean-Claude Passeron au vrut să stabilească, între altele, şi *„angajamentul ideologic"* al studenţilor în sociologie şi în filozofie de la diferite universităţi din Paris şi din alte oraşe ale Franţei. Oprindu-se asupra *personalismului, existenţialismului* şi *marxismului*, ei au pus studenţilor următoarea întrebare : *„Există o şcoală de gîndire (în sociologie sau filozofie) spre care să vă simţiţi înclinaţi?* (Da, nu). Dacă da, care?". Iată mai jos[32], în tabelul nr. 1, distribuţia răspunsurilor la studenţii Universităţii din Paris :

Tabelul nr. 1

Studenţi în :	Total (n = 122)	Personalism	Marxism	Existenţialism
Sociologie	100	5	76	19
Filozofie	100	28	28	44

Revelaţia anchetei, aşa cum izbitor rezultă din tabel, ar fi astfel incredibilă dacă nu s-ar întemeia pe rigorile unei cercetări scrupuloase : există deci o proporţie foarte mare a studenţilor în sociologie cu o adeziune declarată la gîndirea marxistă — 76%. De trei ori mai mulţi decît adepţii existenţialismului şi personalismului, luaţi laolaltă ! Această proporţie depăşeşte de departe şi ponderea studenţilor-marxişti din facultăţile filozofice, dar nici aici ea nu e de loc de neglijat : 28%. De asemenea şi în universităţile franceze din provincie (Bordeaux, Dijon, Rennes ş.a.) s-a constatat, prin aceeaşi cercetare, că numărul celor ce se declară apropiaţi de gîndirea marxistă, deşi mai scăzut ca la Paris, rămîne masiv (o treime din total). Şi aici, „angajamentul ideologic" al studenţilor **sociologi** în favoarea marxismului este mult mai pronunţat decît al studenţilor în filozofie (33 :17), cum se vede din următorul tabel [33] :

Tabelul nr. 2

Studenţi în :	Totalul (n = 330)	Personalism	Marxism	Existenţialism
Sociologie	100	33	33	34
Filozofie	100	26	17	57

[31] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, p. 22—23.

[32] Cf. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Les étudiants et leurs études*, în „Cahiers du Centre de Sociologie Européenne", Mouton, Paris, La Haye, 1964, p. 42.

[33] Anchetele au fost efectuate, în afara autorilor citaţi, de cunoscuţi profesori de sociologie de la diferite universităţi : P. Arbousse-Bastide (Rennes), François Bourricaud (Bordeaux), M. Majet (Dijon), G. Vincent (Lille) şi alţii.

S-ar putea, eventual, obiecta : sociologia franceză nu este identică cu studenții francezi în sociologie. Desigur, nici nu facem o atare identificare globală, dar nu se poate contesta că aici se întrevede unul din „indicatori". Căci dincolo de elocvența acestor proporții, literatura sociologică aduce numeroase alte mărturii.

A devenit azi un truism constatarea că nu există lucrare sociologică serioasă care să nu resimtă nevoia de a-și defini poziția în raport cu tezele marxiste în problemă.

Încercînd să discernem, în zonele de adîncime ale muncii sociologice, care sînt direcțiile de influență exercitată de marxism, vom spune că această influență se resimte mai întîi în configurarea *cîmpului problematic* abordat de sociologia franceză, în selecția unora din temele de studiu. „Dacă cercetările empirice pornite la începutul anilor '50 prin împrumutarea metodelor și tehnicilor sociologiei americane răspundeau nevoii de a baza analiza pe altceva decît experiența analistului, *obiectul către care această cercetare era îndreptată* postula un cîmp intelectual bătătorit de marxism, de clasa muncitoare și de exploatarea muncii"[34]. Puse sub reflector de gîndirea marxistă, numeroase probleme sociale acute ale Franței s-au impus mai pregnant și sociologilor drept obiecte de studiu : problemele traiului cotidian al muncitorilor, viața urbană, condițiile muncitorilor în industrie, situația micilor meseriași etc. Influența gîndirii marxiste a fost unul din factorii care, chiar în anii celor mai mari voluptăți empirice ale sociologiei franceze, au îngrădit într-o măsură abaterea tematică către subiecte minore care însoțește adesea ascendența pozitivismului sociologic (cum se întîmplă, într-o mult mai mare măsură, în sociologia americană[35], între altele și din cauza înrîuririi incomparabil mai slabe acolo a gîndirii marxiste). Receptivitatea față de ideile marxiste, încorporate în diferite orientări sociologice, a dus chiar la conturarea unor arii sociologice noi în raport cu problemele tradiționale : Georges Balandier face, exact în acest sens, observația că „sociologia conflictului, aplicată în special la manifestările actuale ale conflictului social, nu s-ar fi putut constitui fără încorporarea unui aspect fundamental al demersului marxist — interpretarea sa istorică, dinamica și critică a formelor sociale"[36].

O altă „direcție" a înrîuririi la care ne referim pare a fi o *accentuare a spiritului critic* în examinarea sociologică a fenomenelor societății capitaliste franceze. Desigur, dilema epistemologică între știința obiectivă și critica socială nu încetează a fi discutată, controversată. Critica socială implică subiacent anume valori în numele cărora ea este rostită, în vreme ce scientismul sociologic se vrea eliberat de judecăți de valoare. Dar sociologia franceză nu este și nu a fost niciodată una strict conformistă. Iar într-un climat cultural în care gîndirea marxistă în diferitele științe sociale impune aproape o competiție a militantismului în favoarea transformări-

---

[34] P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Sociology and Philosophy in France since 1945, Death and Resurection of a Philosophy without subject*, în „Social Research", vol. 34, nr. 1/1967, p.180 (subl. ns.).

[35] Vezi, în acest sens, Stela Cernea, *Critica metodologiei neopozitivismului în sociologia americană* în volumul *Neopozitivismul*, București, Edit. științifică, 1962.

[36] Georges Balandier, *Problèmes actuels de la sociologie*, în „L'Homme et la Société", 1967, nr. 3, p. 52.

lor sociale, denunțînd prima carențe esențiale ale organismului social actual, cercetarea sociologică este cu sau fără voia ei antrenată în competiție, dincolo de rezervele epistemologice. Nu lipsesc, evident, din cărțile de sociologie, nici celebrările realului, valorizările apologetice. Spiritul necritic, apologetic îmbracă, la rîndul său, înfățișări multiple, de la idealizări vădite pînă la disimulări subtile ale zonelor sociale nevralgice sau la apărarea sociologică a unor forme sociale perimate. Cu toate acestea, se poate vorbi, cred, de o tendință sociologică accentuată de critică socială, potențată în special de spiritul critic înnoitor și ferm al gîndirii sociale marxiste.

Un fenomen din cele mai interesante al acestui proces de influență este, după părerea noastră, pătrunderea unor elemente importante ale *metodei sociologiei marxiste* în sociologia franceză. Unele *concepte-cheie* propuse de gîndirea marxistă — mai bine zis *opuse* de ea, într-o luptă teoretică de peste un secol, interpretărilor subiectiviste ale sociologiei nemarxiste — sînt astăzi recunoscute de mulți sociologi francezi nemarxiști drept instrumente de cercetare și analiză valabile, pe care ei le preiau și le utilizează.

Chiar un sociolog ca Raymond Aron, critic tenace al marxismului și al sociologiei sale, căruia îi place să sublinieze că încă din 1930 nu acceptă „condamnarea capitalismului de către *Capitalul*"[37], admite totodată superioritatea sociologiei marxiste într-un domeniu de loc secundar: cel al *valorii metodologice a conceptelor* fundamentale de „forțe de producție", „relații de producție", „infrastructură", „suprastructură" pentru orice studiu sociologic temeinic. Sociologia marxistă, consideră el, „comportă echivocuri chiar dacă facem abstracție de arier-planul ei filozofic" dar „conceptele de forțe de producție, raporturi de producție, de luptă de clasă, de conștiința de clasă sau de infrastructură și de suprastructură... pot fi utilizate în orice analiză sociologică. Personal — continuă el —, dacă încerc să analizez o societate, sovietică sau americană, plec bucuros de la starea economiei și chiar de la starea forțelor de producție, pentru a trece la relațiile de producție, iar apoi la raporturile sociale. Utilizarea metodologică și critică a acestor noțiuni pentru a înțelege și a explica o societate modernă, ba, poate, chiar orice societate istorică, este legitimă"[38]. O asemenea înțelegere a societăților, scrie Aron, „mai ales a societăților moderne, pornind de la organizarea lor economică, este pe deplin legitimă, și, în calitate de metodă, ea este poate chiar cea mai bună"[39]. Ceea ce nu vrea el să accepte este însă relația de „determinare" postulată de sociologia marxistă între diferite părți ale structurii sociale — determinismul i se pare prea „rigid" —, precum și, bineînțeles, filozofia istoriei ce decurge din conceptele și analiza marxistă a societății în devenirea ei. Lucrările lui R. Aron, în special cele asupra „societății industriale"[40], învederează

[37] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 21.

[38] *Ibidem*, p. 184.

[39] *Ibidem*, p. 185.

[40] Pentru analiza teoriei lui Raymond Aron asupra „societății industriale", vezi Elena Zamfir, *Considerații asupra funcției conceptului de „societate industrială" în teoria lui R. Aron*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 7.

de altfel că refuzul acestui determinism consecvent, compromiţîndu-i însăşi metoda de analiză şi interpretare, îl duce la analogii absolutizate între societăţi principial diferite.

Filiaţia declarată de idei sau metode în sociologie nu coincide pe de-a-ntregul, nici în cazul lui Aron, nici în multe alte cazuri, cu filiaţia şi orientarea reală. Faptul că unele din conceptele principale elaborate de Marx pot fi regăsite azi în lucrările multor sociologi francezi, duce şi la asemănări de limbaj, uneori înşelătoare, între lucrări cu orientări interpretative divergente. Adeseori aceluiaşi concept i se acordă semnificaţii numai parţial identice, iar încărcătura lui cognitivă suferă modificări atunci cînd este desprins dintr-un anumit sistem teoretic şi mutat în altul.

În panorama literaturii sociologice franceze, se înscrie, în ultimii ani, un număr treptat crescînd de cărţi şi articole scrise de sociologi-marxişti, care îşi desfăşoară munca profesională ca cercetători în cadrul unora din laboratoarele sau centrele sociologice principale din Franţa, pe care le-am amintit[41]. Uneori, aceşti sociologi sînt nevoiţi să plece în cercetările colective întreprinse de respectivele laboratoare de la ipoteze formulate în optica unor teorii sociologice ce le sînt străine, autoritatea şefului de laborator fiind adesea decisivă în programarea cercetării; alteori însă, ei pot efectua investigaţii autonome avînd posibilitatea de a-şi alege temele de cercetare, investigaţii pe care le construiesc şi ale căror rezultate le interpretează în lumina convingerilor lor teoretice marxiste.

Influenţa puternică a marxismului asupra sociologiei franceze, în ciuda unei neîntrerupte campanii antimarxiste, se explică, fără îndoială, şi prin procesul de dezvoltare proaspătă, creatoare a gîndirii sociale marxiste în perioada recentă, prin depăşirea multor poziţii dogmatice şi concepţii osificate. Organismele de cercetare socială create de Partidul Comunist Francez îşi multiplică activităţile ştiinţifice în diferitele domenii. Efortul principal al Centrului de studii şi cercetări marxiste este de a promova un „dialog" nesectar, înăuntrul sau în afara cadrului său, sigur fiind pe forţa de înrîurire a marxismului într-o asemenea confruntare. Cartea lui Garaudy *Marxismul secolului XX*[42] a dat o expresie pasionată tocmai acestei necesităţi de a răspunde, prin dezvoltarea gîndirii marxiste, problemelor noi ale ştiinţei şi practicii epocii noastre. Iar solidele reviste teoretice „La Nouvelle Critique", „Economie et politique" şi îndeosebi „La Pensée" înscriu cu regularitate punctul de vedere marxist în sociologie şi filozofie în permanenta stare de dezbatere proprie vieţii ştiinţifice franceze.

Gîndirea marxistă este astfel nu numai prezentă, ci se află în evidentă ofensivă în circulaţia de idei şi în efortul de cercetare şi explicare, marcînd adînc şi în chip specific fenomenul sociologic francez contemporan.

---

[41] Vezi „Revista de filozofie", 1968, nr. 6, p. 715–717.

[42] Roger Garaudy, *Le marxisme du XX*ème *siècle*, Paris, Genève, Ed. La Palatine, 1966.

LECȚII ȘI CONSULTAȚII

UNITATEA SOCIALISTĂ A POPORULUI

DE

SERGIU TAMAȘ

Una din cuceririle fundamentale ale socialismului în societatea românească este realizarea coeziunii tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, în jurul forței conducătoare a națiunii noastre — Partidul Comunist Român.

Considerăm că, prin conținutul său de clasă și prin funcțiile sale sociale, această coeziune reprezintă *un tip nou de unitate socială*. Ea cuprinde toate nivelele vieții sociale și se manifestă complex ca unitate politică, socială și ideologică. Reflectînd procesul modificării profunde a structurilor economice și sociale în urma revoluției socialiste, unitatea poporului constituie un fenomen istoric necesar.

★

Materialismul istoric a dovedit că cercetarea sistemelor sociale din punctul de vedere al structurilor oferă posibilități largi pentru explicarea mecanismelor sociale. Descoperirea de către K. Marx a formației sociale și a structurilor ei fundamentale constituie expresia acestui mod de abordare a vieții sociale. Condiția hotărîtoare pentru reușita acestor investigații este metodologia complexă ce cuprinde în unitate analiza structural-funcțională cu cea genetico-istorică.

K. Marx în demersurile sale teoretice a elaborat înțelegerea societății ca un tot integrat, ca un sistem de relații specifice, cu o istorie proprie. Prin aceasta, Marx rămîne în istorie ca realizator efectiv al unei revoluții în știința despre societate comparabilă cu răsturnarea copernicianã în cosmogonie și cea einsteiniană în fizică. Societatea din punctul de vedere al marxismului constituie „un întreg", în cadrul căruia „toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele"[1]. În această ordine a proceselor, producția creează consumația, iar consumul dă mari stimulente

[1] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, 1962, p. 130.

Rev. filoz., 16, 4, p. 539–549, București, 1969

producţiei, stabilindu-se totodată relaţii reciproce complexe şi cu celelalte elemente ale vieţii sociale : schimbul, repartiţia şi altele. „Rezultatul la care am ajuns — scrie K. Marx — nu este că producţia, repartiţia schimbul şi consumul ar fi identice, ci că toate constituie părţi ale unui tot întreg, deosebiri în cadrul unei unităţi"[2]. Relaţiile constituite sînt structuri care în totalitatea lor formează un sistem ce se sprijină şi este determinat de către economie. În cadrul total, global al societăţii, fiecare fenomen social este o parte a întregului şi se defineşte prin relaţiile cu celelalte laturi şi procese. În acest sens, societatea posedă o integralitate, o *unitate intrinsecă* (proprie, în sine, nemijlocită) prezentă în toate etapele istoriei umane. Unitatea intrinsecă îmbracă forma unei anumite modalităţi de integralitate determinată istoric. Starea actuală şi potenţială a unei formaţii sociale, proprietăţile, funcţiile şi destinul fiecărui fenomen social rezultă din specificul interacţiunii elementelor întregului social, depind de *integralitatea concretă* a societăţii.

În fiecare moment al istoriei şi pentru o anumită stare a societăţii avem o structură *dominantă* şi structuri subordonate în raporturi dialectice. În dependenţă de aceste relaţii se înfăptuieşte într-o modalitate particulară înlănţuirea dialectică dintre unitate şi multiplicitate, cele două laturi ale unui sistem. K. Marx nu ignorează contribuţia fiecărui element al structurii la făurirea întregului, la geneza proprietăţilor proprii sistemului în întregul său. În acelaşi timp, el precizează că fiecare element al structurii unui sistem este ceea ce este prin raportare la întreg, capătă adevărata sa semnificaţie în legătură cu totalitatea relaţiilor şi elementelor ce formează compoziţia sistemului, după modul în care este înserat în totul social.

În fiecare formaţie socială structura dominantă proprie sistemului social „global" va conduce la o *comportare de ansamblu specifică*, subordonînd, în grade diferite, subsistemele sociale (sistemele „parţiale"), imprimînd o anumită evoluţie elementelor sistemului social global, şi relaţiilor dintre verigile procesului social. În dependenţă de această structură au loc asemenea schimbări la scara socială cum sînt procesele de omogenizare sau diferenţiere socială, de convergenţă sau divergenţă a forţelor sociale, de stratificare şi ierarhizare, de înstrăinare sau învingerea înstrăinării, de organizare a vieţii sociale. În raport cu structura fundamentală, celelalte structuri sociale (economice, sociale, culturale) sînt subordonate relativ.

În prefaţa la *Capitalul*, autorul este de acord cu acei exegeţi ai operei sale care remarcau că el urmăreşte înainte de toate să găsească legile schimbării şi dezvoltării sistemelor, legile trecerii de la un sistem de corelaţii la altul. Această procesualitate se realizează pe două planuri : a) prin dinamica interioară a fiecărui sistem social şi b) prin trecerea de la un sistem la altul. Cele două planuri sînt privite în unitatea lor firească. „Fiecare asemenea sistem de relaţii de producţie este, după teoria lui Marx, un organism social deosebit, care îşi are legile lui specifice de formare, funcţionare şi trecere într-o formă mai înaltă, de transformare într-un alt organism social"[3]. În această situaţie trebuie să disociem structurile

[2] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, ed. a 2—a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 240.

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 412.

constituite de structurile *posibile*. Trecerea se realizează prin activitatea maselor populare, care sînt făuritorul, purtătorul şi înnoitorul structurilor sociale. Structura şi istoria nu se opun ci se întrepătrund în cadrul activităţii umane.

Istoria cunoaşte diverse modalităţi de realizare a integralităţii concrete a societăţii. Îndeosebi atrage atenţia *structura unitară spontană*, ce caracterizează orînduirea primitivă, şi *structura neunitară, înfăptuită prin scindarea social-economică şi politico-ideologică a societăţii* întemeiate pe exploatarea omului de către om.

Socialismul deschide o nouă etapă în evoluţia dialecticii sociale, în cadrul căreia se modifică radical structurile societăţii, iar integralitatea ei capătă forme noi. Principala modificare obiectivă — promovarea proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie — aduce după sine modificarea structurilor fundamentale ale societăţii, modificarea raporturilor reciproce dintre laturile şi procesele sociale principale.

Proprietatea socialistă determină ca între laturile şi procesele fundamentale ale socialismului să se stabilească *raporturi reciproce de concordanţă, de adecvare, la nivelul esenţei lor*. Noile structuri proprii societăţii socialiste conferă un caracter nou fiecărui component al vieţii sociale, modifică dinamica lor, generează tendinţe noi de evoluţie la scara întregii societăţi. Analiza ne dezvăluie asemenea procese cum sînt : a) dezvoltarea prin concordanţa dinamică a principalelor laturi ale proceselor social-economice ; b) apropierea unor laturi ale vieţii sociale prin ridicarea unora la nivelul celor înaintate ; c) lichidarea nu numai a antagonismelor de clasă, dar şi a antagonismelor naţionale ; d) realizarea concordanţei între viaţa indivizilor şi viaţa socială, realizarea „universală" şi „totală" a membrilor societăţii. Corolarul acestor multiple şi complexe procese este făurirea şi dezvoltarea unităţii poporului, strîngerea tuturor detaşamentelor sociale care compun poporul într-o forţă socială unică, sudată politic şi ideologic.

Unitatea socialistă a societăţii se află în concordanţă cu interesele indivizilor. Bogăţia manifestărilor umane, scara la care se vor realiza potenţele omeneşti, depinde de conţinutul relaţiilor sociale istoriceşte constituite pe o anumită treaptă a dezvoltării societăţii. În condiţiile proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie are loc o ruptură între *esenţa* omului şi *existenţa* lui socială concretă. Socialismul este prima etapă — după expresiile lui Marx — spre cucerirea esenţei umane de către om, este întoarcerea omului la sine însuşi. Schimbările se desfăşoară pe două planuri care interferează continuu : a) pentru prima dată se oferă obiectiv posibilitatea reală *tuturor* membrilor societăţii să-şi afirme potenţele materiale şi spirituale ; b) se creează condiţii obiective pentru *dezvoltarea integrală* a fiecăruia ca individualitate multilateral manifestată, ca individualitate care-şi dezvăluie deplin întreaga esenţă umană.

În consecinţă, ca un rezultat necesar al dezvoltării istorice în socialism, din rîndurile poporului se ridică masiv, la scara întregii societăţi, indivizi-personalităţi care gîndesc şi lucrează creator. Masa populaţiei devine o totalitate de individualităţi în plină dezvoltare, unită printr-o conştiinţă şi voinţă de acţiune unică.

★

Pe măsura continuei maturizări a societăţii noastre socialiste, unitatea poporului a parcurs anumite etape consolidîndu-se şi amplificîndu-şi forţa sa socială. În concordanţă cu situaţia istorică concretă existentă în fiecare etapă de dezvoltare a ţării noastre, coeziunea oamenilor muncii s-a realizat în legătură cu anumite obiective de clasă fixate de partidul comunist şi şi-a găsit expresia în diverse forme organizatorice de stat şi obşteşti, în anumite forme de manifestare a democraţiei socialiste. În momentul de faţă, unitatea poporului nostru cunoaşte o puternică dezvoltare ca urmare a unor procese sociale profunde de ordin economic, social şi politic, caracteristice desăvîrşirii construcţiei socialiste. În aceste condiţii, coeziunea oamenilor muncii fără deosebire de naţionalitate s-a ridicat pe o nouă treaptă de dezvoltare. Partidul Comunist Român acordă o atenţie deosebită acestui fenomen social complex, specific socialismului analizînd condiţiile sale de constituire, manifestările sale şi factorii care stimulează activitatea sa socială pozitivă, elaborînd aprecieri originale care constituie o contribuţie la dezvoltarea creatoare a teoriei marxist-leniniste.

Unitatea poporului din România socialistă s-a făurit în focul luptelor de clasă pentru construirea noii societăţi. În condiţiile revoluţiei populare, unitatea politică a celor ce muncesc în jurul Partidului Comunist Român a constituit forţa istorică care a asigurat instaurarea dictaturii proletariatului.

În procesul construirii socialismului, criteriul de unificare a forţelor sociale în jurul Partidului Comunist Român a fost hotărîrea de a înlătura exploatarea omului de către om din societatea românească şi de a instaura în întreaga economie noile relaţii socialiste. În momentul de faţă, unitatea întregului popor constituie unitatea politică, socială şi ideologică *a tuturor celor ce muncesc* pentru dezvoltarea şi apărarea patriei socialiste.

Caracterul de clasă al unităţii poporului din ţara noastră poate fi pus în evidenţă prin analiza caracterului puterii în fiinţă. Puterea aparţine clasei muncitoare, ţărănimii, intelectualităţii, poporul fiind stăpîn pe destinul său şi avînd deplina posibilitate de a dispune de forţele sale materiale şi intelectuale. Rezolvarea marxist-leninistă a problemei naţionale a asigurat egalitatea în drepturi a naţionalităţilor conlocuitoare cu poporul român şi implicit participarea egală la exercitarea puterii.

Unitatea poporului se consolidează prin ample procese economice şi social-politice. Pe primul plan se situează evoluţia intereselor şi năzuinţelor care motivează atitudinile şi activităţile claselor, păturilor sociale şi ale fiecărui individ. În societatea românească contemporană constatăm coincidenţa intereselor social-economice fundamentale ale tuturor claselor şi păturilor sociale care îşi cîştigă existenţa prin muncă.

Făurirea identităţii de interese în problemele fundamentale ale dezvoltării sociale îşi are cauza obiectivă în generalizarea relaţiilor de producţie socialiste în întreaga noastră economie. Proprietatea socialistă modifică statutul de existenţă al oamenilor muncii, aceştia devenind atît proprietarii mijloacelor de producţie, cît şi beneficiarii muncii depuse. Mecanismul cauzal dezvăluit de Marx constă în aceea că „muncitorii, în calitate de subiecţi, utilizează mijloacele în producţie ca obiect spre a produce avuţie

pentru ei înşişi"[4]. Prin instaurarea proprietăţii socialiste s-au pus bazele democraţiei economice, proclamîndu-se drept criteriu unic de repartiţie cantitatea şi calitatea muncii prestate în folosul societăţii.

Această comunitate de interese în problemele fundamentale ale progresului social prevalează asupra diferenţelor de interese ce pot apărea în probleme secundare, în legătură cu unele amănunte concrete ale evoluţiei vieţii socialiste. Deosebit de important este procesul îmbinării intereselor generale, obşteşti cu cele personale pe temeiul noilor relaţii economice. În conştiinţa oamenilor muncii îşi face tot mai mult loc convingerea că apărarea şi dezvoltarea intereselor generale, obşteşti sînt garanţia realizării intereselor personale. Noua proprietate a creat totodată relaţii de tip nou între producători, relaţii de colaborare şi întrajutorare reciprocă, în cadrul cărora are loc o apropiere continuă între diversele categorii sociale de producători. Generalizarea relaţiilor de producţie socialiste atît la oraşe, cît şi la sate este o necesitate obiectivă a desăvîrşirii socialismului, a trăiniciei puterii de stat socialiste. Menţinerea într-un sector sau altul al economiei a proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, a unor relaţii nesocialiste nu poate decît să frîneze procesul întăririi unităţii societăţii socialiste.

Conţinutul de clasă al unităţii poporului nostru este dat şi de procesele profunde care au loc în situaţia şi rolul claselor sociale.

Socialismul oferă un tablou nou al dinamicii claselor şi păturilor sociale, deschizînd larg drumul omogenizării societăţii. Dacă în capitalism diferenţierile de clasă au ca tendinţă continua adîncire a polarizării sociale, în cadrul relaţiilor socialiste are loc procesul apropierii multilaterale a claselor şi păturilor formate din oameni ai muncii, proces care pregăteşte societatea comunistă fără clase. Realizarea principală în acest domeniu este egalitatea de clasă a tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naţionalitate. Deşi se păstrează încă deosebiri între clasa muncitoare, ţărănime şi intelectualitate, noua lor poziţie faţă de mijloacele de producţie, noul rol pe care-l îndeplinesc în rezolvarea problemelor fundamentale ale societăţii le conferă o situaţie egală de clasă. În procesul construcţiei şi desăvîrşirii construcţiei socialiste, clasa muncitoare s-a dezvoltat numeric şi a suferit schimbări calitative care au dus la creşterea rolului acesteia de clasă conducătoare în societatea românească. Ţărănimea şi-a schimbat în întregime statutul de clasă, făcînd saltul de la mica producţie agricolă la proprietatea socialist-cooperatistă. În noua ei condiţie ţărănimea aduce o contribuţie sporită la desăvîrşirea construcţiei socialismului. Drept urmare, alianţa muncitorească-ţărănească s-a cimentat şi mai mult, ridicîndu-se pe o treaptă superioară. Ponderea populaţiei ţărăneşti în ţara noastră, potenţele revoluţionare ale ţărănimii, comunitatea firească de idealuri cu clasa muncitoare fac ca alianţa muncitorească-ţărănească să fie coloana vertebrală a unităţii întregului popor în jurul Partidului Comunist Român.

S-a schimbat radical locul şi rolul intelectualităţii româneşti. Numărul şi ponderea în societate a oamenilor de ştiinţă şi cultură au crescut, în rîndul intelectualităţii au pătruns şi pătrund mii de tineri dotaţi din rîndurile clasei muncitoare, ale ţărănimii, ale tuturor păturilor societăţii. Legată prin mii de fire de masele largi populare intelectualitatea este parte inte-

[4] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 492.

grantă a întregului popor, devotată cauzei socialismului. În aceşti ani de transformări revoluţionare a crescut şi aportul intelectualităţii în rezolvarea problemelor dezvoltării sociale. Ca urmare a legăturiii indisolubile dintre socialism şi ştiinţă, dintre socialism şi cultura cea mai înaintată, intelectualitatea aduce o contribuţie crescîndă alături de întregul popor la desăvîrşirea socialismului.

Recunoaşterea rolului conducător al clasei muncitoare nu modifică acest nou statut social al ţărănimii şi intelectualităţii. Această recunoaştere politică priveşte capacităţile revoluţionare ale clasei muncitoare de a fi clasa cea mai avansată şi mai consecventă în realizarea obiectivelor progresului social. Partidul, prin activitatea plină de abnegaţie pentru binele poporului, a dobîndit recunoaşterea unanimă a rolului de conducător al societăţii noastre. „Pentru fiecare om al muncii partidul reprezintă astăzi autoritatea supremă în viaţa naţiunii socialiste, forţa politică şi socială cea mai înaintată pe care se sprijină cu încredere tot ceea ce e mai valoros în sînul societăţii noastre, la care găsesc receptivitate, încurajare şi ajutor concret ideile şi propunerile cele mai preţioase, exprimînd înţelepciunea colectivă a poporului, sugestiile cele mai îndrăzneţe menite să contribuie la accelerarea progresului material şi spiritual al României" [5].

Apropierea şi sudarea forţelor sociale care compun poporul nostru au loc nu numai sub raport social-economic, dar şi din punct de vedere spiritual-ideologic, al conştiinţei lor politice-ideologice. Faptul dominant al realităţii noi în ţara noastră este unitatea politică a poporului manifestată în devotamentul faţă de cauza socialismului, avînt în muncă, energie şi abnegaţie în îndeplinirea sarcinilor, înaltul spirit de răspundere faţă de îndatoririle sociale. În procesul practic al rezolvării sarcinilor curente cuprinse în programul construirii şi desăvîrşirii construirii socialismului, noua conştiinţă politică acţionează activ în direcţia schimbării conştiinţei oamenilor muncii şi sub alte aspecte, căpătînd o completare firească în noua fizionomie ideologică, morală şi spirituală a poporului nostru. La aceasta a contribuit vasta şi intensa activitate politico-ideologică desfăşurată de partid în rîndul maselor. Ideologia clasei muncitoare, marxist-leninistă a devenit în societatea noastră, ca şi în alte ţări, o uriaşă forţă materială care a cucerit minţile şi inimile oamenilor, pătrunzînd adînc în conştiinţa maselor.

Profilul politic al unităţii poporului este astfel bine definit. Socialismul este cauza întregului popor, oamenii muncii depunînd toate eforturile pentru dezvoltarea proprietăţii socialiste, pentru perfecţionarea relaţiilor sociale, pentru dezvoltarea culturii noi.

Sînt greşite, în contradicţie cu viaţa, acele teze teoretice care contrapun unitatea politico-morală a poporului intereselor societăţii socialiste. În fond asemenea opinii minimalizează profundele transformări sociale aduse de socialism, exprimă insuficienta încredere în amploarea, profunzimea şi caracterul definitiv al acestor transformări.

Unitatea poporului nu numai că nu contravine intereselor socialismului, dar este garanţia stabilităţii orînduirii socialiste din ţara noastră.

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la unele măsuri organizatorice pentru întărirea continuă a unităţii moral-politice a poporului muncitor, a frăţiei dintre oamenii muncii români şi ai naţionalităţilor conlocuitoare, a coeziunii naţiunii noastre socialiste, 24 octombrie 1968*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 15.

Cunoscînd, după secole de exploatare și asuprire, adevărata libertate socială și demnitate umană, muncitorii, țăranii, intelectualii, toți oamenii muncii, indiferent de naționalitate, s-au legat trup și suflet de societatea socialistă.

★

Construirea socialismului oferă terenul „natural" pentru organizarea și conducerea proceselor social-economice pe temeiul științei. Principala urmare a instaurării proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție a fost înlăturarea structurii „atomare" a societății (însoțită de dispersarea și divergența forțelor sociale) cu o structură care nu numai că a permis, dar a și impus cu forța necesității obiective să se opereze cu instrumentele științifice ale organizării și conducerii întregului social. Suprimarea barierelor sociale și economice generate de proprietatea privată, raporturile de convergență și concordanță dinamică între diversele domenii ale vieții sociale, omogenitatea crescîndă a societății noastre, coeziunea politică a poporului nostru în jurul P. C. R. au făcut ca întregul potențial material și uman al națiunii noastre să fie pus *în întregime* la dispoziția societății în vederea realizării unui țel comun tuturor oamenilor muncii. Înaltul grad de integrare, de „sinteză socială" se manifestă și în funcționalitatea sistemului, acesta avînd o comportare de totalitate, procesele sociale efectuîndu-se la scară socială, la dimensiunile întregului social și pierzînd caracterul individual [6] manifestat pregnant în etapele sociale precedente. Viața oamenilor muncii în socialism este o viață în „totalitate", de activitatea lor comună depinzînd starea de funcționare a întregului sistem social, iar rezultatele obținute se răsfrîng asupra bunăstării fiecărui membru al societății. Unitatea multiplelor laturi ale procesului complex de construire a noii orînduiri, interdependența și condiționarea reciprocă a diferitelor activități fac necesară cuprinderea în plan, *într-o concepție unitară*, a dezvoltării producției materiale, precum și a celorlalte laturi ale vieții sociale, științifice și culturale.

În societatea noastră socialistă, antagonismul dintre funcția de conducere și activitatea oamenilor muncii este înlăturat, cooperarea acestora se manifestă ca plan elaborat și autoritate exercitată de ei înșiși. Funcția de conducere se realizează ca funcție a societății, a poporului. Încetînd să fie funcția exploatării unui proces social de muncă, ea devine funcția eliberării și fructificării tuturor potențelor procesului social de muncă în interesul însuși al celor ce muncesc. În acest cadru, cerințele obiective ale dezvoltării economice-sociale se impun oamenilor nu ca forțe străine coercitive, prin efectele distructive ale mecanismelor spontane, ci ca „necesități înțelese", însușite în mod conștient de societate și înscrise ca țeluri deliberate ale activității omenești. Se realizează practic ceea ce prevedea F. Engels, și anume că în socialism va crește coincidența între obiectivele urmărite de oameni și rezultatele activității lor.

O asemenea evoluție nu se înfăptuiește automat, numai ca urmare a schimbării formei de proprietate asupra mijloacelor de producție. Dacă revoluția socialistă s-ar opri aici, îmbunătățirea imediată care ar rezulta ar fi de scurtă durată și ar rezulta numai din desființarea profiturilor parazitare.

---

[6] Vezi K. Marx, *Capitalul*, vol. II, Edit. P.M.R., 1955, p. 112.

Semnificația majoră a socializării mijloacelor de producție rezidă în constituirea structurii unitare a societății în ansamblul ei în cadrul căreia se întîlnesc condițiile cele mai prielnice pentru realizarea *coincidenței dintre politică, știință și evoluția realității sociale.*

Avem în vedere posibilitatea de a elabora pe temeiuri raționale organizarea vieții sociale, existența unui scop unic al întregii societăți, corelarea firească a activității tuturor „celulelor" societății cu acest țel comun, posibilitatea de a opera asupra „întregului" social, respectînd principii științifice. În socialism, procesul de elaborare a deciziilor, mai mult decît în oricare altă orînduire socială capătă o importanță excepțională, deoarece o hotărîre luată într-un domeniu de activitate se referă la „totul" social, la întregul mecanism social. În mod necesar se *amplifică rolul factorului politic în orientarea* proceselor social-economice și ideologic-spirituale.

Îndeplinind această cerință a progresului istoric, Partidul Comunist Român abordează creator, de pe poziții marxist-leniniste, aspectele noi pe care le îmbracă dezvoltarea socială (neprevăzute în toate amănuntele de către teoria generală a revoluției și construcției socialiste), alege căile concrete pentru realizarea principiilor generale ale construcției socialiste în funcție de condițiile existente în țara noastră.

Conducerea eficientă a societății socialiste poate fi asigurată prin adoptarea unui asemenea principiu de construire, care, pe de o parte, să asigure cuprinderea proceselor social-economice fundamentale sub controlul central al societății și în același timp să degreveze verigile centrale de povara activităților curente mărunte, iar pe de altă parte, să mobilizeze milioanele de oameni ai muncii la activitate creatoare pe toate nivelele conducerii sociale, să activeze marile potențe constructive ale poporului. Principiul care corespunde acestor cerințe este centralismul democratic, care îmbină conducerea unitară a întregii activități sociale cu creșterea atribuțiilor și răspunderilor organelor locale, a unităților economice, cu valorificarea tot mai deplină a inițiativei creatoare a maselor.

Centralismul democratic fiind cerut de natura unitară a sistemului socialist, alternativa nu constă în acceptarea sau respingerea lui, ci în înțelegerea sa metafizico-abstractă sau în interpretarea sa practic-dialectică. Deplasîndu-ne din sfera abstracțiilor pe terenul realităților concrete, constatăm că esențialul constă în aplicarea principiului centralismului democratic într-o manieră istorică, cu multă receptivitate față de ceea ce este nou, cu sensibilitate față de cerințele vieții practice, cu mobilitatea necesară pentru a adopta structurile de conducere la condițiile fiecărei etape de dezvoltare a societății, al forțelor și relațiilor de producție, la gradul de complexitate a economiei, la condițiile concrete ale desfășurării reproducției socialiste și particularitățile social-politice ale fiecărei țări.

Congresul al IX-lea, Conferința națională a Partidului Comunist Român au elaborat un vast program de perfecționare a activității de planificare și de conducere a întregii noastre asocietăți. Măsurile concrete luate în baza acestui program asigură condițiile care să permită participarea activă a tuturor membrilor societății la luarea hotărîrilor ce privesc dezvoltarea României socialiste și la înfăptuirea lor în practică.

Realizarea practică a obiectivelor propuse, vitalitatea și dinamismul caracteristice evoluției sociale din patria noastră sînt asigurate prin *unitatea de voință și de acțiune* a întregului popor.

Devenită obiect și subiect al istoriei contemporane din patria noastră, unitatea socialistă a poporului îndeplinește ca factor activ dinamizant, rolul unei puternice forțe motrice a progresului. V. I. Lenin scria că experiența luptelor de clasă arată limpede că „*istorice*ște *învinge clasa care poate să ducă după sine masa populației*"[7]. Este meritul istoric al clasei muncitoare din țara noastră de a fi reușit prin activitatea plină de abnegație să strîngă în jurul ei toate forțele creatoare ale poporului, să le mobilizeze pentru cauza socialismului. Deosebit de important este faptul că, în cadrul unității înfăptuite, are loc nu numai creșterea interesului politic și a activismului politic al fiecărui om al muncii în rezolvarea sarcinilor concrete ale desăvîrșirii socialismului, ci, totodată, se realizează convergența și coordonarea activității tuturor oamenilor muncii pe direcțiile principale ale progresului. O asemenea evoluție nu este posibilă în societatea capitalistă, împărțită în clase antagoniste. În aceste condiții, rezultanta istoriei se compune din încrucișarea unor tendințe sociale diferite, adeseori opuse și se înfăptuiește prin zguduiri și convulsii sociale. Un mare ascendent al societății unitare socialiste față de sistemul capitalist de organizare a vieții unitare sociale constă în faptul că potențialul natural și social de care dispune societatea poate fi mobilizat și orientat după criterii științifice fără a întîmpina rezistența oragnizată de clasă a unor forțe sociale antagoniste. Dezvoltarea încetează a fi rezultatul intersectării a numeroase tendințe opuse, progresul social fiind rezultatul unirii eforturilor majorității societății noastre. În socialism după stabilirea celor mai vitale și actuale obiective prin activitatea politică și organizatorică a partidului, unitatea de voință și de acțiune a întregului popor îndeplinește rolul unei pîrghii sociale care ușurează învingerea dificultăților, ceea ce este expresia unei evidente superiorități.

Progresul neîntrerupt al socialismului cere cunoașterea complexității proceselor sociale, a succeselor și a lipsurilor, a greșelilor și contradicțiilor dezvoltării. Socialismul fiind creația istorică conștientă a maselor, progresează cu atît mai rapid cu cît reușește să pună în cunoștință de cauză masele cu privire la adevărata stare de lucruri în construcția economică și culturală, cu cît reușește să stimuleze inițiativa și spiritul de răspundere ale fiecărui cetățean în înlăturarea lipsurilor și greșelilor, să valorifice înțelepciunea colectivă a celor ce muncesc. Partidul Comunist Român consideră că marile realizări obținute de poporul nostru — recunoscute pe plan mondial și constituind motive de mîndrie patriotică — nu trebuie să împiedice dezvăluirea contradicțiilor dezvoltării. Relevarea laturilor negative în spirit constructiv ajută la evidențierea succeselor obținute și indică ceea ce mai trebuie de făcut pentru dezvoltarea socialismului.

În acest spirit s-au depus eforturi constante în societatea noastră pentru crearea celor mai potrivite condiții democratice pentru acțiunea criticii și autocriticii, lege a dezvoltării societății noastre, care asigură perfecționarea continuă și mersul înainte al construcției socialiste. În aceste condiții voința unică de acțiune a întregului popor intervine activ în rezolvarea contradicțiilor dezvoltării vieții sociale. Contradicțiile societății socialiste apar, evoluează și sînt învinse în cadrul unității economice, sociale și politice a societății noastre, prin intervenția activă a forței unite a oamenilor muncii de partea noului. Contradicțiile includ astfel în sine și forțele unității

[7] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 356.

sociale care militează pentru înlăturarea obstacolelor ce se ridică în calea dezvoltării sociale. Lupta contrariilor capătă în noile condiţii sociale semnificaţii necunoscute în trecut.

Creşterea rolului social pozitiv al unităţii poporului în rezolvarea contradicţiilor dezvoltării, în elaborarea sarcinilor fiecărei etape de dezvoltare socială este în directă dependenţă de amploarea vieţii democratice. Dezvoltarea democraţiei atrage şi stimulează energiile creatoare ale maselor, creează cadrul adecvat pentru manifestarea plenară a capacităţilor fiecărui membru al societăţii, formează responsabilitatea socială de care trebuie să fie condus fiecare cetăţean, cumulează experienţa şi înţelepciunea întregului popor, punînd-o în slujba imperativelor supreme ale societăţii, ale naţiunii. Socialismul este însă un proces istoric, de durată, care trece prin anumite etape şi îmbracă anumite forme social-politice în funcţie de gradul de dezvoltare economică a ţării, de evoluţia raporturilor de clasă, de particularităţile raporturilor naţionale şi tradiţiile vieţii democratice. De aceea este firesc şi inevitabil ca evoluţia socialismului să se realizeze nu numai prin perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie, ci şi prin dezvoltarea şi lărgirea neîntreruptă a democraţiei socialiste în forme adecvate etapelor prin care trece societatea românească. În ultimii ani, conducerea partidului şi statului s-a preocupat continuu de lărgirea democraţiei socialiste în economie, în viaţa politică şi socială, în ştiinţă, căutînd formele organizatorice corespunzătoare etapei actuale, forme menite să stimuleze şi să intensifice participarea maselor la bunul mers al vieţii sociale. Sînt în curs de aplicare noi măsuri de perfecţionare a conducerii şi planificării economiei, a sistemului financiar, a organizării industriei. A căpătat o largă extindere practica partidului de a se sfătui cu cei ce muncesc, cu poporul în toate problemele fundamentale ale politicii de construcţie socialistă şi ale activităţii internaţionale.

Măsurile luate pentru lărgirea şi perfecţionarea democraţiei socialiste consolidează puterea clasei muncitoare, întăreşte sentimentul poporului de stăpîn al ţării, dezvoltă ataşamentul cetăţenilor faţă de cauza socialismului şi eliberează marile potenţe creatoare ale maselor, sporeşte rolul conducător al partidului în societate.

Pornind de la faptul că schimbările profunde petrecute în structura societăţii noastre impun în continuare perfecţionarea formelor de organizare, s-a elaborat o nouă expresie organizatorică a unităţii poporului prin constituirea unui organism politic permanent — Frontul Unităţii Socialiste — care să concentreze într-un cadru democratic toate forţele poporului român şi ale naţionalităţilor conlocuitoare, exponenţii tuturor organizaţiilor de masă şi obşteşti, ai tuturor claselor şi păturilor sociale, sub conducerea Partidului Comunist Român.

Cerinţele actuale ale democraţiei socialiste impun valorificarea şi mai intensă a energiilor creatoare ale naţionalităţilor conlocuitoare. În acest scop s-au constituit organisme cu caracter reprezentativ ale naţionalităţilor conlocuitoare, care vor aduce o contribuţie activă în cadrul întregului popor la realizarea programului de dezvoltare a societăţii. Frontul Unităţii Socialiste va asigura participarea tot mai activă a organizaţiilor care îl compun la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe, va promova interesele comune politice, economice şi sociale ale tuturor categoriilor de oameni ai muncii, va întări şi din punct de vedere organizatoric coeziunea

clasei muncitoare, țărănimii și intelectualității în jurul Partidului Comunist Român. Frontul Unității Socialiste a poporului constituie astfel un moment nou în dezvoltarea suprastructurii societății noastre, un important pas în evoluția vieții politice.

Unitatea socialistă a poporului nostru contribuie la dinamica accelerată a propriei noastre istorii prin asigurarea stabilității politice a orînduirii sociale, prin apărarea consecventă a cuceririlor revoluției. Tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia acest rol istoric, de clasă, al unității oamenilor muncii, arătînd că „poporul român nu mai concepe astăzi revenirea la condițiile social-politice din trecut, la vremurile cînd oamenii muncii trăiau la bunul plac al capitaliștilor și moșierilor, cînd bogățiile țării și roadele muncii locuitorilor ei foloseau pentru huzurul minorității exploatatoare din țară și al cercurilor imperialiste străine. El consideră drept sacre, inviolabile și definitive marile cuceriri revoluționare pe care le-a dobîndit prin luptă în anii de după eliberare, noua orînduire făurită prin muncă intensă, prin jertfe și sacrificii, strălucitele realizări ale României contemporane". Desigur, în cadrul societății noastre pot exista persoane ostile socialismului, elemente pe care obsesia privilegiilor pierdute le-a împiedicat să înțeleagă mersul dezvoltării sociale. De asemenea, în conștiința unor oameni mai dăinuie mentalități burgheze, teorii și principii idealiste. Continuă să pătrundă totodată, într-o formă sau alta, influențe ideologice din afară, din lumea capitalistă. Ceea ce caracterizează însă societatea noastră este adeziunea deplină a uriașei majorități a populației la cauza construcției socialiste, la politica marxist-leninistă a partidului comunist, nivelul înalt de conștiință al muncitorilor, țăranilor și intelectualilor care-și consacră toate eforturile înfloririi patriei socialiste.

Unitatea poporului face ca orînduirea noastră să fie puternică, de neclintit. Socialismul este astfel un proces istoric ireversibil, o cucerire definitivă a poporului nostru.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

La publication ,,Revista de filozofie'' paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40. —
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX,
Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

B. B. Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediţie îngrijită cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note, de Ov. Bădina şi Oct. Neamţu, 1968, 562 p., 37 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1968, 382 p., 20 lei.
* * * **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate şi limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia ştiinţei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p., 22 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**. 1969, 203 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I, Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 346 p., 12 lei.
Sub. red. AL. POSESCU, **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 272 p., 18,50 lei.

ECONOMIE

* * * **Crearea sistemului monetar naţional la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1768. 127, p., 2,50 lei.
* * * **Modelarea creşterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * * **Utilizarea forţei de muncă**, Factori, caracteristici, tendinţe în România, Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.
* * * **Organizarea activităţii de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
D. HOLT şi colab., **Administraţia de stat în Republica Socialistă România**, 1968, 360 p., 21 lei.
GH. D. BISTRICEANU, **Sistemul asigurărilor sociale din România.**, 1968, 481 p., 26 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**. 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE

FILOZOFIE

D. GUSTI, **Opere**, vol. II.

ECONOMIE

V. RAUSSER, **Bazele planificării economiei naţionale.**
AL. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**, 9, „Bibliotheca œconomica"

REV. FILOZ., 16, 4, P. 395—550 BUCUREŞTI, 1969

I. P. I. — c. 3194 | 43503 | Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7951

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR

Prezențe românești la colocviul „Socialism și democrație"
Ljubliana, februarie 1969 — Ion Mitran

Al. Tănase

Oct. Chețan

CRITICA METAFIZICII LA HEIDEGGER — Miladin Zivotić (Belgrad)

CONTINUITATE ȘI DISCONTINUITATE LA NIVELUL MIȘCĂRII CHIMICE — Elena Bellu

BAZELE FOLOSIRII METODELOR FIZICE ÎN CHIMIE — Uroș Tomin

DETERMINISMUL SOCIAL ȘI FUNCȚIILE IDEALULUI — Gheorghe Berescu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

5

1990

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct;* prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7951.

BIBLIOTECA „ASTRA"
S.B.U.

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 5 1969

UEU 2014

SUMAR

Prezențe românești la colocviul „Socialism și democrație" — Ljubliana, februarie 1969

Pag.

N MITRAN, Partidul comunist în sistemul democrației socialiste 555
AL. TĂNASE, Democrație — umanism — personalitate. 561
● OCTAVIAN CHEȚAN, Democrația socialistă — valoare social-politică a societății noastre 569

★

● MILADIN ZIVOTIĆ (Belgrad), Critica metafizicii la Heidegger 575
● ELENA BELLU, Continuitate și discontinuitate la nivelul mișcării chimice 585
● UROȘ TOMIN, Bazele folosirii metodelor fizice în chimie 597

COMUNICĂRI

● GHEORGHE BERESCU, Determinismul social și funcțiile idealului educativ . . 609

DISCUȚII

● ANGHEL SCHOR, Despre raportul dintre tehnică și știință 617

CRONICA IDEILOR

● N. TERTULIAN, O carte despre originile culturii 627

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● ION BANU, Al XIV-lea Congres Internațional de Filozofie 635

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● Reflecții pe marginea unei cărți (*Vasile Tonoiu*); Este neoraționalismul un curent epistemologic? (*Mircea Flonta*) 649

Rev. filoz., **16**, 5, p. 551–662, București, 1969

10982

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 5** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

Участие румынских ученых в коллоквиуме на тему «Социализм и демократия» — Люблиана февраль 1969 г.

● ИОН МИТРАН, Коммунистическая партия в системе социалистической демократии 555
● АЛ. ТЭНАСЕ, Демократия — гуманизм — личность. 561
● ОКТАВИАН КЕЦАН, Социалистическая демократия — социально-политическая ценность нашего общества 569

★

● МИЛАДИН ЖИВОТИЧ (Белград), Критика метафизики у Хайдеггера 575
● ЕЛЕНА БЕЛЛУ, Непрерывность и прерывность на уровне химического движения 585
● УРОШ ТОМИН, Основы использования физических методов в химии . . . 597

СООБЩЕНИЯ

● ГЕОРГЕ БЕРЕСКУ, Социальный детерминизм и функции воспитательного идеала 609

ДИСКУССИИ

● АНГЕЛ ШОР, О соотношении между наукой и техникой 627

ХРОНИКА ИДЕЙ

● Н. ТЕРТУЛЬЯН, Книга об истоках культуры 617

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● ИОН БАНУ, XIV-ый Международный конгресс по философии 635

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● По страницам одной книги (*Василе Тоною*); Неорационализм — эпистемологическое течение? (*Мирча Флонта*) 649

Rev. filoz., **16**, 5, p. 551–662, Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 — N° 5 — 1969

SOMMAIRE

Présences roumaine au Colloque: „Socialisme et démocratie", Ljubljana, février 1969

Page

- ION MITRAN, Le parti communiste dans le système de la démocratie socialiste . . . 555
- AL. TĂNASE, Démocratie — humanisme — personnalité 561
- OCTAVIAN CHEŢAN, La démocratie socialiste — valeur socio-politique de notre société 569

★

- MILADIN ZIVOTIĆ (Belgrade), La critique de la métaphysique de Heidegger . 575
- ELENA BELLU, Continuité et discontinuité au niveau du mouvement chimique 585
- UROŞ TOMIN, Les bases de l'utilisation des méthodes physiques en chimie . . 597

COMMUNICATIONS

- GHEORGHE BERESCU, Le déterminisme social et les fonctions de l'idéal éducatif 609

DISCUSSIONS

- ANGHEL SCHOR, Sur le rapport technique — science 617

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- N. TERTULIAN, Un livre sur les origines de la culture 627

LA VIE SCIENTIFIQUE

- ION BANU, Le XIVe Congrès international de philosophie 635

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Réflexions en marge d'un livre (*Vasile Tonoiu*); Le néorationalisme est-il un courant épistémologique? (*Mircea Flonta*) 649

Rev. filoz., 16, 5, p. 551–662, Bucureşti, 1969

Prezenţe româneşti la colocviul „Socialism şi democraţie"

—Ljubliana, februarie 1969

PARTIDUL COMUNIST ÎN SISTEMUL DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE

DE

ION MITRAN

Problemele democraţiei în societatea socialistă, ale direcţiei în care ea evoluează, ale modalităţilor de exercitare, raportul dintre democraţie şi conducerea de către partid constituie obiectul unor îndreptăţite preocupări teoretice şi practice. Evident, în această privinţă există abordări diverse, care îşi au originea în diversitatea condiţiilor şi antecedentelor istorice, a structurilor sociale, a nivelurilor deosebite de dezvoltare a economiei, în tradiţiile vieţii politice dintr-o ţară sau alta. Pe baza acestei diversităţi, a principialităţii marxist-leniniste, credem că plasarea dezbaterilor pe un teren trainic implică luarea în considerare a unor cerinţe general-valabile care au condiţionat şi condiţionează hotărîtor victoria noii orînduiri. Între acestea se situează, de bună seamă, asigurarea conţinutului socialist al puterii politice, al relaţiilor economice şi sociale, afirmarea plenară a forţelor înaintate ale societăţii, promovarea noului şi înlăturarea vechiului, rolul activ al suprastructurii sociale, al factorului subiectiv.

Gîndirea marxist-leninistă a fundamentat de mult, iar experienţa istorică a confirmat pe deplin rolul partidului clasei muncitoare în revoluţia şi construcţia socialistă. În lumina teoriei marxiste şi a practicii sociale putem vorbi de un şir de factori obiectivi care determină existenţa obiectivă a conducerii unitare a întregului proces de dezvoltare socialistă. Aşa, de exemplu, se impun tot mai mult atenţiei factori cum sînt : necesitatea corelaţiei dialectice dintre obiectiv şi subiectiv, preponderenţa conştientului asupra spontanului, cerinţele reflectării adecvate a realităţilor în teoria politică şi implicit în practică, amploarea sarcinilor construcţiei economice şi social-culturale, dezvoltarea independentă şi suverană a fiecărui stat socialist concomitent cu creşterea răspunderii sale internaţionaliste, complexitatea relaţiilor mondiale în contextul cărora are loc, în zilele noastre, evoluţia societăţii socialiste.

Evident, din recunoaşterea principiului general-valabil potrivit căruia factorului subiectiv, partidului marxist-leninist, îi revine misiunea de a conduce viaţa socială, nu rezultă automat şi înfăptuirea unui atare

Rev. filoz., 16, 5, p. 555–560, Bucureşti, 1969

principiu. Rolul de hegemon al unei opere atît de vaste cum este socialismul — orînduire profund democratică prin esența ei — nu poate fi asigurat nici prin măsuri administrative, nici prin formala înscriere a unei asemenea teze de importanță capitală în statute ori declarații programatice, ci numai printr-o activitate creatoare, desfășurată în așa fel încît masele să se convingă din practică de justețea liniei și orientării politice a partidului comunist.

Socialismul nu mai este în faza sa incipientă, de tranziție de la o orînduire la alta; el a învins în mai multe țări, s-a consolidat și înaintează, se dezvoltă pe baza propriilor sale legi, în condiții, desigur, deosebite, specifice de la țară la țară, ceea ce ridică noi probleme, multilaterale, privind evoluția societății, stabilirea unor opțiuni la nivel macrosocial. De aici și logica tezei că exercitarea conducerii sociale poate fi imaginată și realizată efectiv pe calea studierii amănunțite de către partidul țării respective a realităților concrete, a elaborării — pornind de la legile generale ale construcției socialiste — a unei politici proprii, corespunzătoare particularităților în care acționează.

Din realitatea că socialismul a triumfat, că au fost create noi raporturi între clase, că problema puterii — acea problemă fundamentală a revoluției — a fost ireversibil rezolvată în folosul poporului muncitor, că orînduirea socialistă s-a maturizat și se află pe o treaptă calitativ superioară rezultă o nouă optică asupra factorilor de expresie ai puterii, se impun schimbări calitative în modul de conducere a vieții sociale.

Modalitățile de exercitare adecvată, în condițiile actuale, a rolului partidului au ridicat și ridică un întreg complex de probleme teoretice și practice, dintre care aceea a raportului dintre conducerea vieții sociale de către partid și adîncirea democrației socialiste ocupă un loc important atît în teorie, cît și în practică. Modalitatea în care partidul își exercită rolul și misiunea sa în ansamblul societății, ca factor politic suprastructural constituie o problemă politică practică, al cărei răspuns se află în examinarea relațiilor sociale și politice concrete din fiecare țară, a particularităților desfășurării construcției socialiste.

Astăzi este o realitate istorică, recunoscută de întreaga națiune, că victoria poporului român pe drumul socialismului, al progresului material și spiritual, cucerirea însemnatelor drepturi și libertăți democratice se datoresc politicii creatoare, marxist-leniniste a partidului, spiritului său revoluționar, elasticității în stabilirea strategiei și tacticii, capacității organizatorice și politice de mobilizare largă a maselor, autorității și prestigiului pe care și le-a cucerit în lupta revoluționară.

Partidul, ca forță conducătoare și unificatoare în sistemul relațiilor politice și sociale, elaborează, pe baza analizei științifice a realității, concepția și programul asupra dezvoltării sociale, pornind de la considerentul că atît absolutizarea, cît și ignorarea legilor generale sau a condițiilor specifice, ca și preluarea mecanică a unor forme și metode de activitate proprii altor țări și altor etape, nu pot decît să prejudicieze construcției socialiste.

În actuala etapă pe care o străbate socialismul se pune cu acuitate problema caracterului conducerii, a căilor care să asigure armonizarea intereselor sociale, valorificarea la un înalt grad de eficiență a resurselor

materiale şi spirituale corespunzător intereselor majore ale naţiunii, îndatoririlor internaţionaliste. Indiferent de forma, de particularităţile lor, aceste căi sînt în esenţa lor cele ale democraţiei socialiste, iar între adîncirea acesteia şi întărirea rolului partidului există o strînsă unitate, raporturi de interdependenţă.

Un element hotărîtor al eficienţei conducerii sociale este promovarea noului, socialismului fiindu-i proprie continua sa perfecţionare. Călăuzit de o concepţie înaintată — marxism-leninismul — , exponent al aspiraţiilor întregului popor, partidul comunist are capacitatea de a sesiza la timp cerinţele noi, contradicţiile şi rămînerile în urmă, pe baza cunoaşterii şi studierii atente a legilor obiective, a condiţiilor şi particularităţilor fiecărei etape. Evoluţia ascendentă a societăţii noastre socialiste arată că în ultimii ani tocmai partidul a fost acela care a păşit cu hotărîre pe calea lichidării tendinţelor conservatoare, de rigiditate şi anchilozare în viaţa economică, socială şi politică, manifestate anterior şi care au adus daune operei de construcţie socialistă. Ansamblul de măsuri luate de Congresul al IX-lea şi de Conferinţa naţională pentru perfecţionarea conducerii şi planificării economiei naţionale, a metodelor de conducere în toate domeniile, pentru înlăturarea fenomenelor de centralism excesiv şi apropierea conducerii de producţie exprimă adîncirea caracterului ştiinţific al conducerii sociale, concordanţa acesteia cu cerinţele vieţii.

Concretizată în soluţiile eficiente şi originale date construcţiei socialiste, dezvoltării economiei, activitatea partidului nostru demonstrează justeţea tezei că fiecare partid poate şi trebuie să-şi elaboreze de sine stătător linia sa politică, pe baza învăţăturii marxist-leniniste, contribuind implicit la dezvoltarea acesteia. De altfel, este un fapt notoriu că la timpul lor întemeietorii concepţiei noastre despre lume şi societate au manifestat o atitudine creatoare faţă de propriile lor idei. În această privinţă putem spune că ei au lăsat drept moştenire întregii mişcări proletare, partidelor comuniste şi muncitoreşti tocmai îndemnul către o gîndire vie, creatoare, care presupune depăşirea inerţiei spirituale, lichidarea schemelor imobiliste, eliberarea de toate concepţiile perimate, de structurile învechite. Noţiunea de spirit marxist a devenit de mult sinonimă cu aceea de creator, iar marxism-leninismul nu poate fi folosit ca o arhivă din care se pot extrage formulări şi citate pentru orice scop, fără a se ţine seama de o ordine logică şi de epocă, de realităţi.

Promotor al democraţiei socialiste, partidul realizează îmbinarea organică, ştiinţific exprimată prin politica sa, între cerinţele legilor obiective ale dezvoltării sociale şi aspiraţiile de progres ale maselor populare. Ca împuternicit al poporului, ca parte componentă a sa, ca forţă politică ce înglobează partea cea mai înaintată a naţiunii, partidul se afirmă tot mai mult ca un organism politic care efectiv dă o rezolvare practică problemelor construcţiei socialiste.

Sesizînd neajunsul faptului că multă vreme în unele sectoare s-a desfăşurat o activitate paralelă pe linie de partid şi de stat, partidul a trecut la delimitarea şi precizarea sarcinilor principalelor componente ale conducerii vieţii sociale, la eliminarea suprapunerilor de atribuţii. Astfel, cumularea unor funcţii de conducere în organele de partid şi de stat, statornicirea răspunderii unei singure persoane pentru acelaşi sec-

tor, includerea reprezentanților organizațiilor de masă în componența unor organe de stat centrale și locale au drept urmare ridicarea calitativă a actului de decizie, participarea mai directă la construcția economică și la viața social-politică. În aceeași arie de preocupări se înscriu reorganizarea administrativ-teritorială a țării, creșterea rolului, atribuțiilor și autonomiei organelor locale ale puterii de stat, ceea ce contribuie la înfăptuirea mai deplină pe plan local a principiului guvernării statului de către poporul însuși. Acestui țel îi corespund, printre altele, înființarea comitetelor de direcție în toate unitățile economice de stat, instituționalizarea adunărilor generale ale salariaților din întreprinderi, ca forul care permite antrenarea nemijlocită a maselor la buna gospodărire a proprietății socialiste.

Sistemul politic al democrației socialiste este viabil în măsura în care formele guvernării sociale — în totalitatea lor — își supun deschis acțiunile aprecierii poporului, ceea ce înseamnă că, în condițiile expunerii libere și critice, cetățenii sînt cei care stăpînesc statul, și nu invers.

Pentru a crea un sistem concret de control al puterii într-o societate unde la guvern se află un singur partid, calea este aceea a democrației autentice în partid și a democrației autentice a întregului sistem de instituții, organizații, întreprinderi etc. În această ordine de idei și într-o asemenea perspectivă înțelegem rolul conducător al partidului ca promotor al vieții democratice în toate domeniile, din sfera producției materiale pînă la întreaga gamă a instituțiilor și organismelor suprastructurii. Partidul a promovat consecvent și cu curaj, în ultimii ani, largi dezbateri cu oamenii muncii, cu specialiști din cele mai diverse domenii.

Participarea activă a maselor la viața socială și de stat constituie, pe măsura perfecționării relațiilor de producție socialiste, a întăririi coeziunii claselor sociale, a unității socialiste a poporului, un imperativ în virtutea căruia puterea creatoare, inițiativa inepuizabilă și perspicacitatea nedezmințită a oamenilor muncii ce dovedesc a fi un factor important al valorificării avantajelor noii orînduiri. Au devenit procedee obișnuite asemenea forme ca punerea în discuție publică, înainte de a fi definitiv soluționate, a problemelor majore de interes național, consfătuirile pe ramuri ale economiei, schimbul larg de opinii în cele mai diverse domenii.

Prezența dinamică a maselor pe arena vieții politice, pe toate treptele conducerii și organizării vieții sociale constituie o dovadă a trăiniciei orînduirii socialiste în care poporul este într-adevăr făuritorul istoriei. Iată sensul unei democrații socialiste autentice, prin intermediul și datorită căreia forțe sociale imense exprimă energii calitativ noi, construiesc conștient relațiile sociale și ambianța pe care și le doresc.

Partidul nostru consideră că este de o importanță hotărîtoare ca la elaborarea căilor de dezvoltare a societății, la căutarea soluțiilor pentru multitudinea problemelor pe care le ridică viața să participe activ specialiști din toate domeniile, toate categoriile de cetățeni. El dă prioritate acestui principiu democratic și totodată profund realist, își propune să creeze condițiile cele mai prielnice pentru valorificarea inițiativei poporului, convins că este dinamică numai o societate în care nu există teama de orizonturile largi ale gîndirii, de îndrăzneala și spiritul creator pe care

marxism-leninismul le generează în conştiinţa umană, o societate în care propria experienţă confruntată cu a altora se constituie printr-un permanent examen critic.

Concepută în acest mod, afirmarea factorului subiectiv situează partidul în fruntea proceselor sociale, stabilind un raport just între forţa conducătoare şi mase, raport în virtutea căruia masele nu sînt chemate doar „să înregistreze" opţiunile partidului, ci să participe direct la făurirea şi materializarea lor. Aceasta este, totodată, calea realizării concordanţei între interesele poporului şi politica partidului, baza legitimităţii puterii socialiste, în care masele văd propria lor putere. Atragerea din ce în ce mai intensă a cetăţenilor la discutarea şi elaborarea hotărîrilor şi măsurilor importante privind politica internă şi internaţională a ţării contribuie la întărirea continuă a unităţii dintre partid şi popor.

Sfera democraţiei socialiste este dată de legislaţia ce îi stă la bază, de prevederile constituţional-juridice, iar principiile democratice funcţionează integral, nestingherit, o dată cu respectarea strictă a acestora. Pornind de la aceste considerente, partidul a acordat o deosebită atenţie întăririi legalităţii socialiste şi aplicării ferme a normelor eticii, a principiilor umanismului socialist, creării unor condiţii prielnice pentru afirmarea multilaterală a personalităţii umane. În acest scop au fost aduse îmbunătăţiri substanţiale legislaţiei şi instituţiilor juridice menite să apere viaţa şi demnitatea omului, să asigure cadrul instituţional legal în care orice cetăţean îşi poate dezvolta aptitudinile şi talentul, nestingherit de nici un fel de discriminare. Ideea de supremaţie şi de obligativitate a legii pentru toate organele de stat şi organizaţiile obşteşti, pentru funcţionari şi toţi cetăţenii este ridicată la rangul unui principiu constituţional garantat ca atare.

Dezvoltarea democraţiei socialiste — problemă nerezolvată definitiv o dată cu instaurarea noului regim social — este strîns legată de întărirea legalităţii, de înlăturarea elementelor de subiectiv şi arbitrar, a oricăror abuzuri şi denaturări de care, din păcate, societatea noastră nu a fost scutită. Ca promotor al democraţiei socialiste partidul a luat măsuri pentru restabilirea principiilor de echitate şi dreptate.

Afirmarea şi întărirea funcţiei partidului în sistemul democraţiei socialiste este strîns legată de asigurarea unei vieţi cu adevărat democratice în propriile sale rînduri. Democratizarea vieţii interne — obiectiv căruia partidul nostru îi acordă o însemnătate deosebită — porneşte de la considerentul că, în ultimă instanţă, conducerea societăţii socialiste trebuie să fie exercitată de către întregul partid, de către toate organizaţiile şi toţi membrii lui, pe calea participării nemijlocite la elaborarea politicii, la aplicarea, fiecare în sectorul său, a hotărîrilor adoptate.

Înfăptuirea principiilor de bază ale partidului, regularitatea cu care se dezbat în interiorul său problemele (la congres, plenare, adunări) reprezintă garanţia evitării unor deformări, a abuzurilor, care pot altera principiile democraţiei socialiste.

Partidul nostru dă o mare atenţie promovării pe întreaga sa structură organizatorică a unui stil de muncă înaintat, a dinamismului, a contactelor politice *directe* ale celor aleşi în diferite organe de conducere cu masa membrilor de partid şi a oamenilor muncii. Au fost luate măsuri

pentru a se asigura drepturi depline membrilor de partid de a-şi exprima deschis propriile opinii asupra oricăror probleme. Respectarea părerilor membrilor de partid, corectarea prin discuţii tovărăşeşti a opiniilor nejuste sporesc încrederea comuniştilor, a oamenilor muncii în eficacitatea dezbaterilor, stimulează gîndirea creatoare. Obligatoriu este ca, odată hotărîrile luate, ele să fie înfăptuite de toţi, să se realizeze o strînsă unitate de acţiune pentru realizarea celor stabilite în mod democratic. Pînă la o nouă rediscutare şi, eventual, pînă la luarea altei hotărîri, nu este îngăduit nimănui să încalce sau să se abată de la o hotărîre adoptată.

Garanţia unei vieţi normale în interiorul partidului, a justeţii hotărîrilor adoptate o constituie aplicarea şi respectarea cu stricteţe a principiului muncii şi conducerii colective — principiu suprem al activităţii partidului. Toate hotărîrile trebuie să fie rodul dezbaterii largi, principiale şi temeinice în cadrul organelor de partid. Acestea poartă răspunderea pentru hotărîrile pe care le adoptă, pentru activitatea lor colectivă, după cum fiecare activist trebuie să răspundă personal atît pentru propria sa activitate, cît şi pentru cea a organului de partid din care face parte, pentru hotărîrile pe care acesta le adoptă.

Prin întreaga desfăşurare a vieţii sale interne, partidul este, pentru societatea socialistă, modelul autenticei democraţii şi de aceea el atrage mereu fluxul creator al maselor.

DEMOCRAȚIE — UMANISM — PERSONALITATE.

DE

AL. TĂNASE

Experiența României în domeniul construcției sociale și de stat a acumulat treptat trăsături și particularități a căror analiză ne dezvăluie idei și soluții originale, care reprezintă nu numai răspunsuri adecvate la problemele ce se puneau în procesul de înnoire radicală a unor structuri și suprastructuri social-economice și politice deosebite de cele ale altor țări, dar și contribuții proprii la tezaurul de idei și experiență pozitivă a mișcării comuniste internaționale. Ultimii ani mai cu seamă au cunoscut o deosebită efervescență în ceea ce privește ritmul și amploarea perfecționărilor aduse în organizarea și conducerea vieții sociale. Ele au fost însă îndelung și temeinic pregătite. Nu reforme spectaculoase, ci un proces de desăvîrșire treptată, măsuri de reconstrucție a vieții sociale pe temeiul maturizării tuturor condițiilor sociale, politice și culturale — iată una din caracteristicile metodei promovate consecvent de partidul și statul nostru.

Procesul democratic a cuprins toate compartimentele vieții politice; și dacă afirmarea unei poziții proprii, promovarea consecventă a principiilor libertății, independenței și suveranității, a respectului reciproc și a demnității naționale a fiecărui popor, în sfera relațiilor externe, au fost mai bine cunoscute și au impresionat mai puternic conștiința politică progresistă a vremii noastre, nu e mai puțin adevărat că o atare politică externă nu s-ar fi putut susține fără corolarul său firesc, care este politica internă a unui stat.

O atare orientare își are izvorul atît în înțelegerea și aplicarea creatoare a concepției marxist-leniniste de către Partidul Comunist Român, cît și într-o particularitate istorică a dezvoltării poporului român. În ciuda opresiunilor și a asupririlor interne și externe la care acesta a fost supus, democrația a constituit pentru poporul român un principiu de viață al mișcării naționale și al conștiinței istorice: toate marile evenimente și procese social-naționale, care au constituit și afirmat națiunea română ca realitate distinctă, România modernă ca stat unitar și neatîrnat, care

Rev. filoz., **16**, 5, p. 561–568, București, 1969

au chezăşuit înscrierea sa legitimă în familia popoarelor libere şi independente, nu au fost efectul unor tratate între puterile străine, al unor compromisuri diplomatice între marile puteri, ci rodul unor mari mişcări sociale, avînd un *conţinut democratic* (prin larga participare a maselor, prin lupta întregului popor) şi *naţional-progresist* (prin ţelurile proclamate şi rezultatele obţinute).

Nu de mult, secretarul General al Partidului Comunist Român, Nicolae Ceauşescu sublinia că „între politica internă şi externă a ţării există o deplină concordanţă, o unitate dialectică reflectînd înaltul spirit de responsabilitate cu care partidul şi statul îşi îndeplinesc atît datoria naţională, cît şi pe cea internaţională".

★

Prin instaurarea şi dezvoltarea unor noi relaţii de producţie, caracterizate prin cooperare şi întrajutorare în muncă, socialismul descătuşează toate energiile creatoare ale oamenilor, dar, pentru ca acestea să se poată manifesta plenar şi eficient, sînt necesare un mecanism politic, un cadru de instituţii democratice, susceptibile de continue perfecţionări; Lenin arăta că socialismul nu este posibil fără democraţie într-un dublu sens : a) al luptei pentru săvîrşirea revoluţiei socialiste, care este totodată o luptă pentru democraţie; b) al consolidării victoriei şi desăvîrşirii construcţiei socialiste, care nu este de conceput fără a înfăptui o democraţie deplină.

În ceea ce priveşte modul în care partidul şi statul nostru abordează şi rezolvă problema organizării şi conducerii vieţii sociale, a dezvoltării democraţiei socialiste, două idei mi se par fundamentale (deşi ele, firește, nu epuizează această problemă):

1. *Sub raport metodologic*, politica economică, socială, culturală este o dialectică aplicată, care priveşte societatea socialistă ca o realitate în devenire şi depăşire dialectică, cuprinzînd tendinţe intrinseci spre continuă autoperfecţionare, ca o realitate complexă, obiectiv şi multiplu diferenţiată. De aici decurge că structurile sociale, formele de organizare şi metodele de conducere nu sînt şi nu pot fi osificate, date o dată pentru totdeauna, iar creşterea diversităţii de situaţii face cu totul improprie aplicarea unor reţete unice pentru organizarea relaţiilor sociale, a unor metode uniforme de conducere a societăţii. Cel mai bun examen al unei gîndiri dialectice vii, nespeculative, conformă cu dialectica realului, constă în disocierea structurilor viabile de cele anacronice, în sesizarea mutaţiilor petrecute în realitate şi găsirea celor mai adecvate modalităţi de organizare şi conducere a vieţii sociale, în adoptarea, în lumina legilor şi a principiilor general-valabile ale construcţiei socialiste, a unor măsuri izvorîte din explorarea realităţilor proprii, ca şi din studierea şi folosirea selectivă a experienţei altora.

Dinamismul unei orînduiri sociale se măsoară şi prin felul în care ştie să promoveze noul, să înlăture metodele şi formele perimate ale activităţii umane. Nu e suficient că socialismul generează obiectiv posibilităţi nelimitate de progres multilateral, că ne oferă pîrghii economice de acţiune de o mare suplețe şi eficienţă. Pentru ca toate aceste condiţii şi posibilităţi noi să fie valorificate, transformate în realităţi sociale înflo-

ritoare, este necesară intervenţia activă, promptă a unor factori subiectivi şi, în primul rînd, atitudinea critică, creatoare, a partidului marxist-leninist conducător, faţă de formele şi metodele concrete de organizare şi conducere a vieţii social-economice. Imobilismul şi anchilozarea sînt principialmente incompatibile cu socialismul, dar, pentru ca această incompatibilitate să devină şi o chestiune de fapt, este necesară permanenta adecvare a metodelor de conducere în funcţie de stadiul forţelor şi relaţiilor de producţie, de nivelul pregătirii profesionale a cadrelor de bază şi a maselor largi, de progresul întregii societăţi.

2. *Sub raport social-uman* (al finalităţii), perfecţionarea *sistemului politico-social* — *conţinut* esenţial şi *modalitate* de dezvoltare a democraţiei socialiste — este indisolubil corelată cu *principiul umanist*. Democraţia şi umanismul sînt două principii fundamentale ce călăuzesc întreaga activitate a Partidului Comunist şi a statului socialist român, pentru care omul reprezintă nu numai finalitatea, dar şi ţelul imediat, nu numai *obiect* al politicii, dar în primul rînd *subiect activ* al proceselor democratice. Sensul umanist al democraţiei constă, pe de o parte, în faptul că, prin intermediul întregului său sistem de raporturi politice, statale şi obşteşti, progresul civilizaţiei devine progres al întregii societăţi, iar pe de altă parte în aceea că afirmă o concepţie profund înnoitoare despre om şi despre menirea acestuia. Tocmai în această finalitate umanistă, în asigurarea afirmării şi dezvoltării multilaterale a omului constă superioritatea democraţiei socialiste. Iar omul este văzut în multitudinea raporturilor şi însuşirilor sale constitutive. „Societatea pe care o edificăm — spune tovarăşul Nicolae Ceauşescu — are drept ţel suprem slujirea omului, realizarea celor mai înalte aspiraţii ale întregului popor. Ea îşi îndreaptă eforturile spre asigurarea atît a unei înalte civilizaţii materiale, cît şi a unei bogate vieţi spirituale pentru toţi cetăţenii ţării noastre. Societatea socialistă nu reduce omul la rolul de forţă de producţie, ci vede în el beneficiarul tuturor valorilor ştiinţifice şi culturale produse de-a lungul vremii, factorul suprem al societăţii, care, pentru a-şi îndeplini măreaţa misiune ce-i revine în transformarea lumii, are nevoie să-şi lărgească continuu orizontul, să-şi ridice nivelul de conştiinţă, să-şi perfecţioneze caracterul, personalitatea".

Omul nou al societăţii noastre nu receptează pasiv binefacerile democraţiei. El este şi *se afirmă* ca personalitate de ţinută modernă şi socialistă în măsura în care raportarea sa la sistemul democratic al relaţiior politice şi culturale se exprimă, în esenţă, prin participare activă, responsabilitate morală, competenţă.

În raport cu omul privit ca personalitate, democraţia are o dublă funcţiune : a) *de integrare* a omului în reţeaua complexă a relaţiilor sociale ; există grade şi modalităţi diferite de integrare, dar o democraţie care nu ignorează valorile morale acţionează totdeauna în interesul unei integrări de esenţă umanistă, care se opune deopotrivă izolării individului de colectivitate, a vieţii sale subiective interne, de viaţă socială, obiectivă, dar şi dizolvării individului în grupul social sau într-o colectivitate mai largă ; b) *de diferenţiere*, de delimitare — personalitatea nu este o simplă entitate abstractă a unei colectivităţi sau o medie statistică a acesteia, ci expresia individuală concentrată, relativ autonomă a potenţialului său creator.

Este locul să amintim aici de acea distincţie rigidă, de incompatibilitate între *cunoaşterea ştiinţifică* a faptelor sociale şi *ideologie* (inclu-

siv ideologia *politică*), pe care o operează unii autori marxişti care, pe această bază, apreciază *umanismul* ca un fenomen pragmatic străin teoriei şi cunoaşterii ştiinţifice. De aici concluzia despre un aşa-zis *antiumanism teoretic* al marxismului , dat fiind că Marx a elaborat un sistem ştiinţific al vieţii social-economice plecînd nu de la om, în sensul antropologiilor filozofice, care operează cu un concept abstract şi inconsistent despre om, ci de la astfel de fapte obiective şi concrete cum sînt *relaţiile de producţie, forţele de producţie, lupta de clasă.*

Dintr-un asemenea mod de a pune problema rezultă, pentru domeniul care ne interesează, că putem obţine fie o cunoaştere ştiinţifică a structurilor şi proceselor politice, eliminînd orice ideologie şi umanism, fie un sistem de reprezentări pragmatice de ordin ideologic care neagă ştiinţa. Fără a putea intra aici într-o dezbatere mai amplă a problemei, să precizăm totuşi :

1. Cunoaşterea tinde mereu spre o cît mai deplină obiectivitate, dar personajul său central şi principiul său dinamic este totdeauna subiectul uman, omul ca fiinţă socială, aparţinînd unui timp şi spaţiu istoric concret.

2. Cunoaşterea ştiinţifică a faptelor social-politice are ca obiect o realitate ce nu poate fi neutră sub raport axiologic, o realitate impregnată de valori care reclamă, chiar în ce priveşte modul de abordare, raportarea lor la uman, cu implicaţii ideologice intrinseci.

3. În elaborarea conceptelor sale ştiinţifice, marxismul *nu pleacă*, într-adevăr, de la om considerat ca o entitate abstractă, *dar ajunge la om*, scopul său fundamental este totdeauna omul ca *sinteză concretă* a anumitor relaţii sociale, naţionale etc. Iar *scopul* pentru cunoaştere nu este de loc o noţiune extraştiinţifică, el izvorăşte din însuşi caracterul orientat, de finalitate, prospectiv şi anticipativ al oricărei cunoaşteri.

★

Nici un cunoscător de bună-credinţă al realităţilor româneşti nu se îndoieşte de faptul că se manifestă la toate nivelurile, în sistemul raporturilor sociale, o căutare multidirecţională a unor forme şi structuri proprii de organizare şi conducere a vieţii sociale, corespunzătoare cerinţelor universal-valabile ale construcţiei socialiste, dar ţinînd seama de condiţiile de ordin particular ale societăţii şi naţiunii noastre. Fără a nega linia de continuitate cu anii anteriori, *Congresul al IX-lea* al P.C.R., plenarele ulterioare ale C.C. şi *Conferinţa Naţională* a partidului au marcat intrarea ţării noastre într-o etapă superioară a dezvoltării sale. Este o perioadă de mai largă şi adîncă efervescenţă creatoare a poporului tocmai datorită faptului că partidul a promovat cu consecvenţă o concepţie înnoitoare despre mecanismele organizatoric-instituţionale ale democraţiei socialiste.

S-au adoptat măsuri de ordin legislativ şi organizatoric, care vizează atît perfecţionarea formelor democraţiei reprezentative, cît şi a celei directe. În elaborarea şi aplicarea noilor metode de organizare şi conducere a vieţii sociale, începînd de la Comitetul Central şi organele sale colective şi pînă la organizaţiile de bază ale partidului, de la organele supreme ale puterii de stat, pînă la consiliile populare locale, se pleacă de la unele premise fundamentale, din care aş aminti :

— principiul rolului conducător al Partidului Comunist în toate sferele vieţii sociale ;

— necesitatea statului ca o componentă de bază a suprastructurii noastre socialiste, principalul factor politic al edificării noii orînduiri, cu un rol tot mai important şi mai activ în reglementarea şi dirijarea proceselor sociale;

— aplicarea şi extinderea principiilor democratice se realizează în mod progresiv, nefiind excluse apriori erori, imperfecţiuni trecătoare — permanent şi ireversibil rămînînd însă promovarea largă a democraţiei în ansamblul vieţii sociale. Astfel, de exempu, schimbările calitative intervenite în dezvoltarea forţelor de producţie şi în repartizarea lor geografică, în dezvoltarea economică, social-politică şi culturală a societăţii noastre, modificările produse în structura populaţiei, în profilul oraşelor, comunelor şi satelor, accelerarea procesului de urbanizare pe drumul civilizaţiei socialiste au făcut necesară îmbunătăţirea organizării administrativ-teritoriale şi a sistematizării localităţilor rurale. Noua lege de organizare şi funcţionare a consiliilor populare, precum şi alte reglementări recente ne dezvăluie o *atitudine critică* faţă de tendinţele de centralism excesiv, faţă de existenţa a numeroase verigi intermediare, inutile, între organele centrale şi unităţile de bază, faţă de paralelismul în conducere şi faţă de tot ceea ce generează subiectivism şi voluntarism, fugă de răspundere şi lipsă de iniţiativă; dar această atitudine este nu pur şi simplu negatoare, ci constructivă, fiind însoţită de instituirea unor noi forme de organizare, în care centralismul nu dispare, ci devine cu adevărat democratic, îmbinînd deci conducerea centrală unitară a economiei şi vieţii sociale cu atribuirea de drepturi şi răspunderi largi organelor locale şi unităţilor economice şi social-culturale. Aşa cum s-a subliniat recent de la tribuna Marii Adunări Naţionale, o societate complexă, în continuă modernizare, nu poate fi condusă şi administrată cu eficacitate la nivel local, microsocial, fără sporirea în dublu sens a rolului organelor locale: a) în ceea ce priveşte rezolvarea problemelor locale; b) participarea la elaborarea hotărîrilor organelor centrale. Chiar din acest mod de a pune problema rezultă indisolubila unitate a celor două laturi: întărirea conducerii centrale, cu o viziune de adîncire şi perspectivă, şi dezvoltarea laturii democratice prin creşterea autonomiei şi mobilităţii organelor locale.

Întregul mod de alcătuire şi de lucru al acestora din urmă (comisii permanente, comitete de cetăţeni, noul statut al deputatului, răspunderea — efectivă, nu formală — faţă de cetăţeni) exprimă cu pregnanţă democratismul orînduirii socialiste, constanta preocupare de a făuri un climat în care drepturile şi libertăţile constituţionale să poată fi cît mai larg exercitate, iar întregul mecanism să devină mai suplu, să funcţioneze mai bine şi să poată realiza mai prompt noile cerinţe ale vieţii.

În această ordine de idei, o problemă esenţială cu care e confruntată democraţia socialistă şi care reclamă o soluţionare atentă este aceea a raportului dintre democraţie şi planificare, sau, într-un cadru mai larg, dintre cerinţele democraţiei şi cele ale metodelor ştiinţifice în organizarea şi conducerea vieţii sociale. Astăzi sînt unanim recunoscute valoarea şi necesitatea planificării, care a devenit o condiţie obligatorie a progresului social-economic. Iar planificarea presupune a deţine ferm şi a folosi eficient principalele pîrghii ale puterii. Cum să ne asigurăm însă ca aceste pîrghii să nu fie folosite în dauna democraţiei? Cum să asigurăm

îmbinarea criteriilor ştiinţifice ale puterii, care reclamă o înaltă competenţă şi responsabilitate profesională, cu principiile democraţiei, care reclamă o largă participare de masă nu numai la realizarea deciziilor optimale privind dezvoltarea ritmică şi ascedentă a economiei şi culturii, a întregii vieţi sociale, dar şi la adoptarea unor atari decizii? Cert este că nu putem opune cele două noţiuni pe motiv că organizarea ştiinţifică a muncii cere o înaltă competenţă profesională, şi nu o participare democratică. Şi nici nu putem opune, în numele democraţiei, deformărilor birocratice ale planificării, lipsa oricărei planificări.

În condiţiile socialismului, valorile morale ale democraţiei nu sînt opuse valorilor ştiinţifice ale progresului tehnic-economic. O reglementare planificată şi organizată a vieţii sociale trebuie să fie raţionalist-ştiinţifică, bazată pe cunoaştere şi înaltă competenţă profesională, dar şi pe acţiunea eficientă, într-un larg cadru democratic, a unor largi colectivităţi umane. Sistemul raporturilor democratice constituie tocmai acea sferă a socialismului în care unitatea dintre cunoaştere şi acţiune, dintre ştiinţific şi practic se afirmă cu deosebită pregnanţă.

Este o etapă superioară a democraţiei aceea în care metodele de organizare şi conducere a vieţii sociale trebuie să îmbine romantismul unor mişcări democratice de anvergură cu rigoarea ştiinţifică a modelelor construite. Un simptom al acestei faze noi o constituie în România efervescenţa cercetărilor sociale din ultimii ani, pătrunderea metodelor specifice ale cercetării sociologice în viaţa de stat şi de partid. Nu prin metode administrative şi superdecizii birocratice se rezolvă problemele multiple şi dificile ale dezvoltării sociale, ci prin îmbinarea metodei cercetării cu metoda unor largi consultări populare. Numai folosirea combinată a acestor metode poate duce la îmbunătăţirea stilului şi a formelor de conducere.

Ceea ce permite o asemenea îmbinare, deci coordonare şi îndrumarea ştiinţifică a tuturor eforturilor umane, organizate şi manifestate democratic, valorificarea deplină a resurselor existente în scopul asigurării mersului ascendent al noii orînduiri, este faptul că au dispărut *barierele sociale* şi antagonismele de clasă care limitează posibilităţile planificării în orînduirile bazate pe exploatare şi proprietate privată.

Este un indice de superioritate pentru socialism faptul că formele şi metodele de conducere statală fundamentate ştiinţific nu numai că nu se opun, ci se sprijină pe participarea democratică a maselor, prin intermediul unor instituţii reprezentative sau pe calea democraţiei directe. A devenit deja o practică curentă consultarea nemijlocită a tuturor categoriilor de oameni ai muncii în elaborarea hotărîrilor ce privesc mersul înainte al societăţii noastre, în fundamentarea ştiinţifică a politicii de dezvoltare economică şi culturală a ţării, în promovarea a tot ceea ce este nou şi avansat în gîndirea şi creaţia socială. De pildă, principalele documente ale Conferinţei Naţionale din decembrie 1967 a partidului, propunerile privind organizarea judeţelor şi municipiilor, noua Lege privind învăţămîntul în Republica Socialistă România şi chiar documente legislative fundamentale, cum ar fi Codul penal sau Legea de organizare şi funcţionare a Consiliilor municipiale, judeţene, comunale, au fost supuse unor ample dezbateri publice şi îmbunătăţite pe baza propunerilor şi sugestiilor făcute în cursul acestor dezbateri. Mi se pare, de asemenea, extrem de semnifi-

cativ, în această privinţă, modul cum se aplică în ţara noastră experimentul social, bazat deopotrivă pe studii temeinice, pe o abordare ştiinţifică a faptelor şi pe o largă şi organizată participare a unor mase largi de cetăţeni. Iată, spre a lua un exemplu, o problemă esenţială pentru funcţionarea şi progresul orînduirii socialiste : sistemul de repartiţie, care nu se realizează automat, în conformitate cu principiile socialismului, doar în virtutea existenţei unor relaţii de producţie socialiste. Pot să apară şi apar anomalii, dezechilibruri, abateri de la principiul socialist al repartiţiei. În prezent în ţara noastră are loc o extindere treptată, pe baza experimentării şi în funcţie de rezultatele acestei experimentări, a unui nou sistem de salarizare, al cărui postulat fundamental îl constituie îmbinarea armonioasă a intereselor generale şi a celor individuale, asigurarea unei legături organice între venituri şi contribuţia concretă a fiecăruia la activitatea economică şi social-culturală. Fără a intra în detaliile acestei probleme care ne-ar abate de la tema urmărită în prezenta comunicare, să reţinem că modul în care este ea soluţionată pune în evidenţă un aspect al democraţiei socialiste care oferă poporului posibilitatea de participare la guvernarea ţării, la elaborarea şi înfăptuirea politicii sale, precum şi un aspect al umanismului socialist — aplicarea nobilelor idei umaniste de dreptate şi echitate socială, perfecţionarea continuă a noului sistem de relaţii sociale, în care suprem criteriu de apreciere a omului este munca şi creaţia sa, contribuţia efectivă la progresul societăţii.

În această ordine de idei, mai pot fi amintite şi alte măsuri de dezvoltare a *democraţiei economice* : instituţionalizarea adunărilor generale ale salariaţilor din întreprinderi, aplicarea unitară a *principiului conducerii colective* prin instituirea în întreprinderi şi instituţii, a comitetelor de direcţie, care asigură imperativele reprezentativităţii şi participării democratice printr-o mai bună îmbinare, în toate celulele mecanismului organizatoric-instituţional, a principiului conducerii colective cu principiul răspunderii personale, larga autonomie a cooperativelor agricole de producţie şi a uniunilor lor ; a *democraţiei civice*: prin reorganizarea aparatului de justiţie, a organelor de procuratură etc., astfel ca libertăţile cetăţeneşti, inviolabilitatea persoanei umane să dobîndească, pe lîngă consfinţirile constituţionale, şi o mai clară şi eficientă garanţie legislativă ; a *democraţiei sociale*, lărgirea posibilităţilor de participare a celor ce muncesc la conducerea vieţii sociale, prin antrenarea directă a organizaţiilor de masă în activitatea unor organe de stat : preşedintele Consiliului General al Sindicatelor, preşedintele Uniunii Naţionale a Cooperativelor Agricole de Producţie, primul secretar al C. C. al U. T. C. fac parte cu drept de vot deliberativ din componenţa Consiliului de Miniştri, iar acest principiu se aplică şi în celelalte verigi ale puterii de stat.

Larga consultare democratică în elaborarea şi adoptarea unor hotărîri esenţiale pentru propăşirea ţării noastre, transformarea acestor hotărîri şi, în general, a întregii politici economice şi culturale în fapte de civilizaţie, în realităţi materiale şi spirituale, presupune ridicarea nivelului de cultură şi conştiinţă a întregului popor.

Firește, democraţia socialistă trebuie privită ca un proces care trece prin mai multe etape de evoluţie, atît în ceea ce priveşte responsabilitatea socială cetăţenească, gradul şi eficienţa drepturilor şi libertăţilor sociale,

forța de negare autocritică a ceea ce este perimat, învechit și de afirmare a noului, cît și în ceea ce privește sistemul instituțional corect, prin intermediul căruia se realizează acțiunea democratică. Sîntem, în prezent, în acea fază a democrației care a făcut necesară adoptarea unor noi măsuri, consfințite și de întărirea unității moral-politice a poporului, a frăției oamenilor muncii români și a naționalităților conlocuitoare, aplicarea unor noi *metode* de organizare și conducere a vieții sociale. Pe această linie se înscrie și crearea *Frontului Unității Socialiste*, larg organism democratic cu caracter permanent, care înmănunchează toate forțele sociale ale poporului nostru, sintetizează toate energiile spirituale ale națiunii socialiste și reprezintă toate clasele și grupele sociale ce alcătuiesc *structura orînduirii* din țara noastră. Pentru a asigura o valorificare mai intensă a energiilor creatoare ale naționalităților conlocuitoare, ținînd seama de caracteristicile lor specifice, au fost create consilii ale oamenilor muncii de naționalitate maghiară, germană și alte naționalități, care marchează, de asemenea, *o etapă superioară* în dezvoltarea unității moral-politice a poporului nostru.

În concluzie, din orice unghi de vedere am privi lucrurile, *subiectul activ* al democrației este deci *omul* în dubla sa calitate : de *beneficiar* al condițiilor și influențelor sale formative și totodată de *principiu creator* al unui sistem cu adevărat democratic. Și dacă problema fundamentală a umanismului este aceea a eliberării omului, a realizării și dezvoltării esenței sale umane, democrația socialistă reprezintă principalul instrument politic pentru realizarea acestor deziderate. Alături de *procesul muncii*, democrația reprezintă un factor fundamental în dezvoltarea conștiinței active și a spiritului creator al maselor muncitoare.

Democrația autentică este un teren rodnic pentru realizarea și afirmarea integrității persoanei umane. Democratismul înseamnă participarea responsabilă și competentă a maselor, a cvasitotalității membrilor societății — direct sau prin instituții reprezentative — la organizarea și conducerea treburilor publice. Iar o masă nediferențiată nu poate fi un subiect activ și eficient al deciziilor democratice. În centrul democrației socialiste se află nu „mase necritice", ci colectivități umane, alcătuite din personalități formate sau în devenire.

Democratismul socialist înseamnă îmbunătățirea sistemului organizatoric-instituțional, dar și — într-o și mai mare măsură — afirmarea creatoare a omului ca personalitate. O nouă tipologie umană, realizarea *esenței umane* în *existența socială* concretă presupun transformarea *condiției posibile* și *ideale* în *condiție reală*, prefacerea lumii umane într-o lume a libertății.

DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ – VALOARE SOCIAL-POLITICĂ A SOCIETĂȚII NOASTRE

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Axiologia contemporană nemarxistă, atunci cînd nu transformă valorile social-politice într-un domeniu subordonat valorilor etice se orientează, voind să atingă pozitivitatea, îndeosebi spre disocierea valorii politice de faptul politic propriu-zis, spre considerarea valorii politice ca fapt în sine, ca fenomen tipic pentru o societate, dar fără a aborda problema substanței sociale și de clasă a valorilor politice, funcția lor socială, corelația lor cu datul social-politic existent.

La rîndul ei, literatura axiologică marxistă, deși subliniază tranșant însemnătatea valorilor politice, situîndu-le la polul superior al ierarhiei valorilor, nu a pășit încă în mod sistematic la abordarea frontală a acestei problematici. Astfel, noile valori politice generate de epoca noastră, și în primul rînd de realitatea socialismului contemporan, continuă să fie cercetate, aproape exclusiv, prin prisma și cu mijloacele sociologiei și ale teoriei socialismului științific. Această împrejurare implică, inevitabil, o abordare a lor fie ca *fapte sociale* (în cazul instituțiilor, al organizațiilor politice și obștești), fie ca *principii directoare* ale acțiunii politice (în cazul liniei politice interne și externe a unui stat, a strategiei și tacticii acțiunii revoluționare a unui partid), fie ca *atitudini politice* ale unor conducători, ale unor partide sau organizații obștești, ale unor mase de oameni sau chiar ale unor indivizi izolați.

Or, dezvăluirea *dimensiunii axiologice* a acestor fapte sociale, a acestor principii și atitudini politice luminează mult mai profund înțelegerea specificului vieții social-politice contemporane, îngăduie surprinderea din unghiuri noi a fenomenului atît de des constatat cum este cel al forței de atracție uimitoare pe care aceste valori o exercită asupra maselor, mobilizîndu-le la acțiuni adesea exemplare, servind adevărate lecții celor care uită că *ideile*, cum spunea Marx, *devin o forță materială îndată ce cuprind masele, îndată ce devin valori politice receptate ca atare de păturile sociale largi*. Conștiința politică, dezvoltată pe structura unor reale valori politice, se dovedește, în zilele noastre, o armă redutabilă, care înfruntă

Rev. filoz., 16, 5, p. 569–574, București, 1969

dramatic forța brutală, oriunde pacea, independența și suveranitatea națiunilor, libertatea și demnitatea umană sînt încălcate și disprețuite.

Indiferent dacă procedăm la investigarea valorilor politice din direcția sociologiei sau din cea a axiologiei, analiza acestor valori presupune ambele demersuri. Principiul analizei concret-istorice a fenomenelor social-politice investite cu statut de valori, adică principiul fundamentării sociologice a analizei axiologice, este, firește, decisiv pentru perspectiva marxistă asupra teoriei valorilor, dar totodată, să notăm și aceasta, insuficient. Relevarea ca atare a temeiului social al valorilor politice se cere completat, însoțit de observarea fenomenelor politice în raporturile lor axiologice. Este singurul drum spre înțelegerea naturii *ideale* și *reale* a valorilor de orice fel și cu atît mai mult a celor politice. Această *împletire de ideal și real în structura fiecărei valori* este ceea ce conferă valorii statutul de *forță mobilizatoare a conștiințelor*, de forță motrice a dezvoltării sociale, este ceea ce orientează spre viitor acțiunile noastre politice de azi. O investigare strict sociologică nu poate surprinde, evident, dimensiunea ideală a valorilor politice, iar pozitivitatea cercetării rămîne amenințată de utilitarismul îngust. Alternativa inversă este cel puțin la fel de unilaterală: analiza valorilor social-politice exclusiv din unghi axiologic le transformă în abstracții goale, în principii morale anistorice. Orice opunere a punctelor de vedere sociologic și axiologic îngustează, inevitabil, demersul teoretic. Unica soluție o oferă complementaritatea lor.

Determinate de condițiile istorice specifice, de sfera dată a existenței sociale, valorile politice sînt însușite și trăite de mase *ca fenomene social-politice* majore, decisive pentru progresul social-politic și totodată *ca idealuri* cu rol de etalon al activității social-politice, al comportamentului politic și moral.

Patriotismul și internaționalismul socialist, dezvoltarea continuă a democrației socialiste, afirmarea și întărirea continuă a suveranității și independenței naționale a fiecărui stat socialist, dezvoltarea și consolidarea unității și prieteniei dintre toate țările socialiste sînt nu numai fenomene ale vieții noastre politice, nu numai principii directoare necesare, impuse de dezvoltarea socială însăși, ci și autentice *valori politice* cu profunde rezonanțe în mintea și inima maselor largi populare. Și tocmai faptul că ele au devenit valori politice *fundamentale* pentru milioane de constructori ai socialismului demonstrează o dată mai mult strînsa lor legătură cu practica social-politică, precum și necesitatea stringentă a consolidării și dezvoltării lor mai departe.

Perfecționarea continuă a *democrației socialiste*, de pildă, se pune cu o deosebită acuitate în actualul nostru stadiu de dezvoltare. În țara noastră, au fost lichidate de mult clasele exploatatoare, capitaliștii, moșierii și chiaburii, am creat condiții pentru avîntul nestăvilit al forțelor de producție, iar proprietatea socialistă deține 99 la sută din avutul țării. Deci atît din punct de vedere social, de clasă, cît și din punct de vedere material, economic, am creat condiții pentru ca *niciodată* în România să nu mai fie posibilă reîntoarcerea capitalismului. În conștiința poporului român s-a întipărit adînc convingerea că socialismul este unica orînduire social-politică în stare să-i asigure progresul material și spiritual, bunăstarea tuturor membrilor societății, împlinirea armonioasă a personalității umane.

Pe măsura desăvîrşirii construcţiei socialiste, apare ca o necesitate obiectivă *perfecţionarea relaţiilor sociale*, a formelor de convieţuire şi a participării membrilor societăţii la întreaga activitate economică, politică şi de stat. Aceasta deoarece socialismul trebuie să fie nu numai o societate în stare să asigure o viaţă materială îmbelşugată membrilor săi, ci şi o societate capabilă să realizeze cele mai înalte valori social-politice ale umanităţii, cele mai înalte aspiraţii de libertate şi fericire a omului pe pămînt. Iar una dintre marile aspiraţii de totdeauna ale umanităţii a fost cucerirea libertăţii şi egalităţii sociale şi naţionale, făurirea societăţii în care oamenii să se poată manifesta fără îngrădiri în toate domeniile creaţiei materiale şi spirituale, şi unde personalitatea individului să se poată împlini şi valorifica multilateral.

Democraţia socialistă este menită să fie *superioară* tuturor formelor de viaţă social-politică care au precedat-o atît prin faptul că trebuie să asigure şi asigură oamenilor muncii, liberi de exploatare, condiţii şi posibilităţi egale de afirmare în societate, cît şi prin faptul că socialismul se înscrie în istorie ca o orînduire în stare să garanteze exercitarea celor mai largi drepturi şi libertăţi cetăţeneşti.

Pornind de la concepţia că socialismul şi democraţia sînt de nedespărţit, Partidul Comunist Român desfăşoară o amplă politică de adîncire şi perfecţionare a democraţiei socialiste.

La temelia acestei politici se află convingerea fermă că făurirea noii orînduiri socialiste este *opera conştientă a maselor*, rodul gîndirii şi activităţii creatoare a întregului popor, călăuzit de partidul său marxist-leninist. „Crearea tuturor condiţiilor ca oamenii muncii, masele populare să ia parte activă la conducerea treburilor obşteşti, să-şi poată spune cuvîntul asupra tuturor problemelor dezvoltării societăţii este — aşa cum precizează într-o recentă expunere tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *o lege obiectivă a progresului nostru*, un postulat de prim ordin al construcţiei socialiste şi comuniste. Partidul Comunist Român — subliniază în continuare primul său secretar — consideră drept una din marile sale îndatoriri în îndeplinirea misiunii istorice ce îi revine în societatea noastră organizarea şi conducerea nemijlocită a procesului de adîncire şi perfecţionare multilaterală a noii orînduiri sociale, de promovare a tot ce este nou şi avansat în gîndirea şi creaţia socială, de dezvoltare continuă a democraţiei socialiste". Caracterul *integral*, *total* şi *direct* al acestei democraţii presupune excluderea oricăror practici care ar vicia suveranitatea comunităţii naţionale, care ar desconsidera participarea directă a maselor la conducerea treburilor de stat şi obşteşti. „În concepţia noastră — scria Lenin —, un stat este puternic prin conştiinţa maselor. El este puternic cînd masele ştiu totul, cînd sînt în stare să judece totul şi cînd fac totul în mod conştient". Această participare a maselor nu se realizează însă efectiv decît atunci cînd coordonatele majore ale întregii politici de stat exprimă, aşa cum am arătat, în cel mai înalt grad interesele şi aspiraţiile fundamentale ale membrilor societăţii, numai atunci cînd ele sînt receptate şi trăite ca valori politice dominante. Este unica asigurare reală împotriva formalismului şi a birocratismului, care alimentează şi întreţin practicile negative ale abuzului de putere, dar şi ale pragmatismului meschin şi ale parvenitismului social, prezente fără întîrziere oriunde normele democratice ale vieţii social-politice sînt desconsiderate sau chiar negate.

Adîncirea continuă a democrației implică laturi multiple, armonios îmbinate, corespunzător specificului etapei istorice a construcției socialiste. Împletirea democrației politice cu democrația economică, perfecționarea continuă a relațiilor sociale, atît a relațiilor dintre diferitele clase și pături, cît și a raporturilor dintre individ și colectivitate, stimularea și intensificarea participării maselor la conducerea societății, promovarea și statornicirea unui sistem instituțional care să permită și să impună exercitarea drepturilor fundamentale ale omului, dar și îndeplinirea îndatoririlor sociale sînt fenomene caracteristice dezvoltării noastre socialiste. O cercetare sistematică și riguroasă le evidențiază angrenate într-un continuu proces evolutiv, ale cărui momente sînt determinate atît de etapa de dezvoltare a vieții social-politice interne a economiei și culturii, de formarea conștiinței socialiste a oamenilor, cît și de condițiile internaționale, îndeosebi de existența statelor imperialiste, ca și de alți factori obiectivi și subiectivi. Fundamental este însă faptul că democrația ține de însăși esența socialismului și că dezvoltarea ei continuă este una din cerințele capitale ale procesului de desăvîrșire a societății noi, socialiste. A rupe democrația de socialism, a crea o falsă opoziție între ele înseamnă de fapt a goli de conținut, a vicia însăși conceptul de socialism. Înseamnă a nega un factor esențial al superiorității socialismului față de capitalism și a „legifera" în mod arbitrar un tip de „socialism" care să îngăduie manifestări și practici antidemocratice, acțiuni abuzive, fapt care ar aduce daune incalculabile autorității și puterii de atracție pe care socialismul o exercită asupra popoarelor din lumea întreagă.

Unii autori se întreabă dacă socialismul este sau nu democratic, dacă trebuie sau nu în mod necesar să fie democratic, încercînd în felul acesta o disociere a socialismului de democrație. După părerea mea, o asemenea abordare a problemei omite faptul fundamental că democrația este o valoare centrală, o dimensiune intrinsecă a socialismului, că întregul proces de făurire a noii orînduiri sociale este în același timp un proces de treptată dezvoltare și adîncire a democratismului societății socialiste.

Perspectiva axiologică asupra democrației socialiste evidențiază totodată mai pregnant inconsistența teoretică și practică a opiniilor formulate în unele materiale apărute în ultimul timp pe această temă, potrivit cărora dezvoltarea și lărgirea democrației în condițiile socialismului ar veni în contradicție cu principiile dictaturii proletariatului, cu rolul conducător al clasei muncitoare, cu interesele fundamentale ale societății socialiste. Or, atît principiile călăuzitoare ale vieții social-politice elaborate de clasicii marxism-leninismului, cît și practica curentă a construcției socialiste infirmă irevocabil asemenea pseudotemeri. Democrația socialistă nu numai că nu slăbește puterea politică a clasei muncitoare, ci, dimpotrivă, consolidează, cimentează alianța clasei muncitoare cu țărănimea, cu intelectualitatea. Dominația clasei muncitoare ca clasa conducătoare a societății socialiste este dominația clasei care desființează exploatarea și prin aceasta deschide drumul făuririi societății fără clase. În aceasta constă una din laturile principale ale misiunii istorice pe care o înfăptuiește clasa muncitoare. Eliberîndu-se pe sine, clasa muncitoare îi eliberează pe toți oamenii muncii, mobilizează masele largi ale poporului, descătușează energiile lor creatoare, exercitîndu-și astfel cu succes rolul de clasă conducătoare în societate.

Rolul istoric al partidului marxist-leninist de forţă conducătoare a societăţii se înfăptuieşte în condiţiile concrete ale lărgirii continue a democraţiei socialiste. Raportul dintre aceste fenomene este un raport obiectiv, necesar şi dialectic, impus de înseşi legităţile noii orînduiri, ambele fiind legate ineluctabil de consolidarea societăţii noastre socialiste. Chiar în condiţiile celei mai aprige lupte de clasă pentru cucerirea puterii şi zdrobirea rezistenţei claselor exploatatoare, noua orînduire a militat totdeauna pentru acordarea de drepturi democratice largi clasei muncitoare, ţărănimii şi intelectualităţii — tocmai pentru a marca deosebirea fundamentală de vechea societate întemeiată pe exploatare şi asuprire şi pentru a stimula energia revoluţionară, conştiinţa civică a maselor. Cu atît mai mult este de neconceput ca, în perioada următoare cuceririi puterii, socialismul victorios să limiteze manifestarea liberă a drepturilor cetăţeneşti, participarea maselor populare la exercitarea puterii în stat. Caracteristic etapei actuale a desăvîrşirii construcţiei socialiste în România este faptul, deosebit de semnificativ, că procesul de creştere a rolului conducător al partidului în viaţa social-politică a ţării se îmbină organic cu procesul atragerii maselor celor mai largi la conducerea statului, cu elaborarea de noi măsuri privind lărgirea atribuţiilor organizaţiilor de masă şi obşteşti.

Ca valoare politică, democraţia socialistă implică un spirit de adîncă responsabilitate socială la fiecare cetăţean, ca şi sentimentul îndatoririi totale de a acţiona în sensul necesităţii şi al imperativelor supreme ale societăţii, ale naţiunii sale socialiste. Dezvoltarea democraţiei socialiste este strîns legată de dezvoltarea acestei responsabilităţi civice profunde, ea fiind radical opusă anarhiei şi liberalismului mic-burghez. Democraţia socialistă presupune o înaltă conştiinţă cetăţenească, o disciplină conştientă şi respectarea liber consimţită a ordinii şi a legalităţii. Privită din acest unghi, legalitatea socialistă apare ca unicul cadru posibil al unei vieţi statale profund democratice. Numai stricta respectare a legilor asigură condiţiile favorabile afirmării şi dezvoltării democraţiei, aşa cum, la rîndul său, existenţa unui climat democratic în condiţiile socialismului constituie garanţia principală în ce priveşte adoptarea unor legi care să exprime interesele societăţii şi ale tuturor cetăţenilor. Partidul Comunist Român promovează cu consecvenţă politica aşezării întregului nostru ansamblu social pe temelia legalităţii socialiste, a respectării stricte a legilor, a normelor şi regulilor de convieţuire socială, atît de către organele de stat şi obşteşti, cît şi de către fiecare cetăţean.

Aceste fenomene cardinale ale vieţii social-politice, ca şi principiile sale fundamentale, sînt *receptate şi trăite* de opinia publică, de masele largi, *ca valori politice proprii*. Linia politică a partidului este promovată şi apărată de întregul nostru popor. Marxism-leninismul a pătruns adînc şi trainic în conştiinţa oamenilor muncii din ţara noastră, devenind ideologia dominantă a societăţii noastre socialiste, contribuind la realizarea coeziunii tuturor oamenilor muncii în jurul Partidului Comunist Român. Unitatea socialistă a poporului nostru cuprinde toate sferele vieţii sociale şi se manifestă complex ca unitate politică, socială şi ideologică. Sînt total eronate, false, încercările de a opune unitatea politico-morală a poporului intereselor societăţii socialiste. Asemenea teze minimalizează profundele transformări sociale realizate în procesul revoluţiei şi desăvîrşirii construc-

ției socialiste și exprimă neîncrederea în profunzimea și caracterul definitiv al acestor transformări. Unitatea poporului este, dimpotrivă, garanția stabilității orînduirii noastre socialiste și unul din factorii care stimulează adîncirea democratismului vieții de stat. Creșterea funcției sociale a unității poporului în procesul dezvoltării socialiste, accentuarea rolului său de forță motrice în elaborarea și îndeplinirea sarcinilor fiecărei etape este în strînsă și directă dependență de amploarea atinsă în dezvoltarea democrației socialiste. În ultimii ani, conducerea partidului și statului nostru s-a preocupat continuu de lărgirea democrației socialiste în economie, în viața politică și socială, în activitatea științifică etc., căutînd forme organizatorice în cel mai înalt grad corespunzătoare etapei actuale, menite să stimuleze și să intensifice participarea maselor la bunul mers al vieții sociale. Sînt în curs de experimentare și aplicare noi măsuri de perfecționare a conducerii și planificării economiei, a sistemului financiar, a organizării industriei. A căpătat o largă extindere practica partidului de a se sfătui cu cei ce muncesc, cu colectivele de specialiști, de a dezbate în fața maselor toate problemele fundamentale ale politicii sale interne și externe.

Măsurile luate pentru lărgirea și perfecționarea democrației socialiste contribuie la consolidarea societății noastre socialiste, la întărirea rolului conducător al clasei muncitoare, dezvoltă în masele largi populare sentimentul de stăpîn al țării, o dată cu atașamentul față de cauza socialismului, consolidează și dezvoltă unitatea socialistă a întregului popor.

Observarea acestor realități sociale din unghiul axiologiei dezvăluie, credem, cu un plus de claritate și transparență procesul însușirii de către masele populare a liniei politice a partidului și statului socialist — premisă fundamentală a dezvoltării democrației socialiste.

CRITICA METAFIZICII LA HEIDEGGER

DE

MILADIN ZIVOTIĆ (BELGRAD)

În cartea sa *Sens şi nonsens*, Maurice Merleau-Ponty scria : „Filozofia fenomenologică sau existenţială îşi propune ca obiectiv nu să explice lumea sau să descopere condiţiile posibilităţii ei, ci să formuleze o experienţă a acestei lumi, un contact cu lumea anterior oricărei gîndiri despre această lume....

Astfel încît sarcina literaturii artistice şi cea a filozofiei nu mai pot fi separate" [1].

În cadrul curentelor filozofice contemporane aflate sub înrîurirea directă a fenomenologiei, filozofia a pornit să investigheze experienţa trăirii subiectului, „a pus între paranteze" lumea obiectuală, empirică, pentru a căuta sensul realităţii în conştiinţa eidetică, intenţională, a subiectivităţii pure. Filozofia contemporană ce stă sub influenţa fenomenologiei părăseşte punctul de vedere al obiectului conceput în maniera galileo-newtoniană, al obiectului care e aci, în faţa noastră, şi al cărui sens trebuie doar descoperit ; ea porneşte de la *cogito*-ul cartezian, căutînd semnificaţia realităţii din punctul de vedere al subiectului.

Husserl a reluat punctul de plecare cartezian pentru a descoperi o filozofie aptă să împiedice degenerarea ştiinţei într-o cercetare pozitivistă a faptelor ce nu poate conduce spre rezolvarea problemei valorilor umane, spre adevărul uman despre omul însuşi. Adresîndu-se subiectivităţii eidetice, transcendente ca fundament al tuturor ştiinţelor, E. Husserl a vrut să elaboreze o asemenea poziţie care să ajute ca, după ce izvorul ştiinţei va fi fost descoperit în om, aceasta să poată fi restituită omului, să poată fi umanizată şi să devină capabilă de a se interoga necontenit asupra sensului său fundamental uman ; să ridice stavile critice în calea unei asemenea obiectivizări a cunoştinţelor ştiinţifice care duce la uitarea sensului lor fundamental. În cadrul dezvoltării ulterioare a filozofiei fenomenologice, reducţia, punerea lumii între paranteze, apelul la *cogito* devin un mijloc pentru descoperirea surselor spontane ale experienţei individuale, personale, a cărei întruchipare paradigmatică o oferă arta. Creaţia artis-

[1] M. Merleau-Ponty, *Sens et nonsens*, Paris, 1948, p. 54.

Rev. filoz., **16**, 5, p. 575—584. Bucureşti, 1969

tică devine tema majoră, obiectul major al cercetării. Filozofia însăşi, prin scopurile pe care şi le pune şi prin metodele pe care le elaborează, tinde să se apropie de artă, să exprime sensul lumii prin experienţa personală ca formă a activităţii intenţionale proprii.

Filozofia se înfăţişează tot mai puţin ca o teorie raţională, devenind tot mai mult o teorie ce exprimă sensul personal al lumii, un efort al personalităţii de a exprima acest sens şi de a explica expresia proprie dată acestui sens. Din ce în ce mai puţin se poate vorbi de o filozofie unică, în locul ei avem o multitudine de filozofii. Filozofiile devin expresia experienţei existenţiale, a existenţei ca fiinţă care, potrivit definiţiei date încă de Kierkegaard, se raportează la lume prin intermediul raportării la sine. Eliminarea, reducţia fenomenologică a obiectualului, a empiricului devin fundamentul funcţionării conştiinţei intenţionale a personalităţii totale, îndreptată spre înţelegerea lumii. Din acest nou punct de vedere, lumea nu mai este doar un şir cauzal de determinaţii, realul devine chinuitor, înfricoşător, apăsător, inuman ş.a.

Filozofia fenomenologică a restituit realităţii ceea ce pozitivismul izgonise în sfera subiectivităţii pure lipsită de orice relaţie cu lumea. Reducţia fenomenologică restituie lumii dimensiuni dobîndite prin experienţa şi trăirea artistului. Filozofia existenţei vrea să pună în lumină realitatea umană, spirituală, nu realitatea aşa cum este independent de om. Şi o face prin obiectivizarea ontologică a subiectivităţii umane. Filozofia existenţei caută sensul uman al fiinţării.

Să vedem cum pune *Martin Heidegger* problema sensului fiinţei. Pentru el, întreaga istorie a filozofiei este istoria modului de gîndire metafizic. Modul de gîndire metafizic în filozofie se caracterizează prin aceea că „prezintă existentul în esenţa lui şi astfel gîndeşte despre fiinţa[2] (despre sensul întregului. — *M.Z.*) existentului", că porneşte de la aparent şi merge spre esenţă, dar nu porneşte de la *fenomen*. Deosebirea dintre aparenţă şi fenomen e esenţială : aparenţa nu se explică pe sine prin sine, ea e mijloc pentru altceva — moment al trecerii la esenţă : aparenţa trimite la altceva, la ceea ce nu se poate face evident prin sine. În schimb, fenomenul nu e un mijloc de dezvăluire a altceva, fenomenul a ceea-ce-se-manifestă-pe-sine-prin-sine (*das sich-an-ihm-selbst-zeigende*) ; fenomenul nu se prezintă ca aparenţă a existentului, ci este modul de a se arăta pe sine al fiinţei.

Fenomenul este expresia altei realităţi, nu a realităţii lumii exterioare obiectuale ; el e forma cunoaşterii de sine a omului.

Modul de gîndire metafizic începe din momentul în care sensul întregului e căutat doar prin cunoaşterea lumii obiectuale. Metafizica nu se întreabă cum se leagă esenţa omului cu adevărul fiinţei. Metafizica reduce întregul realităţii la lumea obiectuală şi de aceea nici nu accedă la problema sensului fiinţei. De aceea Heidegger consideră că atingerea ţelului fundamental al filozofiei — dezvăluirea sensului fiinţei (al întregului realităţii) este posibilă doar prin descoperirea sensului şi a limitelor metafizicii. Metafizica trebuie depăşită, pentru ca fiinţa să nu rămînă uitată.

Modul de gîndire metafizic, care se adresează doar lumii obiectuale, înseamnă uitarea fiinţei şi o dificultate latentă, dar permanentă în calea

[2] Noţiunea de existent (*das Seiende*) cuprinde obiectele şi fenomenele lumii empirice.

punerii însăşi a problemei sensului fiinţei[3]. Metafizica nu e doar un mod de a gîndi în filozofie, ci înainte de toate un mod de a fi al omului în lume, din care provine însuşi modul de gîndire. Acest mod de a fi este reificarea, existenţa între om şi lume (natură şi alt om) a unui raport de felul raporturilor între lucruri. Acest raport de reificare a omului se caracterizează prin uitarea de sine a omului. De aceea lupta împotriva metafizicii este lupta împotriva uitării de sine a omului şi pe planul cunoaşterii, şi pe cel al fiinţării.

Din relaţia reificării provine şi dualismul metafizic subiect-obiect, în cadrul căruia metafizica abordează cunoaşterea realităţii. Raportul subiect-obiect este adecvat pentru poziţia inadecvată, reificată a omului în lume : în cadrul acestui raport, omul, ca subiect, se percepe pe sine în calitate de creator al lumii obiectuale, dar se mărgineşte la cadrul lui *homo faber* şi cu aceasta închide orizonturile cunoaşterii (şi realizării) esenţei sale umane autentice. În cadrul filozofiei clasice germane, teoria parvine la conştiinţa faptului că omul, creînd o a doua natură (lume obiectuală), se creează pe sine. Nici o filozofie însă nu s-a întrebat pînă acum ce mod de a fi îşi dă astfel omul?

„Trebuie abandonate — scrie Heidegger — reprezentările naive despre materialism şi modalităţile ieftine de a-l repudia. Esenţa materialismului nu constă în aserţiunea că totul e materie, ci în primul rînd în atitudinea metafizică, după care tot ceea-ce-fiinţează (*das Seiende*) se înfăţişează ca material de muncă. Actuala esenţă metafizică a muncii este explicată de Hegel în *Fenomenologia spiritului* ca proces autoproducător de elaborare necondiţionată, adică de obiectivare a realului prin cunoscut, prin subiectivitatea omului"[4]. „Esenţa materialismului e conţinută în esenţa tehnicii, despre care s-a scris mult, dar s-a înţeles puţin"[5]. Metafizica e o cunoaştere şi o poziţie în lumea obiectuală, în cadrul cărora se ajunge la pierderea conştiinţei de sine, la pierderea raportului conştient de sine şi deschis al omului cu sine însuşi şi cu posibilităţile sale, metafizica e o conştiinţă şi o relaţie în care are loc identificarea omului şi a esenţei sale umane cu lumea obiectuală, iar o dată cu aceasta şi pierderea posibilităţii de a depăşi reificarea omului.

Heidegger acordă o atenţie deosebită criticii filozofiei hegeliene. După Hegel, noţiunea modului de gîndire metafizic include „activitatea particularului", activitatea intelectului în cadrul căreia determinaţiile realului sînt determinaţii ale condiţionatului, dependentului, obiectualului[6] ; metafizic e, după Hegel, acel mod de gîndire în filozofie care se limitează la determinaţii ale realităţii fixate de intelect, care se limitează doar la lumea obiectuală. Dar, cu toate că a conceput gîndirea intelectuală doar ca o parte a cunoaşterii integrale — a gîndirii raţionale, şi cu toate că s-a străduit să conceapă gîndirea dialectică raţională doar pe o formă a autocunoaşterii, Hegel, prin identificarea subiectului şi obiectului, conform principiului că tot ce e real e raţional, a rămas în cadrul modului de gîndire metafizic, caracterizat prin imposibilitatea de a parveni la cunoaş-

[3] Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübinger, 1958, p. 15.
[4] Idem, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947, p. 53.
[5] *Ibidem*.
[6] Vezi G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, § 62.

terea autentică a ființei ca formă a deschiderii față de propriile posibilități umane, ca formă a conștiinței de sine adecvate. O cunoștință de sine adecvată nu e posibilă, după Heidegger, în forma unei teorii ce identifică conștiința cu cunoașterea realității existente; or la Hegel autocunoașterea e cunoaștere absolută, în care lumea *existentă* parvine la conștiința de sine. La conștiința de sine se ajunge, după Heidegger, pe calea *modului de gîndire existențial.*

Conceperea cunoașterii ca relație între subiect și obiect constituie, după Heidegger, rădăcina tuturor erorilor metafizicii. Metafizica, spune Heidegger, începe acolo unde e încălcată unitatea *originară* a subiect-obiectului. Punctul de plecare al ontologiei fundamentale a lui Heidegger nu este relația subiect-obiect, ci ființarea-în-lume (*in-der-Welt-sein*). Această noțiune desemnează unitatea originară a subiectivului și obiectivului, singura care permite formularea întrebărilor privind sensul întregului, fiindcă atunci sensul întregului realității (al ființei) este căutat pe calea cercetării relației omului cu sine însuși, a cercetării posibilităților sale originare. Odată scindată această unitate originară într-un subiect și un obiect independent de acesta, rezultă o relație metafizică și o cunoaștere metafizică: în cîmpul cunoașterii se află lumea obiectuală pusă în fața facultăților omului, iar problema autocunoașterii posibilităților umane rămîne disimulată. Așa a procedat, după Heidegger, și René Descartes, a cărui filozofie constituie tematica întregului mod de filozofie modern.

Toată problematica cunoașterii realității de pînă la Descartes pornea de la obiect și punea conștiința în dependență de realitatea obiectuală. Descartes răstoarnă acest raport și pune ființa (*sum*) în dependență de conștiință (*cogito*). Această răsturnare înseamnă doar o formă a cunoașterii faptului că omul e principiu activ al lumii obiectuale, că omul creează lumea obiectuală. Dar răsturnarea e făcută aci doar în orizontul lui *homo faber* și nu înseamnă abandonarea modului de gîndire metafizic. Acest mod de a concepe lumea a dus în filozofia modernă la considerarea existentului drept subiectivitate obiectivată, la înțelegerea esenței omului ca ființă muncitoare, ca ființă a cărei esență rezidă doar în obiectivare. În conceperea esenței omului numai ca ființă-a-muncii, ca obiectivare, stă, după Heidegger, sensul modului de gîndire metafizic contemporan.

Raționalitatea ca însușire esențială a omului, spune Heidegger, e interpretată de către metafizica mai recentă ca activitate obiectuală conștientă, ca apropiere a naturii. Relația omului cu natura, cu lumea obiectuală, e unica, esențiala relație a omului conceput, încă din antichitatea elină, ca animal rațional. O atare concepție despre om e dusă pînă la capăt de Hegel prin raționalizarea totală a obiectivării, a lumii obiectuale empirice, proclamată de el drept exteriorizare a rațiunii.

Esența omului, după Heidegger, nu rezidă în activitatea de obiectivare, ci în existență. A porni în căutarea sensului ființei de la relația subiect-obiect, adică a porni doar de la muncă, de la obiectivare, înseamnă a proceda metafizic, a adopta o poziție care ascunde relația omului cu sine însuși și caută cunoașterea sensului realității pe planul conștiinței obiectivate.

În căutarea sensului ființei, Heidegger pornește de la *structura existențială a ființării umane primare*. Noțiunea ființării umane primare (Dasein) nu e nici noțiunea subiectului, nici a obiectului, nici a unității lor ca unitate ce se înfăptuiește în procesul muncii, al obiectivării, este noțiunea unității originare cunoaștere-ființă. Ce cuprinde în ea această noțiune a unității originare?

Momentul fundamental al structurii existențiale a ființării umane primare constă în aceea că ea nu se poate descompune în părți constitutive independente unele de altele, într-un subiect și un obiect independente unul de altul, dar „indecompozabilitatea în părți constitutive nu exclude multipla stratificare a momentelor alcătuitoare ale acestei structuri"[7].

Relația subiect-obiect este rezultatul scindării unității originare a omului și lumii, dată în *mondaneitatea omului*. Nu există o lume în sine, reală e doar lumea existenței. Ființarea umană primară înseamnă *ad-litteram* ființare-aici (*Dasein*), dar acest „aici" („da") nu are sensul unei determinații spațiale, ci temporale.

Omul ca ființă-în-lume poate trăi în două feluri — la nivelul cotidianului și ca existență autentică.

Omul poate fi o ființă-în-lume care trăiește în planul cotidianului, dar poate fi și existență. Lumea (*Welt*) are o accepțiune ontică și una ontologică[8]. Cînd lumea e folosită ca noțiune ontică, ea are înțelesul totalității celor-ce-ființează, al totalității obiectelor în care e inclus și omul ca lucru. Noțiunea ontologică a lumii vizează *ființa-celor-ce-ființează*, mondaneitatea ca existențial, ca formă a structurii existenței caracterizate în chip fundamental prin aceea că e mereu *deschisă*. Caracterul deschis al existenței este opus raportului subiect-obiect (lumii obiectuale), nu este relația unei subiectivități închise în sine cu o lume de obiecte existentă în sine și închisă. Existența ca ființare mereu deschisă spre lume privește lumea ca pe propria sa posibilitate, ca posibilitate a propriei sale realizări. Ea e mereu deschisă. De caracterul acesta deschis se leagă o altă determinație a existenței — înțelegerea lumii. Relația existenței cu ființa nu e o relație de explicare (*Erklären*); nu se pot explica decît obiectele, lucrurile și relațiile dintre ele; ființa concepută ca posibilitate existențială poate fi doar înțeleasă (*Verstehen*).

Înțelegerea vizează cunoașterea posibilităților existențiale ale omului și, ca atare, în ea se află originar contopite posibilitățile de cunoaștere și posibilitățile de ființare ale ființei umane. Esența omului nu e cuprinsă în ceea ce este omul ca existent empiric obiectivat, ci în ceea ce el nu este ca obiect, ca fapt, în ceea ce înseamnă posibilitatea lui existențială. Esența omului ca *Dasein* nu este simpla prezență în lumea obiectuală (cînd se reduce la atît, omul trăiește la nivelul existenței cotidiene neautentice), esența omului rezidă în proiectarea de posibilități, în depășirea factualității sale și a factualității lumii obiectuale.

După Hegel, „dacă ceva este sau nu posibil, aceasta depinde de conținut, adică de totalitatea acestor momente ale realității care în dezvoltarea ei se manifestă ca necesitate"[9]. Hegel critică concepția după care

---

[7] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemayer Verlag, 1935, p. 53.
[8] Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, secțiunea a III-a, *Die Weltlichkeit der Welt*, p. 63—65.
[9] G. W. F. Hegel, *Logica*, p. 468.

categoria posibilității este o determinație cognitivă mai esențială decît categoria realității. După Heidegger, omul e esențialmente doar ceea ce este în proiecție — în posibilitate. Omul diferă de animal nu prin rațională, nu prin determinația sa de animal rațional, ci prin aceea că esența sa nu este prezența în existent, ci deschiderea spre posibilități. Pentru modul de gîndire metafizic, omul și realitatea sînt doar ceea ce e *realizat*, înfăptuit prin obiectivarea omului. Identificînd realul cu rațiunea (autocunoașterea), Hegel se situează pe poziția unui criticism fictiv. Această identificare a realului ca esența omului, rațiunea, este criticată de Heidegger ca alcătuind esența metafizicii. Pentru Heidegger, rațională este efortul existenței de a-și transcende factualitatea, obiectualitatea și de a-și realiza posibilitățile. Conceperea înseamnă pentru Hegel descoperirea necesității unui fenomen. „Conceperea — scrie Hegel — este adevărul necesității, ea conține în sine necesitatea ca suprimată și depășită .... Necesitatea e oarbă numai întrucît nu e concepută, și nimic nu e mai nelalocul lui decît a reproșa un fel de fatalism filozofiei istoriei pentru motivul că aceasta socotește drept sarcină a sa să cunoască necesitatea a ceea ce s-a întîmplat în trecut. Filozofia istoriei capătă printr-o atare cercetare sensul de teodicee, iar cei ce-și închipuie că arată un deosebit respect providenței prin aceea că exclud din ea orice necesitate, o coboară de fapt prin această abstracție la nivelul unui capriciu orb și irațional" [10].

După Heidegger însă, istoricul nu se ocupă de teodicee, de justificarea evenimentelor trecute ca necesare, nu cercetează ceea ce e realizat cu scopul de a arăta că aceasta a fost singura realitate posibilă, ci urmărește actualizarea istoriei, căutînd în ea temeiuri pentru posibilitățile nerealizate. Încă W. Dilthey afirma că esența științei despre spirit constă în a înțelege pe altul ca pe propria-ți posibilitate și socotea aceasta drept baza explicației istorice. Acesta e conținutul principal al noțiunii de metodă hermeneutică (metoda „înțelegerii"), pe care Dilthey o introduce drept metoda fundamentală de explicare a fenomenelor istorice.

Hermeneutica e opusă metodei de „explicare" cauzală a realității umane. Științele naturii, după Dilthey, descriu fenomene care s-au petrecut într-un singur fel, cauzal; științele istorice nu iau în studiu fenomene de acest fel și de aceea categoria explicației cauzale și a necesității este aici improprie. Știința despre spirit, despre om caută *să înțeleagă* conținutul uman irepetabil al anumitor fenomene istorice.

Metoda hermeneutică stă la baza conceptului heideggerian de *explicare*. „Explicarea (*Auslegung*) își are fundamentul existențial în înțelegere (*Verstehen*), nu înțelegerea apare pe baza explicării, așa cum sînt prezentate lucrurile în mod curent. Explicarea nu înseamnă luarea la cunoștință a ceea ce este conceput, ci elaborarea a ceea ce este cuprins în înțelegerea unei posibilități" [11].

Existența privește cele-ce-ființează, lumea obiectuală ca pe o lume a „ustensibilității", lumea instrumentelor utilizate de om pentru realizarea posibilităților sale. Lumea nu se explică ontologic „prin propriile ei legi". O asemenea explicație este baza modului de gîndire metafizic.

---

[10] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 478.

[11] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 148.

Etalonul lumii obiectuale este posibilitatea existențială. De aceea explicarea realității nu e niciodată fără presupoziții : „Demonstrația științifică n-are dreptul să pună dinainte ceea ce urmează să dovedească. Totuși, dacă explicația pornește mereu de la ceva anterior conceput și se alimentează de aici, cum se poate ajunge la rezultate științifice fără a se cădea în cerc? Cercul însă, conform regulilor logice elementare, este *circulus vitiosus*. Prin chiar aceasta, demersul explicației istorice rămîne apriori eliminat din sfera cunoașterii riguroase. În măsura în care circularitatea nu se poate înlătura, istoria trebuie să se mulțumească cu posibilități de cunoaștere mai puțin riguroase. Ei i se îngăduie să compenseze într-o anumită măsură acest neajuns prin semnificația spirituală a obiectelor ei. Ideal ar fi, cel puțin după opinia istoricilor înșiși, dacă cercul ar putea fi evitat și dacă s-ar putea spera să fie creată odată o istorie atît de independentă de punctul de vedere al observatorului pe cît sînt — după greșita lor închipuire — științele naturii"[12].

De fapt, „a socoti acest cerc drept un cerc vicios și a căuta o cale de a-l evita sau a-l resimți ca pe o imperfecțiune inevitabilă înseamnă a înțelege greșit esența înțelegerii (*Verstehen*) ... Lucrul de căpetenie nu e de a ieși din cerc, ci de a intra corect în el. Acest cerc (*Zirkel*) al înțelegerii nu-i o traiectorie circulară (*Kreis*) pe care se mișcă orice mod al cunoașterii, ci constituie expresia structurii existențiale a însuși ființării umane primare. Ființarea umană primară, care ca ființare -în-lume are de-a face cu ființa însăși (omul. — *M.Z.*), are structura ontologică a cercului"[13]. Pentru modul de gîndire existențial, deschiderea spre posibilități, cunoașterea posibilităților existențiale nu sînt fără presupoziții. Cunoașterea existențială are o structură circulară (*Zirkelhaft*). Această structură circulară e singura formă posibilă a explicării hermeneutice a realității, a explicării realității din punctul de vedere al posibilităților presupuse. Circularitatea explicației hermeneutice arată că deschiderea spre posibilități nu e ceva derivat, dedus din realitatea cunoscută, ci, dimpotrivă, baza explicării realității.

Așa, de pildă, sarcina istoricului filozofiei nu e să stabilească ce fel de concluzii au tras diferiți filozofi din anume teze, ci să stabilească care sînt *posibilitățile* filozofiei lor. Sarcina constă în „reluare" (*Wiederholen*). „Prin reluarea unei probleme înțelegem dezvăluirea posibilităților ei originare pînă acum ascunse, prin elaborarea cărora problema se schimbă și numai în acest fel se păstrează mai departe în conținutul ei "[14]. Gîndirea existențială caută totdeauna în trecut propriile posibilități; gîndirea metafizică explică trecutul interpretînd ceea ce s-a petrecut ca fiind pentru totdeauna încheiat și necesar.

Pentru gîndirea existențială, cunoașterea nu înseamnă descoperirea structurii lumii obiectuale pe calea interacțiunii a două entități distincte — subiectul și obiectul —, ci proiecția posibilităților existențiale. Acesta e principalul conținut al noțiunii de hermeneutică sau de explicare fenomenologic-ontologică a modului de gîndire filozofic existențial. Cunoașterea existențială nu pleacă de la *aparențele* lumii obiectuale, ci de la

[12] *Ibidem*, p. 152.

[13] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153.

[14] Idem, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a M, 1939, p. 195.

fenomen, adică de la ceea ce se manifestă pe sine (*Sichzeigende*), de la ceea ce e deschis (*offenbare*), de la conştiinţa de sine a existenţei creatoare.

Cunoaşterea *fenomenului* nu e discursivă, raţională, fiindcă cunoaşterea discursiv-raţională se raportă doar la lumea obiectuală, empirică. Cunoaşterea fenomenului este înţelegerea nemijlocită, nediscursivă, intuitivă a ceea ce se manifestă nemijlocit prin fenomen.

Modul de gîndire metafizic începe acolo unde fenomenul e transformat în aparenţă, unde unitatea originară a subiectivului şi obiectivului, a fiinţei-în-lume se divide în subiect şi obiect, omul fiind prin aceasta redus doar la o fiinţă a muncii.

Ontologia fundamentală distinge două nivele ale fiinţării umane — nivelul cotidianului şi nivelul existenţei. Obiectul ontologiei fundamentale nu e nivelul cotidianului, fiindcă aci omul se pierde ca existenţă şi apare ca impersonalul „se" (*das Man*). La nivelul cotidianului „ne desfătăm aşa cum se desfată (lumea), citim, privim, judecăm despre literatură şi artă aşa cum se priveşte şi cum se judecă.... Acest *se*, care nu e ceva determinat şi în acelaşi timp e *totul*, determină pentru om modul de a trăi cotidian"[15].

Obiectul ontologiei fundamentale este *fenomenul* în care existenţa se-manifestă-pe-sine-prin-sine, în care se exprimă existenţa ca *existenţă* (fiinţa umană integrală). Noţiunea fiinţei la Heidegger are semnificaţie identică cu noţiunea de *existenţă autentică*, de veritabilă existenţă. Ontologia fundamentală cercetează *fenomenele* prin care se realizează (şi e cunoscută) *fiinţa autentică*. Adevărul fenomenologic ca adevăr al fiinţei deschise este „veritas transcendentalis"[16], acel adevăr al fiinţei la care accedă existenţa în procesul transcendenţei, în efortul de a-şi realiza posibilităţile. Transcendenţa e întotdeauna proiecţie a posibilului şi depăşire a nivelului existenţei cotidiene şi a lumii obiectuale în general.

„Ontologia şi fenomenologia nu sînt — spune Heidegger — două discipline deosebite care aparţin, una alături de alta, filozofiei"[17]. Adevărul fenomenologic se sprijină pe surprinderea şi înţelegerea fenomenelor ce apar în acele structuri existenţiale în care are loc transcenderea cotidianului, — aceste structuri sînt frica, grija şi contactul cu moartea. Contactul cu moartea îl scoate pe om din banalitatea vieţii cotidiene, eliberîndu-l şi orientîndu-l spre realizarea autenticităţii sale, spre căutarea sensului existenţei sale.

Fiinţa e adevăr, adevăr ca deschidere spre posibilităţile umane. Fiinţa nu se poate studia în felul celor-ce-fiinţează, ca *res extensa*. Fiinţa nu e exterioară omului. Ea nu se poate obiectiva. De aceea, ea nu poate avea semnificaţie universală, de tipul celei pe care o prinde cunoaşterea raţională.

Fiinţa e totdeauna fiinţare personală şi de aceea modul său fundamental de a fi nu e acela al întinderii exterioare, al obiectivităţii şi aparenţei, ci timpul ca formă a existării lăuntrice.

„Proiectul sensului fiinţei poate fi făcut doar în orizontul timpului"[18]. Sensul fiinţei e dat în timp. De aici şi titlul principalei opere heide-

---

[15] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 127.
[16] *Ibidem*, p. 38.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*, p. 235.

ggeriene, *Ființă și timp*. În sfera aparenței, în sfera muncii lipsește dimensiunea proiectivă, creatoare; abia în lumea fenomenalului, care dezvăluie relația omului cu sine însuși, apar creația și, o dată cu aceasta, irepetabilitatea fenomenului și imposibilitatea explicării lui; fenomenul poate fi doar înțeles.

Din expunerea precedentă nu e greu de desprins că Heidegger nu consideră știința și cunoașterea științifică a lumii obiectuale drept organon al filozofiei și modalitate de cunoaștere a *ființei*. Acest rol îl poate avea, în viziunea sa, doar arta, al cărei limbaj e „sălașul adevărului ființei". O filozofie sprijinită pe știință și care ia știința drept paradigmă a cunoașterii privește ființa ca ceea-ce ființează, privește omul obiectivat drept esență a omului și, o dată cu aceasta, nu aduce pe om în adevăratul raport cu sine însuși, cu posibilitățile sale existențiale; o asemenea filozofie caută adevărul prin intermediul aparențelor și îl descoperă drept raport esențial, rațional în domeniul aparențelor, proclamînd munca drept unica formă a ființării. O asemenea filozofie este expresia uitării de sine a ființei. Ea uită că omul e „paznicul ființei", că esența omului rezidă în *autoedificare* și, prin aceasta, în edificarea sensului ființei.

Adevărul nu e în raportul obiectual, ci în relația nemijlocită a omului cu sine. Heidegger vede sensul întregului umanism de pînă acum în tratarea metafizică a omului ca animal rațional, ca ființă a cărei esență stă în munca obiectivată. Umanismul de pînă acum, spune Heidegger, vrea să explice omul pornind de la totalitatea celor-ce-ființează (de la lumea obiectuală), nu de la relația omului cu sine, de la deschiderea și orientarea omului spre propriile posibilități existențiale. Orice umanism de pînă acum are ca bază modul de gîndire metafizic, care începe cu uitarea ființei.

Heidegger caută reîntoarcerea din uitarea de sine la conștiința de sine a omului, caută deschiderea către *propriile posibilități umane*, către acele posibilități ce apar în afara sferei lui *homo faber*. În aceasta rezidă principala forță, dar și principala dificultate a ontologiei fundamentale heideggeriene. Forță, întrucît el e criticul lucid al acelei conștiințe care reduce omul la obiectivare și nu vede că aci omul e nu doar exteriorizat, ci și înstrăinat, al acelei conștiințe ce întruchipează pierderea deschiderii spre posibilitățile umane.

Cunoașterea, spune Heidegger, nu e o judecată a subiectului despre obiect; abia în relația creatoare cu sine însuși, relație ce se obține pe calea reducției fenomenologice a cunoștinței obiectuale, se ajunge la adevărul ființei. *Locul* (*Ort*) adevărului ființei nu e *judecata* despre obiect, adevărul e în nonlatența ființei. Adevărata ființă e ființa ce se dezvăluie (*Entdeckend Sein*). Adevărata ființă e ființa-în-lume nonlatentă, descoperită, deschisă către propriile posibilități. Falsul e latența (*Verborgenkeit*).

„Trei sînt tezele — scrie Heidegger — ce caracterizează concepția tradițională (metafizică. — *M.Z.*) despre esența adevărului și semnificația datului în definiția tradițională a adevărului: (1) Locul adevărului e enunțul (judecata). (2) Esența adevărului constă în acordul judecății cu obiectul ei. (3) Aristotel, părintele logicii, a indicat de asemenea judecățile drept locul originar al adevărului și a definit adevărul drept corespondență"[19]. În locul adevărului înțeles drept corespondență subiect-obiect, Heidegger

[19] M. Heidegger *Sein und Zeit*, p. 214.

concepe adevărul ca deschidere spre posibilităţile existenţiale. Nu enunţul (judecata) e locul adevărului, ci deschiderea şi orientarea spre propriile posibilităţi. Această deschidere şi orientare sînt fundamentul *creativităţii*. În ştiinţă ca raportare obiectuală la lume, creativitatea nu e posibilă, de aceea creativitatea e legată doar de activitatea *irepetabilă*, adică de poezie şi de artă.

Filozoful a redus aci funcţia teoriei sale la aceea a artei — aceea de a prezenta şi critica lumea reificării, dar nu şi de a arăta modalitatea reîntoarcerii omului din uitarea de sine la „identitatea deplină a fiinţei", la conştiinţa de sine realizată. Arta e concepută aici şi ca esenţa însăşi a fiinţei autentice (*causa essendi*), şi ca sursă de cunoaştere a esenţei fiinţei (*causa cognoscendi*). Arta e unica realitate a adevărului originar al fiinţei şi omului. Cum arta nu făureşte nici un fel de adevăruri generale despre lume şi om, ci este expresia autenticei şi irepetabilei existenţe creatoare, tot aşa nici filozofia nu poate avea asemenea adevăruri generale. Metafizica, spune Heidegger, presupune existenţa unei „esenţe generale" a omului, a unor determinaţii generale ale acestei esenţe, în timp ce ontologia fundamentală neagă posibilitatea existenţei oricărei esenţe generale. „Nici o epocă — constată el — nu a avut atîtea cunoştinţe variate despre om cîte are cea actuală. Nici o epocă nu putea ajunge atît de repede şi de uşor la aceste cunoştinţe cum poate cea actuală. Dar nici o epocă nu a ştiut atît de puţin ca a noastră ce este omul. Niciodată omul nu a fost în aşa măsură o problemă cum e în epoca noastră"[20]. Heidegger, ca şi întreg existenţialismul de după el, formulează o critică pătrunzătoare a reificării, dar nu dă nici un fel de soluţii. Ontologia fundamentală e o critică a reificării, dar nu şi o clară viziune programatică a dezalienării.

★

Ceea ce arta nu trebuie şi nu poate să facă — să dea o viziune programatică a viitorului — ,filozofia e obligată să facă, pentru a nu rămîne o critică a reificării închisă faţă de noile posibilităţi de dezalienare.

Dacă funcţia filozofiei este redusă în felul arătat la funcţia artei, filozofia nu duce la descoperirea posibilităţilor radicale ale autenticităţii umane. Nu e acesta motivul pentru care Heidegger considera moartea nu numai un imbold spre creaţie, spre transformarea clipei fugare într-o valoare ce supravieţuieşte clipei, ci şi drept posibilitatea noastră fundamentală? Critica heideggeriană a reificării e lipsită de perspectiva dezalienării.

Filozofia nu poate rămîne la nivelul unei asemenea critici a lumii obiectuale existente. Ea trebuie să fie în acelaşi timp şi cunoaştere a posibilităţilor de umanizare radicală a acestei lumi, să ofere un program pozitiv de depăşire a omului reificat.

[20] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 200.

CONTINUITATE ȘI DISCONTINUITATE LA NIVELUL MIȘCĂRII CHIMICE

DE

ELENA BELLU

Reprezentarea modului de alcătuire a universului este una din permanențele gîndirii filozofice și științifice a tuturor timpurilor. În cugetările lor asupra problemelor existenței, ale onticului, gînditorii își propuneau să răspundă nu numai la întrebarea : *ce este materia* ?, dar și la aceea : *cum este ea organizată* și cum se produc transformările în care sînt angajate obiectele materiale ? Aceste probleme privind realitatea își aflau exprimarea în categoriile de *continuitate* și *discontinuitate*.

Dacă la începuturile dezvoltării gîndirii teoretice, preocupările de acest ordin stăteau exclusiv în sarcina filozofiei, treptat, ele devin obiectul unor științe particulare — fizica, chimia, biologia —, orientate spre cercetarea variatelor moduri de structurare a materiei la diferite nivele de organizare. Datele acumulate de chimie asupra organizării și structurării particulelor de *substanță* întregesc cunoștințele obținute de fizică despre legitățile mișcării formelor de *energie*, întemeind o viziune unitară asupra modalităților de manifestare a materiei lipsită de viață.

Concepînd lumea ca un tot unitar, în care toate fenomenele sînt legate între ele, gînditorii antici plecau de la teze generale asupra universului și deduceau, prin raționamente speculative, deductive, explicații considerate ca valabile pentru procesele individuale. În problema structurii materiei, a modului său de organizare, după cum este bine cunoscut, în antichitate s-au cristalizat două orientări opuse : prima afirmă *discontinuitatea* materiei, iar cea de-a doua, dimpotrivă, susține *continuitatea* și divizibilitatea materiei la infinit. Aceste două orientări se înfruntă, de-a lungul secolelor, pînă la realizarea sintezei lor dialectice, întemeiată de astă dată pe cunoștințe științifice, realizate în urma cercetării nemijlocite a fenomenelor naturii.

Categoria de *discontinuitate* desemnează obiectele care au granită calitativă, cantitativă și structurală precisă, fiind distinct localizate în spațiu și timp, precum și acele procese care se realizează în etape, porții, cuante, faze individuale succesive. Prin *continuitate* sînt caracterizate acele feno-

Rev. filoz., **16**, 5, p. 585–595 București, 1969

mene ale căror granițe calitative și spațiale se întrepătrund, nefiind susceptibile unor delimitări stricte, iar procesele care se desfășoară sub semnul continuității se produc fără întreruperi și, ca urmare, stările nou apărute sînt infinit de apropiate de cele precedente.

Ideea discontinuității materiei este promovată de întemeietorii *atomismului* — Leucip, Democrit, Epicur, Lucrețiu — , care, devansînd științele particulare cu aproape două milenii, și-au imaginat materia ca fiind alcătuită din particule indivizibile, omogene, nediferențiate calitativ, a căror unire și separare explică diversitatea infinită a formelor concrete de existență a materiei. Atomii înșiși sînt „neschimbători și nealterabili din cauza solidității lor"[1].

Aristotel, nesatisfăcut de imaginea mecanicistă asupra universului, generată de atomismul antic, afirmă că varietatea fenomenelor nu poate fi pusă pe seama unirii și separării unor particule materiale identice, iar diversitatea obiectelor este ireductibilă la simple deosebiri de ordin cantitativ, cum ar fi forma, ordinea și poziția atomilor. El distinge obiectele după calitatea lor și admite diferite tipuri de transformări calitative definite prin intermediul noțiunilor de generare, distrugere și alterare. „... Cînd un lucru se transformă complet în alt lucru, se manifestă generarea și distrugerea absolută, nu unire și separare" [2]. Universul lui Aristotel este continuu, spațiul universului este umplut de materie și respinge afirmația lui Democrit despre vid ca principiu constitutiv al universului. „Continuul este lucrul ale cărui extremități sînt una"[3]. Aristotel excludea atomii din tabloul universului, deoarece „este cu neputință ca din lucruri indivizibile să existe ceva continuu"[4], iar divizarea în mereu divizibil înseamnă divizare la infinit.

Ideea continuității materiei a fost însușită și dezvoltată de către Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, iar tradițiile atomiste le regăsim la filozofi materialiști ca P. Gassendi, materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea, la cercetătorii naturii ca I. Newton, R. Boyle, pentru ca să fie aduse pe terenul științei de chimia secolului al XIX-lea.

Gîndirea științifică despre natură, întemeiată pe date exprimentale, promovează ideea continuității materiei, avansînd totodată și considerații asupra structurii intime a materiei în spiritul ideilor discontinuității. Însă enunțurile privind structura discontinuă a materiei nu depășesc multă vreme stadiul natur-filozofiei, fiind încă foarte îndepărtate de o bază faptică reală. În acest sens este edificatoare opera științifică a lui Newton, dominată de mărimi și categorii ale continuității, fără să lipsească însă și ideile care se referă la alcătuirea discontinuă, atît a substanței ponderabile, cît și a luminii, considerată pe atunci ca imponderabilă. Sprijinit pe măsurători exacte, Newton enunță legile mecanicii clasice cu ajutorul unor categorii cum ar fi : masa, spațiul, timpul, viteza, forța care pot fi descrise în concordanță cu *postulatul continuității* [5]. Potrivit acestui postulat, se impune determinarea precisă

[1] Vezi Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, Edit. Academiei, 1963, p. 437.

[2] Aristote, *De la génération et de la corruption*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 22.

[3] Aristotel, *Fizica*, București, Edit. științifică, 1966, p. 139.

[4] *Ibidem*, p. 139.

[5] Vezi E. Schrödinger, *Science et humanisme*, D selée de Brouwer, 1954, p. 55.

a evenimentelor în fiecare punct al spaţiului şi moment al timpului, analog stabilirii simultane a poziţiei şi impulsului corpurilor aflate în mişcare de translaţie. Acest principiu metodologic, întemeiat iniţial pe legile deplasării macrocorpurilor, va orienta cercetările ştiinţifice în următoarele două secole, constituind, totodată, un ideal afirmat explicit de cercetătorii naturii. Sub influenţa fizicii newtoniene, ce ocupă o poziţie dominantă în ansamblul ştiinţelor vremii, interesul chimiştilor se orientează treptat spre masa şi greutatea substanţelor, astfel încît cercetările chimice se dezvoltă în direcţia stabilirii interdependenţei între însuşirile mecanice, continue şi transformările calitative discontinue ale substanţelor chimice. Ca urmare a generalizării datelor obţinute în cercetarea raporturilor dintre cantităţile de substanţe iniţiale şi finale, într-o reacţie chimică, au fost elaborate noţiunile şi legile discontinuităţii mişcării chimice. Astfel, s-a stabilit că substanţele reacţionează între ele în proporţie stoicheometrică (J. J. Richter), respectiv o anumită cantitate elementară de substanţă reacţionează întotdeauna cu o cantitate corespunzătoare de substanţă cu care vine în contact pentru a forma un anumit compus. Legile combinaţiilor chimice — legea proporţiilor definite (Proust), legea proporţiilor multiple (Dalton), legea volumelor constante (Gay Lussac) — exprimă o trăsătură generală a reacţiilor chimice, şi anume că în aceste transformări sînt angajate raţii elementare, indivizibile de substanţe, sub aspectul greutăţii sau al volumului, ale căror raporturi sînt exprimabile prin numere întregi, că transformările chimice ale substanţelor sesizabile la scară macroscopică sînt rezultatul regrupării particulelor elementare discontinue de substanţă (atomii), ce au loc la scară submicroscopică. Interpretarea rezultatelor măsurătorilor efectuate asupra masei corpurilor simple şi compuse a condiţionat ridicarea noţiunii de atom la rang de concept ştiinţific şi structura discontinuă a materiei este dovedită cu date experimentale.

Dezvoltarea teoriei chimice în secolul al XIX-lea constituie o consecinţă directă a aplicării ipotezelor atomiste în interpretarea proceselor chimice, astfel că noţiunile şi legile discontinuităţii capătă supremaţie în ştiinţa chimiei. *Valenţa*, care exprimă capacitatea de combinare a elementelor, apare ca o mărime discontinuă: un atom dintr-un element se poate combina cu unul, doi, trei... pînă la şapte atomi din elementele cu care reacţionează, deci în mod discontinuu. *Structura* ca factor de integralitate a moleculei chimice, unitate discretă de substanţă, întăreşte cu noi argumente recunoaşterea caracterului discontinuu al organizării chimice. Treptat, se realizează un fel de diviziune între chimie şi fizică privind domeniul de cercetare, chimia fiind considerată *ştiinţa discontinuului*, iar fizica — *ştiinţa continuului*. Fenomenul chimic era definit ca fiind discontinuu şi ireversibil, iar cel fizic caracterizat prin continuitate şi reversibilitate [6]. În acest sens, se pronunţă şi Eugen Angelescu în valorosul său tratat de chimie-fizică: „Dacă privim totalitatea speciilor chimice, observăm că principala caracteristică a obiectului chimiei este discontinuitatea" [7]. Aceasta înseamnă că de la o specie la

[6] Vezi Jean Perrin, *La chimie physique*, în volumul *L'orientation actuelle des sciences*, Paris, F. Alcan, 1930, p. 17.

[7] Eugen Angelescu, *Introducere în chimie-fizică*, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1940, p. 10

alta proprietățile variază discontinuu, saltiform și, ca atare, nu sînt admise specii intermediare care să reprezinte treceri continue de la o substanță la alta. Aceeași idee este formulată și de Paul Langevin : „Chimia în esență este o știință a discontinuului ; combinațiile chimice presupun relații și legi de discontinuitate care au impus noțiunea de atom ca expresie a discontinuității organizării materiei" [8].

Postulatul descrierii continue este considerat inaplicabil la studiul compoziției speciilor moleculare, deoarece o variație cantitativă discontinuă (stoicheometrică) produce o variație calitativă discontinuă, care nu poate fi înregistrată pe diagrama compoziției printr-o curbă continuă, ci printr-o succesiune discontinuă de puncte. Poziția dominantă a legilor și noțiunilor discontinuității în chimia secolului al XIX-lea decurge în mod firesc din orientarea cercetărilor cu precădere spre *rezultatele finale* ale reacției chimice și examinarea combinațiilor sub aspectul lor static, în timp ce însăși procesualitatea dinamică a reacției nu era încă cuprinsă în sfera cercetării. Din această cauză, unele idei pretimpurii despre fenomene cu caracter de continuitate prezente în transformările chimice au fost nesocotite de savanții vremii. C. L. Berthollet, la începutul secolului al XIX-lea, ca urmare a extinderii noțiunilor mecanicii la fenomenele chimice, consideră compoziția chimică variabilă în mod continuu, în funcție de masa substanțelor participante. În spiritul concepției mecaniciste, el identifică afinitatea chimică cu forța de atracție gravitațională, iar compoziția produsului rezultat în reacție o consideră în dependență directă de cantitatea substanțelor reactante, în virtutea proporționalității dintre forța de atracție gravitațională și masa corpurilor. Astfel, variația compoziției ar putea fi înscrisă pe o curbă continuă, în concordanță cu principiul descrierii continue aplicat în mecanică. Berthollet introduce în chimie noțiunile de „masă chimică", „echilibru chimic", pentru a defini interdependența dintre masă și compoziție, precum și reversibilitatea proceselor chimice. Aceste teze intră însă în contradicție cu legea constanței compoziției, numită și legea compoziției discontinue, lege enunțată de Proust pe baza generalizării datelor obținute în experiența chimică.

Proust, sprijinit pe teoria stoicheometrică, susține că substanțele se combină între ele în proporții invariabile, independente de condiția experienței : „Il s'en atache une dose invariablement fixée par la nature et q'il n'est pas donné à l'homme de pouvoir augumenter ou diminuer" [9].

În disputa prelungită dintre Proust și Berthollet a triumfat teza compoziției definite discontinue, care avea avantajul verificabilității experimentale în condițiile date ale dezvoltării cercetărilor. Una dintre consecințele nemijlocite ale teoriei lui Proust a fost delimitarea calitativă dintre *combinația chimică*, care posedă o compoziție constantă și definită, și *amestecul de substanță* cu compoziție variabilă. Însă meritul principal al teoriei lui Proust este acela de a fi pregătit terenul pentru afirmarea atomismului ca teorie fundamentală a chimiei.

---

[8] Paul Langevin, *Les nouvelles mecaniques et la chimie*, în volumul *Oeuvres scientifiques*, Paris, C.N.R.S., 1950, p. 509.

[9] Vezi J. R. Partington, *A history of chemistry*, vol. II, Mac Millan, New York, 1962, p. 648.

Ca urmare a interpretărilor unilaterale ale datelor acumulate de chimie şi fizică pînă spre mijlocul secolului trecut se ridicase o barieră metafizică între fenomenele chimice — transformări de substanţă şi fizice — transformări energetice —, primele fiind considerate, după cum am văzut, exclusiv discontinue şi cele următoare continue. Gîndirea dialectică a respins însă orice opunere artificială a categoriilor ce reflectă trăsături generale ale realităţii. În concordanţă cu ideile lui Hegel despre unitatea dintre continuitate şi discontinuitate, Engels respinge absolutizarea discontinuităţii materiei, afirmînd că materia este deopotrivă continuă şi discontinuă, că „noua atomistică... nu afirmă... că materia este *numai* discontiună, ci că părţile discrete de diferite grade... reprezintă diferite *puncte nodale* care determină diferite moduri *calitative* de existenţă a materiei universale..." [10]. Interpretînd atomistica în spirit dialectic, Engels subliniază faptul că între sistemele materiale de diferite grade de complexitate există nu numai discontinuitate, ci şi continuitate, în sensul că forma superioară de organizare cuprinde şi subordonează forma inferioară. Cercetările asupra structurii atomilor au dovedit justeţea acestei intuiţii dialectice, deoarece au stabilit că între atomii elementelor chimice există discontinuitate calitativă, fiecare specie de atomi fiind o entitate distinctă, dar totodată se manifestă şi continuitate, în sensul că structurile complexe ale atomilor elementelor cu numere de ordine superioare în clasificarea lui Mendeleev cuprind, într-o formă depăşită, structurile mai simple ale atomilor elementelor aşezaţi la începutul tabelului periodic.

La mijlocul secolului trecut începe să se manifeste interesul pentru *procesul chimic* fiind readuse în actualitate ideile lui Berthollet privind reversibilitatea transformărilor chimice, echilibrul chimic, ca şi rolul masei substanţelor în orientarea reacţiei chimice. Cercetătorii au stabilit că procesele chimice sînt întotdeauna însoţite de transformări fizice, energetice, exprimabile prin mărimi continue, ceea ce ce a permis aplicarea metodelor fizice în cercetarea chimică. Ca rezultat al interferenţei dintre procesele chimice şi fizice s-a constituit *chimia-fizică* ca ştiinţă limitrofă, care face apel la mărimi continue pentru a cerceta mecanismul chimic considerat în esenţă discontinuu. Astfel, chimia-fizică, studiind variaţiile energetice, de stare, concentraţie şi viteză de reacţie la nivel macroscopic, variaţii ce au loc în mod continuu, desprinde legităţi generale ale unor procese discontinue ce se desfăşoară la nivel submicroscopic, cum ar fi transformările moleculare prin regruparea legăturilor dintre atomi. Chimia-fizică studiază, de pildă, influenţa modificaţiilor cu caracter continuu ale condiţiilor de reacţie, ca presiunea şi temperatura, asupra sensului şi vitezei de reacţie.

Dacă considerăm reacţia de formare a acidului ionhidric, din elementele sale, se constată că reacţia se desfăşoară pînă la stabilirea unui echilibru între substanţele iniţiale şi finale:

$$H_2 + I_2 \rightleftharpoons 2\ HI.$$

Prin scăderea infinit de mică a temperaturii, echilibrul se deplasează spre dreapta cu formarea corpului compus, iar prin ridicarea temperaturii, echilibrul este deplasat spre

[10] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 268.

stînga, cu desfacerea moleculelor în elementele componente. La echilibru, viteza de formare a moleculelor este identică cu viteza de desfacere a lor, astfel că la nivelul macroscopic concentrația sistemului apare constantă. Dacă se supune analizei acest sistem chimic, se constată că nu există forme intermediare de substanță în afara celor trei specii chimice aflate în interacțiune — H_2 I_2 și HI —, ceea ce înseamnă că transformările calitative s-au produs în mod discontinuu.

Cercetările de această natură au pus în evidență interdependența dintre concentrație și viteza de reacție și au condiționat enunțarea legii acțiunii maselor de către savanții Guldberg și Waage. Această lege este o repetare pe un plan superior a intuițiilor înaintate ale lui Berthollet, însă nu are în vedere variația compoziției unei combinații, ci variația concentrației unui sistem eterogen ca rezultat al ciocnirilor dintre particule în anumite condiții de mediu : cu cît concentrația este mai mare, respectiv cu cît particulele sînt mai numeroase în unitatea de volum, cu atît frecvența ciocnirilor dintre particule va fi mai ridicată și viteza de reacție mai mare. Astfel, rezultatele obținute de chimia-fizică au dovedit : a) interdependența dintre latura discretă și cea continuă a procesului chimic, nota de continuitate fiind atribuită în continuare fenomenelor fizice, care însoțesc în mod necesar procesele chimice discontinue ; b) relativitatea opoziției dintre continuitate și discontinuitate, procesele continue la nivel macroscopic fiind rezultatul unor fenomene discontinue, saltiforme la nivel atomic și molecular, necuprinse pe atunci în sfera certitudinilor științei.

Știința secolului al XX-lea a pus capăt definitiv opunerii caracteristicilor de continuitate și discontinuitate ale materiei și ale proceselor de transformare, dovedind unitatea lor dialectică. În primul rînd, fizica încetează să fie exclusiv știința continuului. Prin elaborarea teoriei cuantelor, Planck dovedește caracterul discontinuu, granular al luminii, care, împreună cu particulele discrete de electricitate ale lui Faraday, reprezintă primele breșe în concepția asupra continuității propagării formelor de energie [11]. În al doilea rînd, chimia, o dată cu crearea mecanicii cuantice, lichidează statutul său de știință a discontinuului pur. Descoperirea caracterului dual al microparticulelor, interpretarea electronică a legăturii chimice aduc mărturia manifestărilor de continuitate nu numai în domeniul transformărilor energetice ce însoțesc fenomenele chimice, dar chiar în modalitățile de structurare a substanțelor chimice. Totodată, lărgirea sferei de investigație a chimiei, utilizarea crescîndă a catalizatorilor, dezvoltarea chimiei corpului solid au repus în actualitate ideea lui Berthollet despre variația continuă a compoziției chimice.

NOI REPREZENTĂRI ALE CORELAȚIEI DINTRE CONTINUITATE ȘI DISCONTINUITATE ÎN CHIMIE

În urma descoperirii naturii electronice a legăturii chimice, mărimile discontinue s-au dovedit insuficiente pentru definirea valenței elementelor și a reactivității lor chimice ; în consecință, chimiștii s-au văzut nevoiți să recurgă la noi mărimi continue în descrierea fenomenului chimic

[11] Vezi L. Infeld, *Noile căi ale științei*, București, Edit. științifică, 1960, p. 47.

discontinuu. Crearea mecanicii cuantice a avut o importantă influenţă asupra chimiei, deoarece a permis interpretarea fenomenelor chimice pe baza unor date ce privesc un nivel mai profund de organizare a materiei, şi anume nivelul subatomic. Întemeiată pe datele mecanicii cuantice privind particularităţile de comportare ale particulelor elementare, chimia a fost în măsură să explice conţinutul mai profund al schimbărilor calitative ce se produc ca urmare a regrupării legăturilor dintre atomi. Ceea ce era considerat mai înainte pură discontinuitate, schimbare calitativă bruscă, saltiformă s-a dovedit a fi rezultatul unor transferuri electronice, în care un rol important revine proprietăţilor ondulatorii ale acestor particule elementare, purtătoarele interacţiunilor chimice. Electronul nu mai poate fi conceput ca un corpuscul cu o strictă localizare spaţială, ci ca un „nor electronic" dispus în jurul nucleului atomic, iar formarea legăturii chimice dintre doi atomi este o consecinţă a creşterii densităţii electronului între nucleele atomilor sistemului chimic. Expresia matematică a densităţii electronice este ecuaţia lui Schrödinger, care desenează funcţia de undă a electronului angajat în legătura chimică. Aplicarea ecuaţiei de undă în calculul legăturii chimice atestă particularităţile ondulatorii ale electronului [12]. Datorită faptului că atomii se caracterizează printr-o atracţie diferită faţă de electroni, respectiv posedă o electronegativitate diferită, într-o legătură chimică densitatea norului electronic va fi mai mare în jurul atomului mai electronegativ. Astfel, se disting legături *heteropolare* sau *ionice* între doi atomi antagonişti sub aspectul valorii electronegativităţii lor şi legături *homeopolare* sau *covalente* între atomi cu electronegativitate identică sau apropiată.

În cazul combinaţiilor halogenate ale metalelor alcaline de tipul MeX electronul de valenţă a metalului alcalin se deplasează complet spre atomul de halogen care posedă o puternică atracţie faţă de electroni şi electronul va gravita împreună cu ceilalţi electroni de valenţă ai atomului de halogen în jurul nucleului propriu. În această situaţie, norul electronic ce aparţine configuraţiei atomului metalic va fi practic localizat în jurul nucleului atomului de halogen, iar cei doi atomi se vor comporta ca ioni, cu sarcini electrice opuse între care se stabilesc forţe de atracţie electrostatice: Me^+ X^-. În acest tip de legătură, electronul se comportă ca o unitate discontinuă de substanţă, şi caracteristicile de discontinuitate devin predominante.

Cînd însă legătura chimică se stabileşte între doi atomi cu valori apropiate ale electronegativităţii lor, atracţia exercitată de un atom faţă de electronul de valenţă nu va fi suficientă pentru a-l rupe de celălalt atom, astfel că electronii de valenţă vor aparţine deopotrivă celor doi atomi şi norul electronic va fi dispus în jurul atomilor aflaţi în legătură homeopolară alcătuind un orbital electronic comun (H : H, Cl : Cl etc.). Fenomenul de *delocalizare* în spaţiu a electronilor într-o legătură homeopolară este o consecinţă nemijlocită a caracteristicilor ondulatorii ale electronilor care devin predominante în acest tip de legătură. Astfel, dacă în legătura heteropolară domneşte discontinuitate, dimpotrivă, legătura homeopolară posedă ca notă dominantă continuitatea.

---

[12] Vezi Victor Sahini, *Legătura covalentă în molecule biatomice*, în volumul *Probleme actuale de chimie*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1964, p. 9.

Chimia contemporană, cu ajutorul mecanicii cuantice, a stabilit că în realitate nici nu există tipuri extreme de legături, că ele se manifestă sub forme intermediare, în care predomină fie caracterul electrovalent, fie covalent. Linus Pauling admite că legătura covalentă dintre atomi poate fi parțial ionică în cazul în care atomii legați posedă electronegativități diferite [13]. Prezintă un mare interes pentru știință studiul cantitativ al trecerii legăturilor chimice de la un tip extrem spre tipul opus și surprinderea apariției caracteristicilor legăturii ionice pe fondul legăturii covalente. În descrierea variației tipurilor de legătură la acizi halogenați de forma A—B, Linus Pauling aplică principiul continuității, înscriind pe o curbă continuă modificarea graduală a legăturii chimice de la legătura covalentă spre legătura ionică prin legături de tip intermediar covalent-ionic [14]. Modificarea tipului de legătură chimică este pusă în dependență de simetria norului electronilor de valență care oscilează între cazurile-limită — simetria perfectă a covalenței și nesimetria maximă a electrovalenței. Se admite că structura reală a moleculei ar fi o structură intermediară între structurile-limită imaginare. De pildă, molecula acidului clorhidric este reprezentată, în mod convențional, ca fiind intermediară între trei stări probabile, exprimabile prin formulele[15]: $H—Cl \leftrightarrow H^+Cl^- \leftrightarrow H^-Cl^+$. Pauling arată că trecerea de la legătura covalentă pură la legătura ionică pură are o formă continuă numai în cazul în care atomii celor două tipuri extreme de molecule, respectiv moleculele atomice și moleculele ionice, posedă același număr de electroni impari, ceea ce constituie una din condițiile manifestării rezonanței între două stări limită. În aceste condiții, abaterea norului electronic de la simetria perfectă spre forma nesimetrică proprie legăturii ionice se realizează gradual, permițînd aplicarea principiului continuității în descrierea fenomenului dat. Cînd însă aceste condiții nu sînt îndeplinite și numărul electronilor impari, prezent în combinația covalentă, este diferit de numărul electronilor impari al combinației ionice, ceea ce atestă transformări structurale ale atomului la nivele electronice mai profunde, trecerea se produce saltiform și pe diagrama compoziției apare un punct de discontinuitate.

De pildă, în combinațiile complexe ale fierului, $[Fe\,X_6^{---}]$ trecerea de la tipul covalent la tipul ionic nu poate avea loc în mod continuu, deoarece în prima combinație atomul de fier posedă un singur electron impar, în timp ce în a doua combinație, în care fierul acționează ca un ion trivalent, posedă cinci electroni impari. Această deosebire atestă transformări de structură ale atomului de fier [16]. Așadar, caracterul continuu sau discontinuu al transformărilor tipurilor de legătură depinde de structura atomilor, respectiv de numărul electronilor impari pe orbitele exterioare ale atomilor care participă la formarea moleculelor atomice sau ionice [17].

---

[13] Linus Pauling, *The nature of the chemical bond*, Londra, Cornell University Press, 1948, p. 69.

[14] Linus Pauling, *op. cit.*, p. 70.

[15] *Ibidem*, p. 36.

[16] Linus Pauling, *op. cit.*, p. 37.

[17] *Ibidem*, p. 37.

Un alt domeniu al transformărilor chimice, compatibil cu atributul continuităţii, este domeniul combinaţiilor *nestoicheometrice*, al căror studiu a fost larg extins în ultimele decenii. Studiul structurii moleculelor şi al dinamicii transformărilor lor a readus în ştiinţă, de astă dată încărcată cu dovezile cercetărilor experimentale şi a explicaţiilor teoretice, ideea lui Berthollet privind variaţia nedefinită a compoziţiei combinaţiilor chimice. Încă în al doilea deceniu al secolului nostru, savantul N. S. Kurnakov a consemnat deosebirea calitativă dintre combinaţiile moleculare cu compoziţie constantă şi structură definită, formate în limitele proporţiilor stoicheometrice, combinaţii cărora le-a dat numele de *daltonide*, şi combinaţiile cu compoziţie variabilă, lipsite de o structură definită, care nu respectă proporţiile stoicheometrice — denumite *bertolide* [18]. În categoria bertolidelor pot fi cuprinse particulele coloidale, combinaţiile de suprafaţă, produsele intermediare ale reacţiilor de cataliză, soluţiile lichide şi solide, formele de adsorbţie chimică, compuşii metalelor ş. a. Aceste sisteme chimice nu se supun legilor discontinuităţii, cum ar fi legile proporţiilor simple şi multiple, iar raportul cantitativ dintre elementele componente se exprimă prin numere fracţionare, a căror raţie de creştere poate fi infinit de mică, condiţie a transformărilor cu caracter continuu. Dacă între elemente care compun combinaţiile daltonidice există un raport strict cantitativ, exprimabile prin calcule stoicheometrice precise, compoziţia combinaţiilor bertolidice nu corespunde acestor calcule. De pildă, reacţia de formare a combinaţiilor posibile ale fierului cu sulful se produce, în concordanţă cu legea proporţiilor multiple, după care raportul dintre proporţiile elementelor din cele trei combinaţii se modifică discontinuu şi se exprimă prin numere întregi şi mici : 2 ; 3 ; 4, corespunzătoare formulelor FeS, Fe_2S_3, FeS_2. S-a constatat însă că, în natură, compoziţia combinaţiei dintre fier şi sulf încalcă legile discontinuităţii chimice, iar proporţia de fier poate varia în mod continuu între limitele $Fe_{0.88}S$ — $Fe_{1.00}S$, în funcţie de cantitatea de fier prezentă în mediul de reacţie. Se cunosc, de asemenea, numeroase combinaţii intermetalice de tipul A_mB_n cu compoziţie nedifinită în care numărul atomilor poate lua diferite valori, cum ar fi : Na_4Sn_3, $FeZn_7$, Cu_9Al_4 etc.[19]. Aceste combinaţii corespund unor formule ce fac pe chimist „să palpite de oroare, întrucît regulile valenţei normale sînt complet compromise"[20]. Metodele fizice de analiză a structurii şi compoziţiei substanţei chimice, cum ar fi, de pildă, metoda razelor X, a permis descoperirea pe scară largă a combinaţiilor de tip bertolidic şi constatarea că bertolidele sînt mai răspîndite în natură decît daltonidele, acestea din urmă fiind cazuri particulare ale sistemelor chimice [21].

În cazul substanţelor binare A_mB_n, valorile lui m, n variază nedefinit, în raporturi exprimabile prin numere fracţionare infinit apropiate unele de altele, astfel încît între diferitele combinaţii formate nu pot fi stabilite demarcaţii calitative riguroase. Noţiunea „şir de compoziţie"

[18] Vezi *Non stoicheometric compounds*, New York, Academic Press, 1964, p. 99.

[19] A. D. Wadsley, *Inorganic non stoicheometric compounds*, în volumul *Non stoicheometric compounds*, 1964, New York, Academic Press, 1964, p. 100.

[20] A. Travers, *Notions modernes sur l'atome et la valence*, Paris, Vuibert, 1950, p. 164.

[21] V. I. Kuznețov, *Evoluția predstavlenii ob osnovnîh zakonah himii*, Moscova, Izd. „Nauka", 1967, p. 244.

(*range of composition*) [22], introdusă recent în chimie, sugerează ideea continuității în transformările calitative ale substanțelor. Deoarece unitățile acestor substanțe nu se comportă ca unități discrete de materie strict delimitate cantitativ și calitativ, s-au dovedit incompatibile cu noțiunea de *moleculă chimică*, de unde rezultă că noțiunea de moleculă nu este aplicabilă tuturor combinațiilor chimice. Ca urmare, V. I. Kuznețov propune introducerea noțiunii de „*organizare chimică*", cu sferă suficient de largă pentru a include întreaga diversitate a sistemelor chimice atît a celor discrete, daltonidice, cît și a bertolidelor, substanțe cu compoziție nedefinită, între care există treceri continue.

Pin „organizarea chimică", autorul citat înțelege „sisteme alcătuite din particule de substanță — atomi, ioni, radicali liberi, molecule, grupări moleculare, cuasimolecule, combinații superficiale, particule coloidale și celule cristaline — , îmbinate între ele prin legături chimice, adică prin interacțiuni stabile ale electronilor periferici" [23].

Deosebirea dintre daltonide și bertolide își are originea în diversitatea modului în care se manifestă interacțiunile chimice între atomi. Dacă daltonidele, edificii moleculare stabile, sînt rezultatul așa-numitelor *interacțiuni tari*, în care electronii de valență participă ca unități indivizibile de substanță, bertolidele, dimpotrivă, sînt edificii labile, formate pe baza unor *interacțiuni slabe* și legături incomplete între atomi. O dată cu distincția dintre cele două tipuri de formațiuni chimice s-a modificat și concepția despre *valență*. S-a renunțat, de pildă, la ideea că valența este prin excelență o categorie a discontinuității, exprimată calitativ exclusiv prin numere întregi. Imaginea fiind întregită cu ideea despre legături de valență incompletă, în care electronii periferici sînt doar parțial angajați și, ca urmare, expresia lor cantitativă sînt numere fracționare.

Între aceste două tipuri de interacțiuni nu se pot stabili granițe rigide, deoarece interacțiunile slabe se pot transforma, în condiții adecvate, în interacțiuni tari, pe seama proprietăților ondulatorii ale electronului. Astfel, legătura chimică dintre atomi, la care participă mai puțin de un electron, poate trece într-o legătură stabilă, care antrenează electronii ca unități întregi, formîndu-se legături uni-, bi- sau polielectronice, complete [24].

Totodată, teoria valenței a fost îmbogățită cu unele categorii ale continuității, ca, de pildă, cea de *hibridizare*, care dă seama asupra echivalenței legăturilor chimice corespunzătoare unor electroni neechivalenți, cu numere cuantice diferite. În faza excitată, electronii părăsesc starea lor fundamentală, caracteristică pentru atomul liber, și trec într-o formă mixtă, numită *hibridă*, rezultată din suprapunerea stărilor inițiale ale electronilor. Starea hibridă, ca un produs al întrepătrunderii norilor electronici ai aceluiași atom, se descrie printr-o funcție de undă reprezentînd o combinație liniară a funcțiilor electronilor aflați în stare fundamentală [25].

---

[22] L. Mandelcorn, *Non-stoicheometric compounds*, New York, Academic Press, 1964, p.100.
[23] V. I. Kuznețov, *op. cit.*, p. 245.
[24] V. I. Kuznețov, *op. cit.*, p. 249.
[25] După N. V. Kondratiev, *Structura atomilor și moleculelor*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1967, p. 295.

Ca urmare a interpretării legăturii chimice pe seama proprietăţilor ondulatorii ale electronilor se afirmă era dominaţiei mărimilor continue în chimie [26], după ce multe secole aceste mărimi defineau exclusiv procesele fizice. Aceasta reprezintă o cotitură importantă în imaginea construită de către ştiinţă despre natura transformărilor chimice, cotitură provocată prin aplicarea datelor care se referă la nivel cuantic de organizare a materiei, structura particulelor elementare condiţionînd structura şi natura moleculelor. Astfel, procesele cu caracter discontinuu ce însoţesc transformările chimice calitative ale substanţelor se dovedesc a fi manifestări ale însuşirilor corpuscular-ondulatorii ale electronilor prin care se realizează legăturile chimice, unităţi structurale fundamentale ale sistemelor chimice. Evoluţia cunoaşterii în chimie s-a produs pe linia sintezei dialectice dintre discontinuu şi continuu în reprezentarea structurii şi procesului chimic. A fost pus în evidenţă faptul că transformările calitative implică cu necesitate aspecte de discontinuitate ca şi de continuitate. Ştiinţele particulare în dezvoltarea lor au dovedit încă o dată că natura nu admite categorii rigide, că, dimpotrivă, procesele din lumea înconjurătoare se desfăşoară astfel încît ele nu pot fi exprimate în antagonisme polare, proprii gîndirii antidialectice, că dezvoltarea ştiinţei impune cu necesitate o gîndire dialectică.

[26] V. I. Kuzneţov, *op. cit.*, p. 245.

BAZELE FOLOSIRII METODELOR FIZICE ÎN CHIMIE

DE

UROȘ TOMIN

După cum se știe, folosirea metodelor fizicii în chimie este o practică veche, de aproape două sute de ani. În marea majoritate a manualelor de chimie, acest fapt este luat ca atare, nefiind analizat în esența lui profundă. Știința chimică cu ramurile ei este luată foarte des așa cum s-a constituit ea istorices̨te, fără a se încerca o pătrundere în structura ei, în sensul acestei structuri, pentru a stabili în ce măsură ea este sau nu justificată din punctul de vedere al științei mderne.

Pentru a da un răspuns adecvat la întrebarea privind baza folosirii metodelor fizice și chimice, trebuie supus unei analize teoretice în primul rînd substratul material al fenomenelor chimice. Unitatea materială fundamentală a acestor fenomene este atomul, o verigă într-un șir neîntrerupt al sistemelor integrale naturale, legate genetic între ele. Atomul este rezultatul interacțiunii altor sisteme integrale mai simple ca: electroni, protoni, neutroni și alte microparticule. Dacă pe treapta inferioară atomului se află aceste microparticule, pe treapta imediat superioară se află moleculele, macromoleculele ș. a.

Foarte important pentru înțelegerea justă a raportului dintre diferite științe, dintre metodele lor este faptul că proprietățile sistemelor integrale la un nivel structural dat sînt determinate de sistemele integrale care alcătuiesc nivelul material mai simplu. De exemplu, proprietățile macrocorpurilor sînt determinate de proprietățile moleculelor. Acestea, la rîndul lor, sînt determinate de sistemele integrale care compun nivelul material și mai simplu atomii, proprietățile atomilor fiind, la rîndul lor, determinate de sistemele integrale și mai simple din care aceștia sînt alcătuiți — de microparticule.

Cînd spunem că lumea materială este compusă dintr-un șir de sisteme integrale, acestea implică atît discontinuitatea, cît și continuitatea acestui șir. Fiecare nivel al lumii materiale, adică fiecare grupă de sisteme integrale sau fiecare sistem integral, este și autonom, și legat strîns de celelalte nivele materiale.

Rev. filoz., 16, 5, p. 597–608, București, 1969

Discontinuității și continuității sistemelor integrale în natură le corespund, pe planul cognitiv, discontinuitatea și continuitatea disciplinelor științifice care studiază aceste sisteme și descoperă legile care guvernează comportarea lor. Această corespondență nu este însă absolută și perfectă, depinzînd de modul complex, uneori în zigzag, în care s-au constituit istoricește aceste științe.

O știință sau alta a naturii decupează o parte a lumii materiale și o studiază. Aceste decupări au avut un caracter procesual, legat de istoria cunoașterii științifice. De aceea ar fi greșit a crea impresia că științele naturii ar fi efectuat această decupare pe baza teoriei sistemelor. Se poate însă spune că constituirea științelor naturii a avut loc și pe baza unor principii care de foarte multe ori intuiau principiile teoriei actuale a sistemelor. Pe baza teoriei sistemelor de astăzi încercăm să explicăm un proces care s-a desfășurat spontan, cu toate consecințele pozitive și negative ale acestei spontaneități. O asemenea explicare pînă la urmă trebuie să ducă la o analiză mai profundă a structurii diferitelor științe ale naturii, a legăturilor lor cu alte științe, a întrepătrunderii metodelor lor etc.

I

1. Am stabilit că atomul este particula de bază a mișcării chimice. După cum se știe, noțiunea de atom a fost introdusă în chimie la începutul secolului al XIX-lea, atomii fiind considerați ca baza transformărilor chimice. Pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, structura atomilor nu a fost cunoscută, aceștia fiind considerați drept ultimele cărămizi din care este alcătuită lumea materială. Introducerea noțiunii de atom în chimie a revoluționat știința chimică, făcînd posibilă formularea sau aprofundarea unor noțiuni și legi de bază ale acestei științe, cum sînt, de pildă, noțiunile de element chimic, de echivalent chimic, de greutate atomică, de valență chimică etc.

Studierea proprietăților elementelor chimice, în speță studierea lor în funcție de greutățile lor atomice, a dus la elaborarea de către D. I. Mendeleev a sistemului periodic al elementelor, a legii periodicității, lege fundamentală a științei chimice. Formulat în deceniul al șaptelea al secolului trecut, sistemul periodic al elementelor a rămas multă vreme numai în cadrul chimiei. Atît timp cît știința n-a adîncit suficient de mult cunoașterea atomului, n-a stabilit că atomii au și ei o structură, că sînt alcătuiți din alte particule elementare, această situație a rămas neschimbată.

Totuși, atomistica a pătruns în fizică și mai întîi în cristalografie chiar și în forma ei primară, caracterizată prin concepția „atomului indivizibil", dacă se poate spune așa. Fizicianul L. A. Seeber este cel dintîi care introduce în fizică, în speță în cristalografie, noțiunea de atom chimic, considerînd că rețeaua spațială a cristalului este formată din atomi chimici. El publică această concepție în 1824, cu 32 de ani înainte ca atomistica sub forma teoriei cinetice a gazelor să-și fi făcut intrarea în fizica modernă.

Indiferent de teoria gazelor, atomistica a pătruns și în teoria electricității (1843), cînd M. Faraday descoperă legea echivalenților electro-

litice, care spune că o moleculă-gram de ioni monovalenţi, indiferent de natura lor, poartă o anumită sarcină electrică, că această sarcină este dublă în cazul ionilor bivalenţi etc. Descoperirile ulterioare au dus la aprofundarea substanţială a concepţiei lui Faraday şi au dezvăluit, după cum vom vedea mai tîrziu, legătura intimă dintre fenomenul electric şi fenomenul chimic şi implicit, dintre fizică şi chimie.

Pătrunderea în structura atomului, la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, prin descoperirea radioactivităţii, a electronului, prin formularea teoriei cuantelor de către M. Planck, precum şi a teoriei efectului fotoelectric de către Einstein, a deschis orizonturi noi, revoluţionare atît pentru fizică, cît şi pentru chimie. Trebuie să menţionăm apoi, în special, descoperirea de către savantul englez Moseley a numărului de ordine al elementelor chimice, adică a sarcinii nucleului atomic. Această descoperire a însemnat introducerea unui parametru fizic fundamental în explicarea sistemului periodic al elementelor, a periodicităţii proprietăţilor lor. Prin aceasta, sistemul periodic trece şi în competenţa fizicienilor, devenind un instrument extrem de eficace în pătrunderea într-o lume nouă — lumea microcosmică. Cunoaşterea mai bună a atomului a fost de natură să apropie mai mult chimia de fizică.

Este interesant de văzut mai îndeaproape de ce sistemul periodic a apărut în chimie, de ce a fost opera chimiştilor. Pe vremea apariţiei legii periodicităţii, atomul a fost cunoscut ca entitate materială de la care încep fenomenele chimice, transformarea substanţelor. Deşi nu se cunoştea structura lor, atomii diferitelor elemente îşi dezvăluiau proprietăţile în cursul diferitelor reacţii, ceea ce a şi dus la elaborarea noţiunilor de greutate atomică, valenţa, echivalenţa ş. a., pe baza cărora a fost formulată legea periodicităţii. Cu alte cuvinte, atomul, ca sistem integral, are însuşiri determinate de structura lui complexă, care se manifestă în interacţiunea cu alte sisteme integrale, această interacţiune „trădînd" într-un fel sau altul tainele interne ale atomilor. Aceasta se întîmplă şi cu alte sisteme integrale mai complexe decît atomul.

De fapt, un sistem integral nu este altceva decît un ansamblu de obiecte materiale, ale căror legătură şi interacţiune duc la apariţia unor proprietăţi integrative noi, pe care nu le posedă părţile constitutive ale ansamblului. În vremea lui Mendeleev au fost cunoscute doar unele proprietăţi integrative ale atomilor, care îşi au sursa în structura bine determinată a atomilor, cunoscută, după cum se ştie, abia cîteva decenii mai tîrziu.

Atomii elementelor chimice sînt rezultatul unei evoluţii materiale, care are loc peste tot în univers. Dacă pe fizicieni îi interesează mai ales aspectul structural şi genetic al atomilor, procesul formării atomilor, transformarea lor, chimiştii sînt interesaţi, mai ales, în rezultatul final al acestei evoluţii a elementelor, în proprietăţile chimice ale lor. După cum spune filozoful sovietic B. M. Kedrov, „în şirul general al ştiinţelor care oglindeşte treptele dezvoltării materiei, legătura dintre două ştiinţe vecine apare în aşa fel încît punctul final al evoluţiei, studiat de ştiinţa situată mai jos, este totdeauna punctul de plecare al evoluţiei obiectului pe care îl studiază ştiinţa situată mai sus" [1].

[1] B. M. Kedrov, *Despre clasificarea ştiinţelor*, în culegerea *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 71.

Dat fiind că proprietățile atomului sînt determinate de părțile componente, chimia nu poate să se dezintereseze de structura intimă a atomilor, de părțile lor componente, de interacțiunile lor. Printre metodele fundamentale de identificare a atomilor elementelor, în cadrul chimiei se numără analiza spectrală bazată, în esența ei, pe mișcarea electronilor exteriori ai atomilor în urma absorbției sau emisiei energiei luminoase. De pildă, cînd atomul hidrogenului absoarbe lumină, electronul lui sare pe o orbită cu o rază mai mare, adică cu un nivel energetic mai ridicat, iar cînd atomul emite lumină electronul sare pe o orbită interioară, cu un nivel energetic mai mic. Toate aceste procese fizice prezintă un interes uriaș pentru chimie, care nu se poate dispensa de ele în cercetările sale.

În reacțiile chimice, atomul se manifestă ca o entitate, ca un sistem integral. Reacția chimică nu este altceva decît o interacțiune între atomi de aceeași specie sau de specii diferite sau între diferite particule chimice constituite din grupuri de atomi, interacțiune care are loc prin intermediul electronilor de valență.

Or, electronii, mai bine zis comportarea lor în cadrul atomului, constituie una din preocupările fundamentale ale mecanicii cuantice. Aplicarea principiilor și a calculelor mecanicii cuantice la explicarea comportării electronilor în procesul de stabilire a unei legături chimice, precum și în cadrul legăturii propriu-zise, a dus la crearea chimiei cuantice, fapt care a însemnat încă un pas mare în direcția apropierii chimiei de fizică. Fizica electronului este modalitatea cea mai adecvată de explicare a legăturii chimice — acest fenomen fundamental al chimiei, în ciuda multor dificultăți pe care le întîmpină abordarea cuantică a fenomenului chimic.

Legătura chimică (electrovalentă, covalentă sau metalică), deși schimbă calitatea atomilor intrați în reacție, păstrează totuși, într-o formă negată, subordonată, integritatea atomilor respectivi, singurele lor modificări ale acestora fiind numai învelișul electronic exterior.

Negarea integralității unor atomi care intră într-o reacție chimică înseamnă de fapt includerea lor într-un sistem integral superior — în molecule, cristale ș. a. — , în care participă ca părți componente. Creînd un sistem integral nou, atomii și-au pierdut individualitatea, după cum, la rîndul lor, și-o pierduseră și particulele elementare, alcătuind atomii elementelor chimice. Dar legătura chimică nu înseamnă desființarea completă a integralității atomilor care participă la ea, fapt dovedit de împrejurarea că prin diferite metode chimice o asemenea legătură poate fi desfăcută, obținîndu-se din nou elementele inițiale, în integralitatea lor.

2. Ca sistem integral, molecula prezintă un mare interes. Ea poate fi atît una din particulele chimice cu care începe o reacție chimică, cît și rezultatul unei astfel de reacții. Ca atare, molecula ca sistem integral superior atomului aparține chimiei. Am văzut, pe de o parte, cum constituirea moleculei poate fi explicată cu ajutorul mecanicii cuantice. Avînd în vedere acest lucru, am putea cita cuvintele lui G. Bachelard : „în interiorul moleculei apare mecanica cuantică" [2]. Pe de altă parte, odată constituită, molecula poate fi și este supusă unor mișcări care nu țin de chimie, ci de fizică. În acest sens, pentru molecula văzută din exterior

[2] G. Bachelard, *Le matérialisme rational*, Paris, 1953, p. 184.

„este valabilă mecanica clasică" [3]. Comportamentul moleculelor în diferite substanţe, aflate în diferite stări de agregare, se supune legilor fizicii.

Pentru fiecare stare de agregare este caracteristică mişcarea termică neîncetată a moleculelor. Deosebirea dintre diferite stări de agregare se datoreşte modului diferit de interacţiune a moleculelor. Legătura mai strînsă a moleculelor în substanţele aflate în stare lichidă şi solidă, precum şi în cazul gazelor puternic comprimate se datoreşte aşa-ziselor forţe Van de Waals, care sînt de natură fizică. Spre deosebire de starea lichidă şi solidă, starea gazoasă a substanţelor este caracterizată de o dezordine totală şi absolută a mişcării moleculelor. Într-un lichid, moleculele se găsesc permanent în imediată apropiere. Din cauză că sînt foarte înghesuite, ele nu se pot deplasa atît de liber ca moleculele gazului. Într-un lichid cum este, de pildă, apa, o moleculă se deplasează cu 3 Å în timpul în care i-ar trebui unei molecule de gaz ca să parcurgă 700 Å. Într-o substanţă solidă, moleculele se găsesc aproape tot timpul în aceeaşi poziţie. Mişcarea termică se manifestă numai prin faptul că moleculele oscilează neîncetat în jurul poziţiei lor de echilibru.

Trecerea dintr-o stare de agregare în alta — evaporarea, sublimarea, dizolvarea, topirea, solidificarea — constituie rezultatul procesului de asociere şi disociere moleculară, ce reprezintă tipuri fundamentale ale formei moleculare de mişcare a materiei. Dacă fiecare reacţie chimică este însoţită într-o formă sau alta de fenomene ce ţin de mişcarea moleculară, fenomenele de asociere şi disociere moleculară pot avea loc fără nici un fel de reacţii chimice. Faptul că reacţiile chimice sînt însoţite de mişcarea moleculară a substanţelor reactante este o expresie a întrepătrunderii strînse, organice a formei chimice şi a celei moleculare (fizice) de mişcare. De fapt, mişcarea moleculară poate fi socotită drept una din condiţiile fundamentale ale reacţiilor chimice. Fără o asemenea mişcare, reacţiile chimice nu s-ar putea desfăşura de loc.

În cazul unor procese cum este dizolvarea, legătura dintre forma fizică şi forma chimică de mişcare apare şi mai strînsă. Datele mai noi ale ştiinţei arată că dizolvarea unei substanţe nu înseamnă pur şi simplu trecerea unei substanţe din starea solidă în cea lichidă. Este ştiut că substanţele se dizolvă, de preferinţă, în dizolvanţi asemănători lor din punct de vedere chimic. Între moleculele sau ionii substanţei dizolvate şi moleculele dizolvantului se stabilesc legături slabe, printr-o reacţie externă, care compensează energia consumată la desprinderea moleculelor sau ionilor de pe suprafaţa cristalului. Legăturile slabe dintre moleculele dizolvantului şi ale substanţei se desfac şi se refac fără încetare, dar există, în condiţii date, întotdeauna în număr constant. Acest fenomen se numeşte solvare. Natura forţelor de solvare este determinată de natura reţelei cristaline a substanţei şi de natura dizolvantului [4].

Fenomenul chimic este o sinteză superioară a unui şir de forme de mişcare — subatomice, atomo-moleculare, termice, electro-magnetice ş. a. — , o sinteză în care are loc o transformare reciprocă a lor. De aici şi întrepătrunderea foarte profundă a metodelor chimice şi a metodelor fizice de cercetare în cadrul diferitelor discipline chimice. În condi-

[3] *Ibidem.*

[4] Vezi C. D. Neniţescu, *Chimie generală*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1963, p. 171.

țiile cercetării științifice contemporane, este deseori foarte greu de a distinge domeniile care aparțin chimiei de cele care aparțin fizicii. Se luăm ca exemplu chimia nucleară.

Fiind în general definită ca „știință care studiază legile de transformare a nucleelor diferitelor elemente chimice" [5], ea este prin structura sa foarte apropiată de fizica nucleară. Problemele care intră în preocupările acestei științe, ca dezintegrarea radioactivă a nucleelor atomice, reacțiile nucleare, reacții nucleare sub acțiunea particulelor lente, fisiunea elementelor grele, fragmentarea nucleelor, fuziunea nucleelor etc. etc. pot fi găsite în orice manual de fizică nucleară.

Dacă lucrurile stau așa, de ce aceste fenomene intră și în competența chimiei? Atomul, fiind sistemul integral fundamental al chimiei, transformarea calitativă a lui nu poate să nu constituie una din preocupările de bază ale chimiei, chiar și atunci cînd o asemenea transformare nu are loc pe calea chimică „obișnuită" — prin intermediul electronilor de valență — , ci pe calea schimbării structurii nucleului atomului respectiv. Calitatea, comportamentul atomului sînt determinate de structura acestuia, în care intră, pe lîngă învelișul electronic, și nucleul atomic. După cum biologia nu poate face abstracție de substratul fizico-chimic al existenței organismelor vii, tot așa nici chimia nu poate ignora structura sistemelor integrale care stau la baza tuturor proceselor chimice. Cu alte cuvinte, fiecare știință care studiază sistemele integrale mai complexe trebuie să includă în sfera interesului său și datele acelor științe ce caracterizează nivelele inferioare ale existenței substanțelor, nivelele care compun sistemele integrale mai complexe.

Nucleul atomic este purtătorul însușirii celei mai importante a elementelor chimice — a numărului de ordine determinat de numărul de protoni existenți, precum și a masei atomice determinate de masa protonilor și neutronilor din nucleul respectiv. Orice schimbare naturală sau artificială în cadrul structurii nucleului atît în sensul măririi numărului de protoni sau neutroni, cît și în sensul micșorării acestui număr, este echivalentă cu transformarea atomului elementului respectiv în atomul unui alt element, adică cu schimbarea locului în sistemul periodic al elementelor chimice. Fiind bombardat cu nucleele heliului, elementul americiu (Am.), de pildă, se transformă într-un element nou — berkeliu (Bk.).

$$_{95}Am^{241} + {}_{2}He^{4} \longrightarrow {}_{97}Bk^{243} + 2_{0}\,n^{1}.$$

Această transformare s-a produs prin introducerea în nucleul americiului, în urma unei interacțiuni complexe, a doi protoni și doi neutroni, fapt care a dus la mărirea numărului de ordine a atomului de la 95 la 97 și a masei lui atomice de la 241 la 243.

Asemenea rezultate ale chimiei nucleare au fost de natură să scoată în evidență raportul dintre integralitatea unui sistem atomic și structura lui internă, dintre latura calitativă a lui și latura lui cantitativă. Prin aceasta, ele au dus la o legătură mai strînsă a științei fizice cu știința chimică. Mai mult, ele au apropiat aceste științe într-o asemenea măsură, încît uneori este greu a stabili ce ține de chimie și ce ține de fizică.

---

[5] A. K. Lavruhina, *Succesele chimiei nucleare*, București, Edit. științifică, 1962, p. 5 (trad. din limba rusă).

Fiind organic legată de fizica nucleară, chimia nucleară posedă însă o serie de metode de cercetare care sînt eminamente chimice, în sensul tradiţional al cuvîntului. Astfel, în analiza radiochimică se foloseşte, printre altele, metoda precipitării, metoda distilării, metoda cromatografică de schimb de ioni etc. Prin aceasta, introducem un criteriu nou pentru distingerea disciplinelor, chimice de cele fizice, criteriul metodelor despre care vom vorbi mai pe larg ceva mai tîrziu.

★

Un punct de contact foarte strîns între fizică şi chimie îl reprezintă fenomenul electric studiat de fizică.

Purtătorii sarcinilor electrice — pozitive sau negative — sînt particulele elementare, printre care electronii şi protonii, părţile constituente ale atomului. Perturbarea neutralităţii electrice a atomului prin eliminarea sau prin introducerea unui electron în învelişul electronic înseamnă trecerea atomului într-o stare ionică, care în anumite condiţii este capabil să transporte energii electrice. Dacă în conductori metalici transportul electricităţii are loc prin mişcarea unor electroni mobili ai atomilor metalului, transportul electricităţii în electroliţi are loc prin ioni.

O celulă electrolitică este un dispozitiv în care se îmbină organic fenomenul chimic cu fenomenul fizic sau, mai precis spus, este un proces în care mişcarea fizică trece în mişcarea chimică a materiei.

După cum se ştie, există dispozitive — cum este de pildă pila electrică — cu ajutorul cărora are loc procesul invers : energia chimică este transformată în energie electrică.

Cît de strînsă este legătura dintre forma fizică, electrică de mişcare şi forma chimică ne arată legile electrolizei ale lui Faraday. În conformitate cu aceste legi, cantităţile de substanţe depuse sau dizolvate la electrozi, prin trecerea unui curent electric printr-un electrolit, sînt proporţionale cu cantitatea de electricitate trecută, iar cantităţile de substanţe depuse sau dizolvate la electrolizi, de aceeaşi cantitate de electricitate, sînt proporţionale cu echivalenţii chimici ai substanţelor. Aceste cantităţi se numesc echivalenţi electrochimici ai elementelor. Pentru a afla cantitatea de electricitate necesară pentru a depune, din soluţia ionilor, un echivalent chimic din fiecare dintre aceste elemente, se împart echivalenţii chimici la echivalenţii electrochimici exprimaţi în grame. Pentru toate elementele chimice se obţin cifre de circa 96 500 de coulombi, care au fost denumite un Faraday şi reprezintă una din constantele fundamentale fizico-chimice.

Analog electrolizei este şi aşa-zisul fenomen fotochimic. Lumina ca fenomen fizic poate, în anumite condiţii, provoca reacţii chimice. Molecula absoarbe lumină în cuante, ceea ce provoacă modificări în energia ei internă. Acţiunea chimică poate fi exercitată numai de lumina cu lungimi de undă mai mici decît 8000 Å, adică numai de fotoni cu energie capabilă să provoace o excitare electronică a moleculei. Dînd teoria acestui fenomen, Einstein a formulat în 1905 o lege care spune că fiecare cuantă de lumină absorbită dă naştere unei reacţii chimice elementare. Reacţia elementară primară poate fi urmată de reacţii secundare, la care participă

și alte molecule. Transformarea fotochimică a oxigenului în ozon se prezintă în felul următor :

$$0_2 \xrightarrow{h\nu} 20$$

$$20 + 20_2 = 20_3.$$

II

În expunerea noastră de pînă acum, am căutat să analizăm înrudirea și deosebirea dintre chimie și fizică, pornind de la natura obiectului acestor științe. Deși are o importanță fundamentală în definirea acestor științe, o asemenea analiză nu poate epuiza problema raportului dintre chimie și fizică, al obiectelor acestor două discipline. În mod necesar, ea ne duce spre un alt aspect al temei noastre, cel metodologic, care nu privește întotdeauna substratul material al formei chimice de mișcare a materiei.

Chimia nu se poate lipsi de asemenea noțiuni fizice ca greutatea, volumul, densitatea, evaporarea, fierberea, topirea etc. și de metodele de cercetare corespunzătoare. (De exemplu, printre metodele fundamentale ale analizei chimice cantitative se numără metoda gravimetrică și metoda volumetrică.) Noțiunile și metodele sus-menționate folosite nu numai în chimie, ci și în alte științe ale naturii privesc proprietățile fizice fundamentale ale tuturor corpurilor și, ca atare, sînt general-valabile. Cu alte cuvinte, fizica clasică cuprinde dintr-un punct de vedere toate obiectele materiale începînd de la molecule și terminînd cu corpurile cerești.

O altă proprietate fizică fundamentală a tuturor obiectelor și fenomenelor o reprezintă parametrii ei termici exprimați în asemenea noțiuni ca : capacitatea calorică, căldura specifică ș.a. Cu atît mai mult acest lucru este valabil pentru reacțiile chimice care sînt însoțite fie de o degajare, fie de o absorbție de căldură. Chimia fizică conține un capitol denumit termochimia, care se ocupă de schimbările de căldură care au loc în cursul reacțiilor chimice.

Aplicarea principiilor și legilor termodinamice la fenomenele chimice, mai exact spus, la echilibrele chimice, a însemnat apariția unei noi ramuri a chimiei — termodinamica chimică.

Termodinamica chimică studiază condițiile de stabilitate ale sistemelor chimice și legile după care acestea se transformă pentru a atinge starea de stabilitate maximă, starea de echilibru chimic. Termodinamica chimică ia în considerație numai stările inițiale și finale ale sistemelor chimice în curs de transformare și prevede variațiile energiilor acestor transformări [6]. Ca atare, ea cuprinde atît mișcarea chimică — mișcarea moleculară în primul rînd —, cît și mișcarea mecanică, electromagnetică ș.a.

O importanță deosebită pentru chimie, ca de altfel pentru toate celelalte științe ale naturii și nu numai pentru ele, o are noțiunea de entropie, definită drept măsură a ireversibilității termodinamice a unei transformări fizice sau chimice [7].

---

[6] C. D. Nenițescu, *op. cit.*, p. 208.
[7] *Ibidem*, p. 215.

Noţiunea de entropie * s-a dovedit extrem de fecundă în explicarea capacităţii unor elemente chimice de a intra în cele mai diverse combinaţii, adică de a se complica, fapt care la un moment dat al evoluţiei materiei pe planeta noastră a dus la saltul de la anorganic la organic. Dintre toate elementele chimice, carbonul are entropia şi capacitatea calorică cea mai scăzută (la temperaturi terestre obişnuite). La aceste temperaturi, entropia şi capacitatea calorică a hidrogenului, azotului şi oxigenului sînt de asemenea foarte scăzute [8]. Or, este ştiut că carbonul, hidrogenul, azotul şi oxigenul fac parte în proporţie de 99% din materia vie. Entropia şi capacitatea calorică scăzută sînt caracteristice şi pentru aminoacizii obţinuţi prin hidroliza proteinelor, adică pentru compuşii chimici din care este alcătuită materia vie.

Astfel, o noţiune termodinamică, fizică, ne dă cheia înţelegerii complicării sistemelor integrale chimice, proces care la un moment dat a culminat prin apariţia vieţii.

★

Noţiunile fizice de spaţiu şi timp caracterizează toate formele, procesele lumii materiale, inclusiv fenomenele chimice. Analiza acestor fenomene, din punct de vedere spaţial, constituie o preocupare esenţială a disciplinelor chimice. Atunci cînd chimia studiază structura atomilor, moleculelor, cristalelor ş.a., atunci cînd face analiza volumetrică a substanţelor, chimistul nu face decît să cerceteze unele laturi spaţiale ale fenomenului.

De fapt, această latură a cercetării ocupă un loc preponderent în chimie.

Noţiunea de timp are o pondere mai mică în cercetarea chimică. Disciplina chimică sau mai bine spus ramura chimiei fizice care ia în consideraţie şi coordonata temporală a fenomenelor chimice este cinetica chimică. Dacă termodinamica chimică este ştiinţa echilibrului chimic, ceea ce exclude luarea în consideraţie a schimbării în timp a sistemului chimic respectiv, cinetica chimică este prin obiectul său opusă termodinamicii chimice, studiind viteza, dinamica reacţiilor chimice, mecanismul ei.

O altă metodă de ordin general, cu foarte largi explicaţii în disciplinele fizice, metoda statistică, şi-a găsit aplicarea şi în chimie, mai exact spus în chimia fizică. Este vorba de aşa-zisa termodinamică statistică, a cărei sarcină fundamentală este „să determine la o temperatură dată, adică în cazul unui surplus de energie dată faţă de energia punctului de zero, distribuţia de particule a acestui surplus, sau, altfel formulată, dîndu-se un conţinut de energie totală *u* să determine modul în care un număr dat de particule ocupă nivelele de energie disponibile" [9].

---

* Aici noţiunea de entropie este folosită în sensul larg al cuvîntului; poate că termenul de neginformaţie ar fi aici mai potrivit.

[8] Pentru toate acestea, vezi A. A. Cochram, *Life and the Wawe Properties of Matter*, în „Dialectica", nr. 75/76, vol. 19, nr. 3/4, 1965, p. 21.

[9] Erdey-Gruz Tibor, Schay Geza, *Chimie fizică teoretică*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1957, p. 425.

Îmbinarea termodinamicii statistice cu teoria cuantică a vitezelor de reacție a făcut posibilă pătrunderea mai adîncă în mecanismul reacțiilor chimice, permițînd calcularea constantelor de viteză ale unei reacții chimice pe baza datelor de structură chimică.

★

Introducerea metodelor fizice în chimie a însemnat, printre altele, și o mai largă și mai profundă matematizare a disciplinelor chimice, ceea ce, la rîndul său, a contribuit enorm la dezvoltarea chimiei ca știință.

Vorbind despre baza obiectivă a matematizării chimiei, trebuie să menționăm în primul rînd posibilitatea măsurării fenomenelor chimice cu ajutorul unor metode fizice, gravimetrice, volumetrice, electrice, magnetice ș.a., fapt determinat de unele însușiri fizice ale fenomenului chimic. O condiție tot atît de esențială a matematizării fenomenului chimic a fost și posibilitatea reducerii substanțelor studiate de chimie la anumite elemente mai simple sau mai puțin simple : electroni, atomi, molecule, elemente care se supun ușor tratării cantitative matematice.

De asemenea, o însemnătate capitală pentru matematizarea chimiei a avut-o stabilirea unor constante fizico-chimice, cum ar fi : masa atomică, echivalentul chimic, numărul atomic, densitatea specifică etc. ale diferitelor elemente chimice, masele moleculare, punctul de fierbere, de topire etc. ale diferitelor substanțe etc.

III

Din cele expuse în secțiunile I și II reiese că o mare parte a problematicii fizicii are o legătură mai strînsă sau mai puțin strînsă cu cercetarea în chimie. Aici este vorba, în primul rînd, de fenomenele de care se ocupă fizica nucleară, fizica moleculară, de fenomenele electromagnetice, chiar și de fenomenele mecanice.

Pentru a înțelege mai bine legătura dintre chimie și fizică, dintre metodele lor de cercetare, am recurs la analiza conținutului acestor științe din punctul de vedere al teoriei sistemelor.

Pentru a înțelege în lumina cea justă o asemenea analiză, trebuie avut în vedere că ea este aplicată unor științe constituite înainte de a se fi elaborat teoria sistemelor. Acest fapt poate influența, și fără îndoială că influențează într-o oarecare măsură, obiectivitatea cercetării noastre, în sensul că tinde să ne impună anumite concluzii care decurg din structura științelor constituite în mod spontan. Și totuși o analiză de pe pozițiile teoriei sistemelor poate avea o valoare foarte pozitivă, aducînd un spor de cunoștințe în ceea ce privește obiectul și structura științelor respective, legătura lor cu alte discipline științifice etc.

Subliniind întrepătrunderea disciplinelor chimice cu cele fizice determinată în mod obiectiv, sîntem departe de a nega caracterul specific al fenomenului chimic, care constă în fundamentarea calitativă a substanțelor prin intermediul diferitelor particule chimice, la baza cărora stă atomul. Fenomenul chimic constituie un nivel deosebit al mișcării materiei, guvernat de legi proprii. El este legat genetic de alte forme de mișcare, și în primul rînd de cea fizică, pe care o include într-o formă negată dialectic. Acest lucru înseamnă că legile ce guvernează forma fizică de mișcare acționează și în cadrul formei chimice de mișcare, fiind însă subordonată

legilor acesteia. Comportarea nucleului atomic în cadrul unei molecule este guvernată de legi proprii particulelor care alcătuiesc nucleul. Dat fiind că nucleul atomic ca sistem constituie aici o parte componentă a unui sistem integral superior, acțiunea acestor legi este subordonată legilor ce guvernează molecula ca sistem integral mai complex.

Cunoașterea legilor ce guvernează sistemele integrale subordonate este o condiție a cunoașterii adecvate a sistemului care le cuprinde. Cunoașterea comportării electronului prin intermediul mecanicii cuantice este indispensabilă pentru înțelegerea fenomenelor chimice. Aproape același lucru se poate spune și despre cunoașterea nucleului atomic. Se pune însă întrebarea dacă fenomenul chimic poate fi explicat numai pe baza explicațiilor oferite de fizică în general. E ste știut că fizica a oferit chimiei instrumente de mare valoare euristică pentru explicarea diferitelor laturi ale fenomenului chimic. Absolutizînd a este servicii ale fizicii, unii autori sînt înclinați să creadă că, într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat, teoria fizică se va substitui totalmente teoriei chimice. Fără îndoială, progresul științei va face posibilă folosirea tot mai largă a metodelor fizice în chimie. Dar nu trebuie uitat că această folosire nu poate fi eficace fără a se ține seama de specificul fenomenelor chimice, ce reprezintă un fel deosebit de interacțiune materială, lucru analizat în rîndurile de mai sus.

Este știut că metodele fizico-chimice pătrund tot mai mult în biologie. Această pătrundere este determinată de faptul că organismul viu este alcătuit din molecule și atomi, deci și din nucleele și electronii acestora. Aceste sisteme materiale reprezintă substraturile mișcării fizice și chimice care au loc în cadrul organismului viu. Viața nu este însă un sistem simplu al proceselor fizice și chimice. Ea constituie o sinteză superioară a unor forme mai simple ale materiei, a celor fizice și chimice în primul rînd. În fenomenele vii, aceste forme mai simple ale materiei sînt negate dialectic, fiind înglobate într-o unitate dialectică superioară atît din punctul de vedere al structurii componentelor, cît și din punctul de vedere al interacțiunii dintre ele. Datorită acestui fapt, apar legități noi, biologice ale mișcării materiei, care impun o abordare specific biologică a fenomenului vieții.

În legătură cu aceasta este interesant de remarcat un fapt, și anume : vorbim foarte des de folosirea metodelor fizice în chimie, de folosirea metodelor fizico-chimice în biologie, în foarte rare cazuri de folosirea metodelor chimice în fizică și mai rar, sau aproape niciodată, de folosirea metodelor biologice în fizică.

De asemenea se vorbește despre folosirea unor metode fizice și chimice în psihologie și niciodată despre metodele psihologice în fizică și chimie. Cu alte cuvinte, în problema întrepătrunderii metodelor diferitelor științe observăm o direcție dominantă, care merge de la disciplinele ce studiază formele mai simple de mișcare a materiei spre disciplinele ce cercetează formele mai complexe de mișcare a materiei. Această direcție poate fi explicată prin caracterul ierarhic al formelor de existență a materiei și al mișcării lor. Cu cît obiectul de cercetare a două discipline este mai înrudit, mai apropiat, cum este cazul fizicii și chimiei, cu atît întrepătrunderea metodelor lor este mai intensă ; cu cît obiectele de cercetare

se deosebesc mai mult, cu atît această întrepătrundere se unilateralizează, ajungînd la nivele superioare de existență a formelor materiei și să aibă o singură direcție — de jos în sus.

Fără îndoială că progresul continuu al științei va însemna, printre altele, și întrepătrunderea tot mai largă a metodelor de cercetare a diferitelor științe, va însemna și folosirea tot mai largă a metodelor fizice în chimie. Acest lucru va fundamenta însă atît continuitatea diferitelor forme de existență a materiei, cît și discontinuitatea lor calitativă. Fizica folosită în chimie nu mai este fizica pură, ci fizica chimizată, după cum fizica și chimia folosite în biologie nu sînt fizica pură și chimia pură, ci fizica și chimia biologizate. Unitatea lumii materiale nu înseamnă nivelarea ei calitativă, ci o unitate în discontinuitate.

COMUNICĂRI

DETERMINISMUL SOCIAL ŞI FUNCŢIILE IDEALULUI EDUCATIV

DE

GHEORGHE BERESCU

Idealul educativ al unei societăţi reprezintă o sinteză a tendinţelor de ordin social, politic, ştiinţific, etic şi estetic raportate la viitorul societăţii şi la relaţiile dintre oameni, la viitorul omului, la valorile şi la trăsăturile caracteristice ale personalităţii sale.

Idealul sau modelul educativ al societăţii exprimă scopurile, aspiraţiile şi perspectivele care rezultă din interacţiunile şi raporturile umane. Ca model spiritual, idealul exprimă aspiraţiile societăţii privind ceea ce trebuie să fie societatea, raporturile sociale, posibilităţile de dezvoltare a omului şi calităţile sale politice, profesionale, etice. Prin ideal sînt exprimate întotdeauna tendinţe determinate de interesele, aspiraţiile şi scopurile rezultate din relaţiile dintre indivizi şi modul în care ei construiesc modelele spirituale sau proiectele de viitor. El nu reprezintă suma mecanică a idealurilor individuale, ci trăsăturile stabile, permanente şi esenţiale ale acestor aspiraţii, conştiinţa colectivă a viitorului. Ceea ce este accidental, sporadic, neesenţial nu se cristalizează într-un ideal social. Aceasta înseamnă că idealul social în general şi idealul educativ în special se creează în urma anumitor necesităţi şi au o oarecare determinare şi dependenţă faţă de realitatea raporturilor sociale şi faţă de conştiinţa socială.

Cunoaşterea acestor factori prezintă o mare importanţă atît pentru analiza dialectică a raportului dintre ideal şi real, cît şi pentru a scoate în relief funcţia socială şi educativă a idealului.

1. DETERMINISMUL SOCIAL ŞI IDEALUL EDUCATIV

Ca orice sferă a spiritualităţii, idealul reflectă raporturile existenţei sociale. Conţinutul acestor raporturi, situaţia omului în cadrul acestora, contradicţiile sociale, nivelul de dezvoltare a forţelor şi raporturilor de producţie sînt determinante şi pentru structura şi posibilităţile de realizare a idealului. Diferitele categorii de idealuri (sociale, politice, etice, estetice) reflectă raporturile specifice ale existenţei sociale, care creează necesitatea obiectivă a idealurilor.

Rev. filoz., **16**, 5, p. 609–615, Bucureşti, 1969

Dar condiția esențială a exprimării într-un ideal a evoluției raporturilor sociale este o reflectare adecvată a acestor raporturi, o reflectare care exprimă liniile de evoluție pentru care realitatea dispune de elementele necesare care au atins un stadiu de perfecționare.

Aceasta depinde, de asemenea, de capacitatea oamenilor de a le reflecta, dar ea este condiționată de structura însăși a vieții sociale, de esența și conținutul său.

Caracterul limitat al forțelor și raporturilor de producție în organizarea comunei primitive neputînd să cuprindă idealuri sociale multilaterale impuneau ca și modelul spiritual al personalității umane să fie redus la trăsături simple sau la iluzii. Paralel cu dezvoltarea societății, idealurile privitoare la trăsăturile viitoare ale societății și ale personalității umane se amplifică, deși ele mai poartă amprenta limitărilor generate de proprietatea privată și de contradicțiile care sînt proprii societății împărțite în clase antagoniste. Chiar idealurile epocii Renașterii cu privire la omul dezvoltat multilateral erau limitate de cadrul raporturilor de producție burgheze.

Teoriile sociale ale unora dintre gînditorii premarxiști care au depășit cadrul existent al sistemului burghez s-au dovedit a fi, în ciuda bunelor lor intenții, simple utopii, datorită faptului că modelele personalității umane (pe care ei le-au imaginat) nu exprimau necesitatea socială, nu porneau de la o analiză a tendințelor obiective ale dezvoltării sociale, neîntrevăzînd forțele reale care pot să conducă la suprimarea condițiilor generatoare ale limitelor politice, etice și profesionale ale personalității umane.

Ceea ce face ca idealul educativ al unei societăți să iasă din limitele idealurilor individuale și să le transforme într-un stimulent sau într-un factor educativ este reflectarea forțelor care realizează progresul. În socialism, datorită relațiilor de producție în care oamenii sînt egali și realizează conștient progresul, devine posibilă sinteza în ideal a aspirațiilor și intereselor majore ale oamenilor. La aceasta se adaugă condițiile reale care permit tuturor membrilor societății socialiste să contribuie practic la realizarea idealurilor superioare ale societății.

Idealul prevăzut de marxism exprimă un conținut calitativ superior datorită rigurozității științifice cu care sînt analizate elementele realității, tendințele care conduc în mod necesar la determinarea obiectivelor, a scopurilor și a reprezentărilor realizabile în virtutea acțiunii legilor obiective și a luptei organizate pentru condiții care pot satisface exigențele superioare ale naturii umane, care pot dezvolta calități morale și spirituale ale omului în concordanță cu progresul social și uman.

În același timp, punctul de vedere marxist permite surprinderea procesului contradictoriu și complex de formare a unor calități morale superioare. Legea universal-valabilă a luptei dintre nou și vechi, imanentă oricărui progres, scoate în relief necesitatea de a ține cont de forțele retrograde care se opun realizării idealului, de a utiliza metode adecvate pentru a asigura triumful a ceea ce este nou.

În procesul de educare a celor ce muncesc din societatea socialistă, al formării lor ca personalități multilaterale trebuie să se țină cont de acțiunea contradicțiilor specifice, de faptul că influențele educației burgheze frînează dezvoltarea omului, de faptul că nivelul de formare pro-

fesională, culturală, morală a unor membri ai societăţii nu se apropie simultan de idealurile societăţii, de faptul că metodele de educare prin muncă şi activitate educativă în şcoală şi în alte instituţii cultural-educative nu au aceeaşi eficacitate pentru toţi indivizii etc. Există şi o serie întreagă de particularităţi individuale, de situaţii concrete de muncă şi de viaţă pentru anumiţi oameni care nu le permit să se ridice la nivelul trăsăturilor morale care definesc pe omul societăţii socialiste, după cum există şi o serie întreagă de trăsături de caracter negative care umbresc figura morală a unor oameni. De aici rezultă în mod evident că în determinarea idealurilor intervin nu numai factori de esenţă generală, ci şi elemente specifice, favorabile sau opuse tendinţelor înaintate.

Analiza acestor procese obiective şi subiective pune în termeni reali mobilurile educative ale societăţii socialiste şi determină idealuri adecvate ierarhizate în raport cu necesităţile.

Societatea noastră, care a lichidat exploatarea omului de către om, a creat şi creează condiţii care permit tuturor celor ce muncesc să se instruiască şi să muncească, să participe la conducerea treburilor publice (obşteşti), a creat astfel condiţii ca omul, *în procesul acţiunii*, să-şi poată valorifica iniţiativele şi talentele. Astfel, relaţiile sociale creează *nevoia imperioasă* de a avea calităţi etice superioare, de a-şi însuşi aceste calităţi şi de a beneficia de valoarea lor. Se realizează astfel concordanţa dintre idealul educativ şi realitate, societatea socialistă conducînd astfel, cum a subliniat Marx, la emanciparea totală a tuturor simţurilor şi însuşirilor umane... [1], la crearea unui om înzestrat şi multilateral. În condiţiile actuale, de lărgire a democraţiei socialiste sub toate aspectele, raporturile umane şi calităţile morale sînt solicitate din plin şi idealurile etice sînt în acelaşi timp realizate şi ridicate mai sus decît realitatea însăşi prin acţiunea oamenilor.

Practica socială demonstrează că obiectivele multilaterale, inclusiv obiectivele de ordin educativ pe care partidul le pune în faţa poporului, sînt realizate în mod sistematic. Dar aici raporturile sociale joacă de asemenea şi un alt rol în *aprecierea* idealului şi subliniază necesitatea unui efort pentru atingerea acestui ideal. Oamenii ca participanţi la realizarea progresului patriei socialiste participă în sistemul democraţiei socialiste nu numai la realizarea anumitor idealuri sociale şi educative, ci şi la elaborarea lor. În consecinţă, ei sînt aceia care stabilesc obiectivele, idealurile care trebuie atinse, exprimate în planuri concrete, pe măsura mijloacelor de care dispune societatea, şi participă în acelaşi timp la realizarea lor în toate sferele de activitate.

2. FUNCŢIA FORMATIVĂ A IDEALULUI EDUCATIV

Rolul decisiv al determinismului social în formarea idealului educativ nu înseamnă anularea aportului factorului subiectiv, al activităţii conştiente.

Societatea elaborează idealuri educative cu atît mai preţioase şi mai bogate în conţinut cu cît conştiinţa socială este mai avansată şi în

[1] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 579.

acord cu exigențele progresului. În același timp, idealurile educative sînt realizate la scară de masă în măsura în care nivelul cultural și gradul de conștiință al maselor sînt mai ridicate.

Prin trăsăturile sale specifice și prin valorile sale, idealul exercită o influență considerabilă asupra numeroaselor aspecte ale activității și conștiinței umane. Esența sa normativă se situează pe prim plan. Un ideal autentic nu este însă un model static de valori, ci un ansamblu dinamic de exigențe superioare care *în mod necesar* trebuie respectate. Calitatea forțelor care acționează, natura lor socială și interesele pe care le au statuează dimensiunile și conținutul normativ al idealului. Or, interesele sociale esențiale și forțele care acționează în societatea noastră tind în mod necesar către progres. Modelele progresului și ale perfecționării acționează ca norme pentru că sînt în concordanță cu aspirațiile, interesele și necesitățile de perfecționare ale oamenilor. Acceptarea și aderarea la un ideal spre care societatea se îndreaptă în mod necesar determină atitudini morale avansate, care se raportează la prezent și în funcție de proiectele de viitor.

Astfel, departe de a fi considerat ca un simplu proiect, idealul devine un „ghid" practic, care determină și modifică atitudinile, concentrează inițiativele și atitudinile superioare, orientează aprecierile și determină critica și negația a tot ceea ce se dovedește ineficient sau lipsit de valoare în procesul real și în perspectivele de viitor.

Exprimînd necesitatea a *ceea ce trebuie să fie*, idealul educativ al societății socialiste reprezintă construirea unor structuri mai elevate ale realității, mai bogate în valoare decît cele prezente. Acțiunea însăși stimulează de fapt valorile educative. Hegel avea dreptate cînd afirma că „adevărata conștiință morală este o conștiință care acționează ; în aceasta constă realitatea moralității sale" [2].

Procesul acțiunii, cît și procesul elaborării idealului modifică structura însăși a conștiinței umane, o îmbogățește cu valori noi. În același timp, idealul educativ exercită o funcție educativă specifică prin formarea capacității de a *aprecia* valorile sociale. Prezentarea unor valori ca un model este ea însăși un act de apreciere, care oferă, la rîndul său, criterii de valoare, obligă la adoptarea de atitudini, la confruntări. Și, ceea ce este important, aprecierile, confruntările se aplică nu numai la ideal, la valorile educative incluse în ideal, ci și la fapte și atitudini ale realității prezente. În consecință, oamenii judecă atitudinile lor cotidiene prin intermediul idealului. Prin aceasta, idealul întreține un climat de valorificare a tot ceea ce este mai bun.

Determinarea idealului conform cu exigențele procesului de reflectare științifică a realității ajută pe om să vadă contururile mai precise ale mediului în care trăiește, să aprofundeze valorile actuale, să folosească mijloace mai puternice pentru a descifra sensul atitudinilor și al faptelor cotidiene, plecînd de la o poziție care-i oferă perspective largi. Această calitate a idealului decurge din faptul că, fiind un element suprastructural, detașat de tot ceea ce este singular și accidental, aflîndu-se în corelație cu alte valori spirituale de ordin științific, politic și juridic, el proiectează

[2] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, p. 348.

o lumină reală asupra elementelor de perspectivă ale realităţii, o lumină alimentată de surse complexe de valori, ceea ce permite societăţii şi indivizilor să întrezărească sensul devenirii lor. Este vorba astfel de o dezvoltare a conştiinţei necesităţii. Aceasta necesită o activitate conştientă, o atitudine activă faţă de ideal. Raportarea în mod conştient şi activ a omului la idealul social şi personal semnifică participarea omului la progres cu toate forţele sale creatoare.

Concordanţa idealurilor personale cu idealurile sociale reprezintă o altă trăsătură fundamentală a valorii educative a idealului societăţii socialiste. Deşi idealul educativ social nu reprezintă o totalitate a idealurilor personale şi deşi idealurile personale nu se identifică în întregime cu idealurile sociale, factorii fundamentali de concordanţă, punctele de interferenţă dintre acestea există.

Natura însăşi a raporturilor sociale socialiste determină *în mod necesar* posibilitatea realizării idealurilor sociale numai în măsura în care ele exprimă idealurile oamenilor concreţi şi a realizării idealurilor personale numai în măsura în care ele concordă cu idealurile sociale. Tot ce este preţios în idealurile individuale în socialism : iniţiativa, forţa creatoare, capacitatea de a se afirma, dorinţa de a se perfecţiona, receptivitatea faţă de tot ce este nou, respectul faţă de om şi faţă de normele umane de conduită apar ca trăsături distinctive şi în idealul educativ al societăţii.

În acelaşi timp, condiţiile economice, politice şi spirituale în societatea socialistă, situaţia omului în muncă şi în societate, instituţiile educative cu care el vine în contact oferă omului nu numai posibilitatea de a-şi propune asemenea idealuri, ci şi de a le realiza. Există însă idealuri personale în faţa cărora societatea socialistă ridică bariere şi cu care idealul său educativ este în opoziţie. Este vorba de „idealul" antisocial, care decurge din interese meschine, din dorinţa de a trăi ca un parazit al societăţii, din tendinţa de a se afirma fără efort, fără merite reale, din tentativa de a nu respecta normele şi valorile vieţii sociale.

3. EFICIENŢA IDEALULUI ÎN PROGRESUL VALORILOR

Capacitatea idealului educativ de a exercita o mare influenţă asupra conştiinţei oamenilor, de a avea eficienţă educativă constă în sistemul de stimulare a valorilor umane. Idealul, ca expresie a unor anumite modele de valori, indică eşaloanele care trebuie atinse în dezvoltarea trăsăturilor caracteristice, existente în conştiinţă şi comportare. O trăsătură specifică a societăţii socialiste este faptul că idealul educativ exprimă exigenţele necesare ale educaţiei determinate de gradul de dezvoltare a societăţii pe plan material şi spiritual, nevoile de perfecţionare a omului în raport cu progresul istoric. Această trăsătură generală şi definitorie pentru valoarea educativă a idealului indică complexitatea deosebită a influenţei sale. Idealul intervine ca o forţă care contribuie la rezolvarea contradicţiilor realităţii, ca un element al noului împotriva a tot ce nu corespunde cu progresul.

Exigenţele idealurilor sociale, profesionale şi etice ale societăţii noastre se impun ca factori de luptă împotriva tuturor obstacolelor afirmării personalităţii umane. Ca instrument al noului, idealul se opune

la orice tendință negativă a conștiinței și a comportării, scoțînd în relief lipsa de valoare a unor anumitor trăsături, cum ar fi : mulțumirea de sine, întîrzierea pe planul perfecționării, indisciplina, lipsa de inițiativă, caracterul superficial, formalismul, egoismul, lipsa de grijă față de patrimoniul comun și alte comportări amorale în viața socială și personală. Fără îndoială, idealul socialist și valorile sale nu anulează prin însăși existența lor valorile sau comportările care se opun progresului. Lupta este dusă pe planul *realității* printr-o utilizare largă de către societate a diverselor mijloace educative adecvate, iar în cadrul acestora idealul este un important element spiritual-educativ.

Lupta împotriva factorilor care frînează realizarea idealului societății socialiste este în esența sa un mijloc de perfecționare a vieții sociale, o luptă și o activitate creatoare pentru realizarea exigențelor progresului.

Dar aspirațiile la valorile nobile ale idealului socialist nu se realizează spontan și nu se integrează automat în structura personalității fiecărui individ.

În afară de condițiile create de societate, realizarea aspirațiilor depinde de efortul fiecăruia, de măsura în care fiecare se străduiește, prin munca sa, prin comportare, perseverență și exigență, să cucerească efectiv calități care îl pot ajuta să se manifeste drept creator și realizator al idealurilor sale.

În lumina proiectată de idealul educativ al societății socialiste, calitățile umane aflate în stare latentă intră în dinamica valorilor, în confruntarea cu exigențele progresului și devin ele însele un factor al progresului. Există o modelare permanentă în centrul căreia se găsește omul ca obiect și subiect, în raporturile dialectice complexe care se stabilesc între idealul educativ al societății și idealurile personale, între idealuri și realitate.

Condiția eficienței depinde de raportul dintre ideal și existența prezentă și viitoare a oamenilor. Situația practică în care oamenii elaborează și realizează planurile constituie un factor puternic al convingerii în eficiența idealurilor sociale din toate domeniile de activitate. Pe planul muncii educative, efectele idealurilor nu acționează numai direct, ca stimulenți în perfecționare, ca criterii de conduită, ci și indirect, în sensul că un ideal care exprimă termenii realității viitoare contribuie la pregătirea atitudinilor sau acțiunilor, mărind sensibilitatea și intensificînd dorința omului de a participa la satisfacerea necesităților progresului, la orientarea omului către valorile și către alegerea unui bine moral mai bogat decît binele real.

În aceeași sferă a eficienței idealului trebuie să considerăm și elementele de influență care fac parte din sferele psihologice ale conștiinței sociale și individuale. Principiile și valorile de ordin ideologic, moral, politic etc. contribuie la o oarecare restructurare a acestora, la subordonarea lor față de necesitățile și interesele unei anumite clase sau societăți.

Idealul trebuie să reflecte valorile acestei experiențe de viață, dar el trebuie să o corecteze continuu pentru a o face cît mai adecvată naturii umane.

Aceasta însă nu privește numai raportul dintre partea empirică și partea ideologică a conștiinței umane, ci și modalitatea după care se stabilește corelația dintre acestea în raporturile dintre individ și societate.

Conştiinţa individuală reflectă în mod inevitabil numai zone restrînse ale realităţii şi rămîne într-un univers limitat de valori atunci cînd omul nu vine efectiv în contact şi în mod creator cu valorile societăţii, ale culturii şi ale moralei. Posibilităţile de a depăşi aceste limite au fost create în socialism în mod eficient, şi anume prin situaţia efectivă de egalitate în care sînt plasaţi oamenii. Aceştia intră în legătură cu valorile sociale nu prin căi artificiale, ci prin activităţile lor esenţiale, care sînt de fapt activităţi sociale. În aceasta constă, de asemenea, posibilitatea ca un ideal avansat să influenţeze asupra unor zone largi ale conştiinţei oamenilor, să-i determine a raporta atitudinile lor la imperativele societăţii.

Din punct de vedere educativ, chiar cadrul familial şi cel al relaţiilor restrînse ale omului dobîndesc un rol mai mare datorită valorilor pe care le asimilează omul în interacţiunile sale mai bogate şi mai valoroase în conţinut în activitatea de producţie, socială şi culturală. Participarea la viaţa social-productivă, poziţia intereselor comune şi a posibilităţilor sociale permit ca ei să beneficieze de condiţii obiective şi subiective superioare pentru a depăşi limitele determinate de existenţa şi experienţa personală.

Obiectivele de o asemenea amploare decurg din realităţile progresului, obţinute în societatea noastră. Exigenţa faţă de om, participarea sa la activităţile esenţiale îi permit să se dezvolte şi să desfăşoare o activitate creatoare, adică să aibă încredere în forţele şi capacităţile sale. În cursul acestui proces, societatea, opinia publică manifestă aceeaşi exigenţă şi faţă de comportarea omului, faţă de atitudinea şi conduita sa morală. În raportul dintre om şi semenii săi, idealul societăţii noastre, ca îndrumător al exigenţelor, contribuie la descoperirea în acelaşi timp a perspectivelor de bucurie şi satisfacţie autentică pe care procesul real al vieţii sociale îl conturează şi îl înnobilează.

DISCUŢII

DESPRE RAPORTUL DINTRE TEHNICĂ ŞI ŞTIINŢĂ

DE

ANGHEL SCHOR

Revoluţia actuală în ştiinţă a făcut accesibile raţiunii unele procese şi activităţi care păreau că se sustrag cunoaşterii exacte. Dintr-o perspectivă mai largă, grupe întregi de fenomene, cu atributele individualităţii, specificităţii, spontaneităţii, se dovedesc a se supune unei ordini uimitoare în contrast cu dezordinea ce se observă nemijlocit la nivelul lor. Se dezvăluie structurile simple ale gîndirii şi limbajului, se dezvoltă ştiinţe riguroase ale funcţionării mecanismelor tehnice, biologice, sociale, ale conducerii, organizării, acţiunii. Reconstruim pe cale logică procese complexe ale căror principii au fost abstrase din materialul intuitiv — chiar procese şi fenomene despre care nu am avut şi nu am fi putut avea nici o informaţie — şi elaborăm o tehnică în care se întruchipează determinările şi conexiunile stabilite raţional. Ştiinţa joacă un rol deosebit de important în procesul de producţie. Putem oare afirma pe această bază că ea a devenit forţa conducătoare a progresului tehnic, a dezvoltării social-economice?

Se susţine, într-adevăr, că, în condiţiile actualei revoluţii tehnico-ştiinţifice, raportul dintre tehnică şi ştiinţă, dintre empiric şi raţional s-ar fi inversat. J. D. Bernal consemnează:„... Inversarea rapidă ce se produce în sec. al XX-lea în relaţiile dintre ştiinţă şi tehnică". „Ştiinţa — spune el — urmează din ce în ce mai puţin tehnica, iar tehnica urmează din ce în ce mai mult ştiinţa..." [1]. „În prezent — se spune în *Manualul de economie politică* —, ştiinţa a devenit forţa conducătoare a progresului tehnic, a noilor procese tehnologice..." [2]. Revoluţia ştiinţifică şi tehnică contemporană mai este definită ca un „proces complex de dezvoltare accelerată şi în strînsă interdependenţă a ştiinţei şi a tehnicii contemporane, *ştiinţa situîndu-se în fruntea progresului tehnic*" [3]. În *Mic dicţionar filozofic* găsim o formulare asemănătoare [4]. „Istoria multiseculară a

[1] J. D. Bernal, *Ştiinţa în istoria societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 518.
[2] *Economie politică. Manual. Socialismul*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 98.
[3] *Dicţionar enciclopedic român*, vol. IV, p. 132 (subl. ns.).
[4] *Mic dicţionar filozofic*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 321.

științei arată că imensul rezervor al cunoștințelor științifice — scrie prof. dr. ing. Valter Roman — s-a completat și se completează mereu pe două canale : pe cel empiric și pe cel teoretic ; că a avut loc, totdeauna, o interinfluențare a acestor două canale. Ceea ce este însă caracteristic pentru epoca contemporană este faptul că *această corelație dintre teoretic și empiric s-a schimbat radical în favoarea primului*". În prezent, știința, care ar fi devenit „arma absolută a dezvoltării social-economice...", „... se dezvoltă — se spune în același articol — nu atît ca rezultat al generalizărilor practicii de producție, cît în special datorită cunoașterii tot mai aprofundate a legilor ei interne..." [5].

Desigur, ceva s-a petrecut în relația dintre știință și tehnică. Dar poate fi în genere vorba de vreo inversare a raportului, de vreo prefacere de natură să atribuie științei — în locul tehnicii — caracterul de forță conducătoare a progresului? Se poate susține teza prioritații treptei logice a cunoașterii în raport cu cea senzorială? Nu reprezintă afirmațiile de acest fel o exagerare raționalistă, antropomorfică și, poate, o soluție simplistă a unor fenomene mult mai complexe?

Nu se poate, desigur, nega rolul imens pe care îl joacă astăzi *știința* în revoluționarea tehnicii. Consider însă că succesele științei nu trebuie să ne facă să uităm servituțile sale. Oare progresul științei este lipsit de orice determinare, este o creație liberă a minții? Oricît de eterică ar fi o teorie științifică, ea nu poate să nu se sprijine undeva pe un contact *senzorial* cu realitatea pe care într-un fel sau altul o reflectă. Iar contactul senzorial presupune în mod progresiv pe cel *tehnic*. Cunoașterea logică este inevitabil limitată la un anumit nivel fenomenologic, care nu poate fi în genere depășit decît prin apariția unei tehnici noi. Elaborarea rațională a materialului faptic are o importanță excepțională în progresul cunoașterii, dar ea rămîne totuși *elaborare* de date care trebuie mai întîi obținute. Desigur, experiențe neașteptate ar mai putea fi efectuate și cu tehnicile cele mai elementare. Alexander Fleming își confecționa singur aproape toată aparatura — nu prea complicată (totuși izolarea și cristalizarea penicilinei a trebuit să aștepte vreo 20 de ani făurirea unei tehnici adecvate). Diametrul unor molecule ar fi putut poate fi aflate — astăzi se cunosc în această privință și tehnici simple — și de către Leucip și Democrit, care nu aveau la îndemînă aparatura laboratoarelor moderne. Lipsea, probabil, aproprierea experimentală de ideea posibilității detectării practice a unor particule mai departe indivizibile în același mod.

Oare interdependența, în cadrul căreia tehnica joacă rolul motor, este legată doar de anumite faze istorice ale științei și tehnicii? Putem afirma că am depășit aceste faze sau că le vom putea depăși cîndva? Mi se pare că problema este de același tip cu aceea a apriorismului sau a aposteriorismului formelor logice. Știm astăzi, în opoziție cu Hume, Kant și neopozitiviștii contemporani, că formele logice au fost și sînt induse, abstrase din experiență, că ele sînt deci aposteriorice. Am negat prin aceasta orice rol al formelor logice? Dimpotrivă, am stabilit doar

[5] *Pentru o teorie marxistă a revoluției științifice-tehnice*, în „Contemporanul" nr. 1 din 3 ianuarie 1969 (subl. ns.).

geneza lor, am negat caracterul *absolut* aprioric ce li s-a atribuit, dar nu am spus însă nimic despre funcţiunile lor. Evident că ele au un rol activ în procesul cunoaşterii, în elaborarea materialului senzorial. Formele logice sînt aposteriorice în raport cu experienţa luată în genere, dar în orice act nou de cunoaştere ele se prezintă deocamdată ca ceva existent şi, sub acest raport, au un caracter aprioric. Se poate, desigur, afirma că tehnica nouă, despre care susţinem că are un rol determinant în geneza teoriilor noi ale ştiinţei, este ea însăşi o creaţie a ultimei. În maşinile electronice de calcul se întruchipează realizările electronicii, logicii matematice, teoriei informaţiilor ş. a. Dar oare ştiinţa care a precedat maşinile mai sus pomenite nu era expresia condensată, stilizată a universului senzorial în care am pătruns datorită unei tehnici anterioare? Iar cîmpul nostru „vizual", bagajul nostru informaţional nu vor creşte nebănuit de mult datorită utilizării calculatoarelor electronice, a rachetelor cosmice, a laserilor şi maserilor etc? Cunoaşterea noastră, desigur, nu are limite absolute. Dar ce constituie la un moment dat limita relativă a ştiinţei noastre? Oare nu în primul rînd capacitatea noastră de a coborî sau urca la alte nivele decît cele atinse ale structurii materiei? Nu va trebui să realizăm tehnic această pătrundere înainte de a ne putea asimila teoretic noua lume descoperită? S-ar putea concepe elaborarea unor teorii ştiinţifice relative la quasari, la collapsuri gravifice ş. a. înainte ca radiotelescoapele să ne fi adus vreo informaţie despre existenţa lor neobişnuită?

Istoria oricărei ştiinţe ne confirmă empiric faptul că, deşi înlăturate pe cale logică prin emiterea unor noi ipoteze, contradicţiile ce se acumulează într-un sistem teoretic nu sînt numai de ordin sintactic, ci şi semantic şi au la bază fapte obţinute pe căile practicii şi ale experimentului. Criteriul practicii nu pare să fie legat de o etapă istorică relativ primitivă a dezvoltării ştiinţei. Descoperind electronul, Thomson a infirmat modelul atomic anterior, în cadrul căruia comportamentul chimic al atomilor rezultă din formele lor geometrice. În modelul lui Thomson, atomul avea o sarcină electrică pozitivă, relativ uniform repartizată în toată masa sa, în interiorul căreia se aflau presărate şi sarcinile negative — electronii. Experimentînd şi observînd dispersia unui fascicul de particule α care trec printr-un filament, Rutherford a trebuit să admită ipoteza, neaşteptată în raport cu teoria anterioară, că atît particulele α incidente, cît şi partea cu sarcină pozitivă a atomului sînt de mii de ori mai mici decît atomul însuşi. S-a formulat astfel modelul planetar al atomului, în care sarcina pozitivă — răspîndită, conform modelului anterior, în întreg corpul atomului — este redusă la un nucleu de dimensiuni foarte mici în raport cu cele ale atomului şi este plasată în centrul acestuia, electronii mişcîndu-se pe orbite exterioare nucleului. Deşi a corectat în mod real reprezentarea anterioară, s-a adeverit că nici acest model nu era scutit de contradicţii. Mişcarea circulară a electronilor în jurul nucleului ar fi urmat să dea naştere — aşa cum se întîmplă cu orice sarcină electrică în mişcare — unei radiaţii electromagnetice şi electronii ar fi trebuit, prin pierderea de energie, să se apropie de nucleu şi, în cele din urmă, să cadă pe el. Deşi „în mod raţional" atomii nu puteau dura decît o mică fracţiune de secundă, experienţele au arătat că sistemele atomice sînt destul de stabile şi că electronii nu-şi pierd energia lor.

Reprezentarea nerwtoniană a spațiului și timpului ca entități de sine stătătoare și monotone a putut să facă loc celei relativiste datorită unui experiment care a pus în evidență inexistența unui mediu universal și stabil de transmitere a interacțiunilor, în raport cu care ar fi putut fi decelată o viteză absolută.

Dacă undele electromagnetice pot exercita vreo influență asupra vitezei luminii, nu s-a constatat pînă în prezent. În concepția actuală ar trebui realizate, în vederea unei experiențe, cîmpuri electromagnetice extrem de puternice. Pînă nu va fi posibil un experiment elocvent în această privință, teoria, desigur, va tăcea.

Descifrarea la nivele superioare a mecanismelor naturii presupune și forțe penetrante corespunzătoare. De cele mai multe ori, obținerea materiei prime necesare construcțiilor noastre logice implică astăzi tehnici impresionante, capabile să izoleze, să înlăture influențele exogene, să amplifice fenomenele, să creeze condiții neobișnuite din punct de vedere terestru, de presiune, temperatură, vid atmosferic etc. Faptul că tehnica nouă este ea însăși, în bună parte, o realizare a științei nu infirmă rolul determinant al tehnicii. În tehnica nouă se realizează, în cel mai bun caz, în mod optim, priceperea și știința existentă. Dar această tehnică va asigura în ansamblu numeroase informații *independente* de problematica ce a determinat crearea ei și va deschide astfel un orizont nou pentru teorie.

S-a observat că, după reliefarea unor structuri elementare, se pot nu numai reconstrui rațional structurile complexe din care au fost cîndva extrase, dar se pot și elabora modele ale unor structuri care nu au fost observate și nici nu se știe dacă vor fi cîndva descoperite.

„În concepția axiomatică — citim la Nicolas Bourbaki —, matematica apare în definitiv ca un rezervor de *forme* abstracte — structurile matematice. Și se întîmplă — fără să știm prea bine de ce — ca unele aspecte ale realității să se potrivească în unele din aceste forme, ca printr-un fel de preadaptare. Nu poate fi negat, bineînțeles, că majoritatea acestor forme avea la origine un conținut intuitiv bine determinat. Dar tocmai golindu-le în mod voit de acest conținut a fost posibil să li se dea toată eficacitatea pe care o purtau în sine potențial, să devină apte de a primi noi interpretări și de a-și îndeplini integral rolul lor generator" [6].

Faptul că aspecte ale realității, anterior necunoscute, se potrivesc în unele forme matematice abstracte se explică, mi se pare, prin unitatea fundamentală dintre acele grupe de fenomene ale realității din care cîndva formele respective au fost desprinse și acele grupe la care în mod neașteptat se potrivesc. N. Bourbaki admite că aceste forme aveau cîndva un conținut intuitiv, dar consideră că tocmai înlăturarea acestui conținut a făcut posibilă apariția lor. O concepție asemănătoare o găsim la mulți matematicieni eminenți și filozofi, printre care și Bertrand Russell. Cred că greșeala unor astfel de raționamente se datorește presupunerii că procesul abstracției ar avea un caracter absolut. În realitate, el nu înlătură întreg conținutul. Deosebirea dintre formă și conținut este relativă. Ceea ce rămîne în urma abstracției este formă doar în raport cu conținutul înlăturat; independent de acest raport, reziduul este o parte a conținutului.

[6] N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în volumul *Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 554.

În procesul abstracţiei se reţin structurile elementare, fundamentale, ceea ce este relativ stabil şi se înlătură doar ceea ce este derivat din acestea. Cu progresul ştiinţei, unele structuri elementare sînt mai mult detaşate de contingent, fapt care dă ştiinţei, în speţă matematicii, o forţă sporită de reconstruire ideală a lumii reale. Este adevărat că puterea ştiinţei derivă în bună măsură din procesul *degajării* de un anumit conţinut, dar, dacă ştiinţa s-ar degaja de *orice* conţinut intuitiv, ea ar pierde şi orice capacitate constructivă. „Miracolul ştiinţei — spune Henri Cartan — constă în aceea că se poate construi o matematică abstractă capabilă de a fi aplicată apoi cu eficacitate la legile naturii. La urma urmei, matematicianul alege axiomele care dau naştere unei teorii eficace ghidat de fenomenele naturale [7]".

Dacă deci ni se spune că multe din schimbările ce s-au produs în ultimul timp în domeniul tehnicii au fost *anticipate* de revoluţii în ştiinţele teoretice ale naturii, începute cu teoria relativităţii, mecanica cuantică ş. a., că crearea generatorilor cuantici se sprijină pe ideile lui Planck şi Bohr despre emiterea şi absorbţia discretă a radiaţiilor electromagnetice, pe postulatul lui Einstein despre radiaţia indusă, ceea ce este perfect adevărat, mi se pare tot atît de îndreptăţit să replicăm că, la rîndul lor, teoriile şi ideile mai sus menţionate au fost *anticipate, cerute* şi *făcute posibile* de acumularea relativ îndelungată a unor date empirice în procesul acomodării conceptelor anterioare şi a mijloacelor tehnice în care se întruchipează la exigenţele practicii.

În sprijinul tezei că raportul dintre ştiinţă şi tehnică s-a modificat în favoarea primei se dau uneori citate din Marx, în care procesul de producţie al viitorului este definit ca un „proces ştiinţific", ca o „aplicare tehnologică a ştiinţei". Mi se pare că aceasta nu modifică problema originii noilor teorii ştiinţifice, problema *resortului iniţial* al mişcării progresiste. Creşterea *rolului* ştiinţei este o altă problemă. Opinia că producţia, tehnica îşi menţin poziţia primordială în raporturile tot mai strînse cu ştiinţa nu reprezintă o negare a rolului crescînd al ştiinţei, al muncii intelectuale. Chiar cînd activitatea productivă va purta un caracter pe deplin intelectual, sursa originară a dezvoltării ştiinţei şi tehnicii nu va putea fi căutată decît în producţie, în contradicţiile acesteia, la locul de contact nemijlocit al conceptului unui proces cu procesul însuşi. Oricît de bine am simula într-un model ceea ce s-ar putea petrece în practică atunci cînd introducem procedee şi tehnici ştiinţific elaborate, vor apărea inevitabil şi elemente neprevăzute sau eliminate ca secundare, dar care se vor adeveri a nu fi fost eliminabile decît la un nivel *mai* scăzut al cerinţelor noastre — şi, pînă la urmă, chiar *inacceptabil* de scăzut în raport cu finalitatea tehnicilor şi a procedeelor respective. Conceptul, modelul, oricît l-am concretiza, va rămîne mai abstract decît procesul real. Care variabilă eliminată devine într-un anumit raport esenţială ne-o va spune, de regulă, practica. Informaţia nouă va fi teoretizată şi va servi la stăpînirea mai adecvată a procesului modelat. Teoriile ştiinţifice, odată elaborate, dacă sînt suficient concretizate şi dacă conjunctura cu cunoştinţele dobîndite în alte domenii mai mult sau mai puţin apropiate le este favorabilă, pot exercita o influen-

[7] H. Cartan, *Despre fundamentele logice ale matematicii*, în volumul menţionat mai sus, p. 536.

ță deosebit de importantă asupra procesului de producție, asupra dezvoltării tehnicii, dar ele nu vor reprezenta niciodată factorul primordial al dezvoltării, deoarece, prin natura lor, ele au un caracter derivat.

★

Dacă principiile noi nu pot apărea decît pe baza unui nivel dat al tehnicii, care, prin urmare, precedă, condiționează știința, sensul intim al acesteia din urmă este de a se obiectiva în mijloace tehnice noi, care să potențeze acțiunea omului asupra naturii. În îndeplinirea acestei funcții, știința condiționează tehnica viitoare, dar aceasta *nu este o acțiune primordială*. Teoria — reproducerea ideală a mecanismelor naturii — reprezintă în genere un inel *intermediar* în *interacțiunea* dintre natură și om. Finalitatea sa decurge din această poziție.

Ideii că pentru *a putea* acționa eficient este necesar și suficient *a ști* i s-a atribuit, cel puțin de la începuturile istoriei moderne, valoarea unei certitudini. Sugestiv, dar și paradoxal exprimată în *Novum Organon* — *„știința și puterea omului sînt unul și același lucru... Natura nu este învinsă decît ascultînd de ea"* [8] —, ideea abstractă a identității dintre știință și putere părea direct coborîtă din lumea platonică a ideilor perfecte, eterne. Identitatea reală se dezvăluie însă a nu fi tot atît de evidentă. Oricît ne-ar contraria, sîntem nevoiți să recunoaștem că practic *nu orice a ști a fost și este identic cu a putea.*

Mai întîi, omul a avut și mai are încă, și fără știință, o anumită putere asupra lucrurilor. „Fără știință" nu înseamnă, desigur, fără a ști nimic, ci doar fără a cunoaște lucrurile în esența lor. Marinarii au știut, de pildă, cum să se servească de pîrghii și negustorii de balanțe cu mult înainte ca Arhimede să fi descoperit legile formale ale pîrghiilor. Ceea ce se știa era ceva referitor la *comportamentul* exterior al lucrurilor, dar acest comportament nu căpătase o formulare *explicit* calitativă și cu atît mai puțin cantitativă. Nici vorbă nu putea fi de o cunoaștere relativă la „rațiunea" acestei comportări. Dar la nivelul nemijlocit al descrierii comportamentului, cunoștința nu este încă știință. Procesul de muncă propriu-zis uman are în genere și nu numai în condițiile actualei revoluții tehnico-științifice o existență ideală anterioară celei fizice. Dar nici în această privință nu trebuie să exagerăm: nu este nici adevărat, nici util să credem că tot ceea ce se obiectivează prin acțiunea transformatoare a omului a avut mai înainte o existență ideală și cu atît mai puțin la nivelul științei. Rolul uriaș pe care îl joacă astăzi cunoașterea esenței lucrurilor în transformarea lor nu trebuie să ne orbească și să ne creeze iluzia că spontaneitatea, întîmplarea, contactul nemijlocit cu lucrurile nu mai au azi și nu vor avea în viitor nici o însemnătate. Se poate acționa și se acționează practic într-o anumită măsură și fără a ști dinainte cum trebuie făcut, orbecăind prin întuneric, iar știința se făurește treptat.

Știința reprezintă, desigur, putere, dar nu la orice nivel. Dacă apropierea de lucruri și dobîndirea puterii asupra lor reprezintă rațiunea ei, știința trebuie totuși, mai întîi, să se îndepărteze tactic de lucruri. Pornind de la imaginea senzorială amorfă a obiectului — amorfă întrucît nu este structurată interior —, gîndirea rațională se degajează mai întîi de concret,

[8] Francis Bacon, *Noul organon*, București, Edit. Academiei, 1957, p. 35.

desprinzînd determinările şi conexiunile lui elementare. Eliberînd experienţa de contingent, de singular şi momentan, cunoaşterea dobîndeşte profunzime şi extensiune. De aici capacitatea, la acest nivel, de a se mişca relativ independent de fapte, de a produce din sine, în anumite limite, adevăruri noi. De aici posibilitatea pentru ştiinţă de a-şi pune şi rezolva probleme ce depăşesc cerinţele imediate ale practicii. De o parte, ştiinţa poate descoperi inadvertenţe în propriile sale construcţii logice. Ea poate bănui că le descoperă şi să-şi îndrepte eforturile în acest sens. Aşa s-a întîmplat, de pildă, cu acel celebru al V-lea postulat al lui Euclid, care a fost contestat ca atare, a stîrnit controverse, dar a concentrat eforturile în direcţii care au dus pînă la urmă la apariţia geometriilor neeuclidiene, a conceptelor matematice în care a putut fi elaborată teoria generală a relativităţii. Ştiinţa poate, pe de altă parte, să analizeze acelaşi material experimental, pe care l-a avut la îndemînă într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat, cu o aparatură logică evoluată, căci formele gîndirii se perfecţionează în funcţie de experienţa acumulată de omenire. Un anumit sistem de principii, de axiome reprezintă experienţa concentrată a omenirii într-o etapă dată şi într-un domeniu dat. Desprinderea din ansamblul cunoştinţelor empirice a unor astfel de principii determină, de obicei, o schimbare radicală a tabloului lumii şi constituie o revoluţie în ştiinţă, o creştere virtuală a forţei pe care omul o are asupra naturii. Principiile noi ale ştiinţei sînt o condiţie indispensabilă pentru sporirea apreciabilă a eficienţei acţiunii umane. În realitate însă, şi la acest nivel, al esenţei, al rezultatelor „cercetării fundamentale", deşi, cu drept cuvînt putere virtuală, *ştiinţa nu este încă putere reală, actuală*. Sau ea are o astfel de putere în cadrul unui cerc limitat de fenomene, cu caracter elementar. În genere, la acest nivel, ştiinţa are mai mult o funcţie euristică metodologică. Dogmatismul derivă dintr-o supraevaluare a forţei ştiinţei la acest nivel. Nu este suficient, de exemplu, să cunoşti în forma lor abstractă legile unor fenomene sociale (cu atît mai puţin cînd această cunoaştere nu are o expresie cantitativă) pentru a le putea stăpîni şi reproduce, după cum nu a fost suficientă nici cunoaşterea legilor mişcării mecanice, a legilor lui Kepler sau a legii atracţiei universale a lui Newton, pentru a putea lansa un corp în spaţiul extraterestru. Chiar şi în practica noastră economică şi în genere socială am crezut de multe ori, în mod eronat, că putem deduce direct din principii, în forma lor abstractă, modalităţile de acţiune corespunzătoare. La nivelul esenţei, ştiinţa este într-o anumită măsură artificială, necompletă, deoarece descrie o lume idealizată. În raport cu teoria completă a obiectului sau a obiectelor la care se referă, principiile abstracte sînt doar un cadru, un element invariant al edificiului ce urmează încă a fi construit.

Pentru a deveni eficientă, ştiinţa trebuie să facă şi pasul următor — să apropie modelul teoretic de obiect şi, pentru aceasta, să reproducă concretul din determinările abstracte. Dacă primul pas poate fi considerat tactic, abia acest al doilea pas poate fi apreciat drept obiectivul strategic al ştiinţei.

Reproducerea mintală a concretului pornind de la abstract a fost realizată încă în antichitate, în cadrul geometriei euclidiene. La nivelul principiilor din care a fost construită, ele însele reziduul unor distilări îndelungate, această ştiinţă îşi îndeplinea funcţia de îndrumare a practicii, se obiectiva în mijloace tehnice. Mult mai puţin au putut realiza acest

lucru alte ştiinţe, dintre care unele nu au depăşit nici pînă azi faza descriptivă, sau în cadrul cărora apar ramuri ce se află în acest studiu, iar altele şi-au desăvîrşit timp îndelungat opera lor analitică, de desprindere a principiilor constructive.

Ceea ce pare caracteristic pentru actuala revoluţie tehnică-ştiinţifică este în bună măsură depăşirea de către multe ştiinţe a stadiului lor analitic, trecerea la dezvoltarea din elemente—dezvăluite de ele sau de alte ştiinţe — a procesului generator al structurilor ce le studiază. Ştiinţa nu constă doar în descoperirea legilor, ci şi „în a expune *modul* în care se impune legea[9]". În numeroase domenii, ştiinţa este astăzi în situaţia de a explica nu numai esenţa unor fenomene, dar şi modul cum se fenomenalizează esenţa. În măsura în care realizează aceasta, ea devine o forţă nemijlocită de producţie.

Ridicarea de la abstract la concret este, ca şi desprinderea determinărilor elementare, parte integrantă a momentului raţional, logic al cunoaşterii.

Trecerea în numeroase domenii de la cunoaşterea oarecum statică a elementelor la cunoaşterea dinamică a principiilor constructive — trecere, se pare, caracteristică pentru actuala revoluţie tehnico-ştiinţifică — a fost rezultatul unei îndelungi acumulări. Pe măsură ce domeniile explorate s-au înmulţit, a devenit posibilă desprinderea unor determinări şi conexiuni „mai elementare", dar pe baza cărora se puteau reconstrui logic structuri complexe cu extensiune mai mare. Acest proces este foarte evident în logică şi matematică. Logica a căpătat parţial un caracter operativ, iar matematica a reuşit să pătrundă în cele mai multe ştiinţe.

Este firesc, de altă parte, ca ştiinţele al căror obiect îl constituie o formă mai simplă a mişcării materiei să se fi dezvoltat mai de timpuriu. Încercarea de a extrapola la forme superioare ale mişcării relaţiile obţinute în cadrul formelor inferioare nu putea să nu dea greş. Nu trebuie să uităm totuşi că formele mai complexe le cuprind pe cele elementare în mod subordonat şi că deci, în anumite limite, ultimele pot da o anumită contribuţie în elucidarea primelor. Iar dacă mai de mult relaţii riguroase erau cunoscute cu deosebire în domeniul mişcării mecanice, ele au pătruns, mai ales de la sfîrşitul secolului trecut, în întreaga fizică, inclusiv în fizica particulelor elementare, în chimie. Aceste cunoştinţe asigură, în anumite limite, deschiderea drumului spre înţelegerea fenomenelor mai complexe, biologice ş. a. De asemenea, progresele ştiinţei în domenii mai complexe aruncă o nouă lumină asupra formelor inferioare pe care le înglobează. Au fost posibile nu numai diferenţierea unor ştiinţe noi, dar şi sinteza cunoştinţelor dobîndite în diferite domenii. Îndeosebi tehnica electronică a dat ştiinţei capacitatea să treacă pe scară mare de la nivelul abstract, explicativ la cel concret, operativ, să devină o forţă nemijlocită de producţie.

Momentul abstract, al descoperirii principiilor sau legilor, al ştiinţei „pure" sau „fundamentale", este o condiţie *sine qua non* pentru ştiinţă,

[9] *Marx către Kugelmann. Scrisoarea din 11 iulie 1868*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese*, vol. II, ed. a II-a, Bucureşti, E. S. P. L. P., 1955, p. 504.

dar el nu acoperă întregul domeniu al ştiinţei. Momentul următor, al trecerii de la abstract la concret, apare mai ales în expresiile „aplicaţie" a ştiinţei, „ştiinţă aplicativă" sau „ştiinţă aplicată". Aceste denumiri lasă impresia că domeniile respective sînt oarecum în afara ştiinţei propriu-zise. Dar, de vreme ce descoperirea esenţei încă nu asigură stăpînirea realului, de ce aspectele ştiinţei care apropie conceptul obiectului de obiectul propriu-zis ar fi reduse la o situaţie inferioară? Sinteza nu este mai prejos de analiză şi ea nu trebuie confundată cu compilarea. Atîta vreme cît ştim foarte mult, dar încă „nu putem", s-o recunoaştem deschis: *nu ştim* încă suficient. Prin urmare, drumul mai departe, spre putinţă, nu este *exterior* ştiinţei, nu este o „aplicaţie" a ştiinţei, ci face parte integrantă din ea. Nu este vorba de o punere sub semnul întrebării a valorii rezultatelor cercetării „fundamentale". Dar valoarea acestora trebuie aflată în caracterul lor instrumental, metodologic, euristic. Fără aceste rezultate, ştiinţa nu poate merge mai departe. Dar fără a merge mai departe, *ştiinţa încă nu e pe deplin ştiinţă*, dat fiind că nu este încă putinţă.

În măsura în care devine operantă, ştiinţa îşi acoperă întregul ei domeniu, pătrunde în tehnică şi producţie şi-şi îndeplineşte funcţia ei socială. Acolo unde poate face acest lucu, ştiinţa are la îndemînă o tehnică „spiritualizată", care nu generează numai forţe, ci şi „idei", cunoştinţe (particule rapide purtătoare de informaţii), precum şi capacitatea de a le ţine în rezervă şi a le utiliza la nevoie. În timp ce ştiinţa se tehnicizează, tehnica se intelectualizează. Dacă din punctul de vedere al genezei tehnica are în genere un rol primordial — în sensul că pune ştiinţei probleme spre dezlegare, îi oferă materia primă şi posibilitatea de a-şi verifica ipotezele — , din punctul de vedere al succesiunii acţiunilor la al căror capăt se găseşte obiectivarea rezultatelor ştiinţei, aceasta precedă o anumită tehnică. La rîndul ei, tehnica precedă un anumit proces de producţie. Am arătat că aici nu s-a petrecut nici o inversare. Iluzia falsă provine din faptul că etapa constructivă *porneşte* de la principii şi se desfăşoară în lumea lor, ceea ce eclipsează, ca în cazul geometriei euclidiene, etapa anterioară. Atribuind multor ramuri ale ştiinţei un caracter operant, revoluţia actuală în ştiinţă şi tehnică creează impresia că ordinea lucrurilor s-a schimbat.

Teza înversării raportului dintre ştiinţă şi tehnică, a rolului conducător al ştiinţei în raport cu tehnica implică logic concluzia că întreaga dezvoltare, nu numai a ştiinţei, dar şi a tehnicii, poate fi prevăzută şi deci planificată pe baza legilor interne ale ştiinţei. Preocuparea ar trebui circumscrisă în cadrul descifrării acestor legi şi stabilirii direcţiilor în care ar urma să se îndrepte eforturile şi mijloacele principale. Baza empirică şi direcţiile spontane ale cercetării ar fi neglijate. Dacă însă practica socială şi elementul ei cel mai dinamic — tehnica — rămîn generatorul permanent al ştiinţei, trebuie să admitem şi ideea că pot apărea oricînd fenomene neaşteptate şi că elaborarea unor principii şi teorii noi ale ştiinţei nu poate fi în întregime prevăzută. Orientîndu-se în genere după

cerinţele forţelor productive, după contradicţiile ce apar între elementele lor, precum şi între ele şi posibilităţile principiale oferite de ştiinţă, strategia ştiinţei poate descoperi unele tendinţe în dezvoltarea ştiinţei „pure". Dar aici independenţa omului de ştiinţă trebuie să fie mai mare. În conformitate cu trăsăturile actualei revoluţii tehnice-ştiinţifice, efortul colectiv, organizat şi planificat în mod raţional, ar trebui, credem, dirijat în special în direcţia găsirii căilor de trecere de la principii la procesul generator al structurilor studiate, de la explicativ la instrumental.

CRONICA IDEILOR

O CARTE DESPRE ORIGINILE CULTURII

DE

N. TERTULIAN

Multiple sînt motivele de interes filozofic major pe care le suscită recentele lucrări ale profesorului C. Ionescu-Gulian dedicate unor aspecte fundamentale ale culturii popoarelor primitive. Observatorului atent nu-i poate scăpa legătura interioară care unește primele scrieri filozofice importante ale autorului, publicate în anii imediat consecutivi celui de al doilea război mondial, cu ciclul de lucrări relativ recente consacrate în ansamblu problemelor legate de originile culturii. Interesul substanțial și ecoul real pe care l-au trezit la data apariției lor *Introducere în etica nouă* (1946) și *Introducere în sociologia culturii* (1947) erau legate de originalitatea tentativei gînditorului român de a aborda printre primii în cîmpul literaturii marxiste problema genezei conștiinței morale și în general cea a genezei formelor culturii. Dialectica raporturilor complexe dintre *necesitatea obiectivă* și creația de *valori*, utilizîndu-se critic bogata literatură filozofică modernă dèdicată problemei valorilor mai ales de către neokantianism și fenomenologie, era pentru întîia oară supusă unei interpretări filozofice marxiste de un interes remarcabil. Critica exercitată împotriva acestor lucrări, într-un spirit sectar și dogmatic, a fost, desigur, de natură să împiedice mult timp expansiunea teoretică a problemelor abordate în *Introducere în etica nouă*. Lucrările recente ale filozofului, și în primul rînd cele dedicate *Originilor umanismului și ale culturii* sau *Problematicii omului*, demonstrează însă o fericită reîntoarcere a autorului lor la cîmpul teoretic inițial, deschizînd posibilitatea reabordării întregii problematici de atunci, cu o amploare nouă și cu o metodă de analiză îmbogățită și perfecționată.

Lucrările cele mai recente ale profesorului Ionescu-Gulian îngăduie deopotrivă să fie privite în adevărata lor semnificație amplele sale investigații în cîmpul unor teritorii particulare ale culturii primitive, de tipul folclorului sau mitologiei. Caracterul atît de laborios al cercetărilor sale în această direcție cuprinde și o evidentă intenție demonstrativă. Filozofia culturii, așa cum înțelege să o profeseze autorul întinselor studii dedicate folclorului și culturii africane, nu se poate clădi solid fără ca teoremele ei

Rev. filoz., **16**, 5, p. 627–633 București, 1969

centrale să nu-şi găsească întemeierea în rezultatele convergente a numeroase discipline ştiinţifice particulare. Nu se poate sublinia îndeajuns puterea de persuasiune şi valoarea metodologică pe care o dobîndeşte un demers filozofic, care se întemeiază în concluziile sale pe rezultatele succesive ale unor ştiinţe speciale, ca : etnografia, arheologia, folcloristica, istoria religiilor, mitologia comparată etc.

Problemele în jurul cărora gravitează analizele profesorului Ionescu-Gulian în lucrarea *Originile umanismului şi ale culturii* apar la o privire atentă de un interes filozofic pasionant. Cel care se arătase în opera sa iniţială *Introducere în etica nouă*, preocupat de cuplul categorial fundamental : Necesitate-Valoare, va încerca de astă dată să fixeze, prin analiza unor fenomene capitale ca geneza conştiinţei morale sau cea a conştiinţei religioase, mecanismele obiective ale tranziţiei de la supunerea oarbă faţă de necesitate la creaţia de forme şi valori destinate a asigura triumful conştiinţei umane asupra necesităţii. Efortul încununat de succes al autorului a fost de a demonstra că ansamblul reprezentărilor magice, mitice sau religioase din cadrul societăţii primitive, nu devine inteligibil decît dacă este privit ca un sistem coerent de *răspunsuri* la excitaţiile şi solicitările mediului obiectiv. Profesorul Ionescu-Gulian acordă în mod revelator o atenţie primordială conceptului de *tensiune existenţială*, în care vede cu deplină îndreptăţire cheia genezei valorilor spirituale şi a formelor de cultură. Inventivitatea spirituală a omului primitiv pe tărîmul elaborării unui cod tot mai articulat de prescripţii morale şi al unui corp de reprezentări magico-religioase, nu poate fi nici o clipă disociată de presiunile la care este supusă conştiinţa sa în urma modului său specific de „a exista în lume". Cauzalitatea obiectivă a existenţei sociale şi activitatea teleologică a omului primitiv se împletesc inextricabil. Interesul teoretic principal al demonstraţiei furnizate de autor în lucrarea *Originile umanismului şi ale culturii* constă în permanenta delimitare critică a punctului său de vedere atît, de teoriile îngust-utilitariste, cît şi de cele pur spiritualiste cu privire la geneza formelor de cultură. Autorul acordă, desigur o justificată prioritate imperativelor dictate conştiinţei primitive de necesităţile reproducţiei materiale şi nu va ezita să sublinieze în repetate rînduri *funcţia utilitară* a magiei sau a reprezentărilor religioase în societatea primitivă. Punînd însă în valoare mutaţia calitativă pe care o reprezintă fenomenul existenţei *sociale* (în speţă solidaritatea gentilică), comparată cu existenţa de tip biologic-animal, autorul fixează o bază trainică explicaţiei unor fenomene spirituale mai complexe, de genul celor morale sau religioase. Tensiunea existenţială la care este supus omul ca fiinţă socială este infinit mai complicată decît cea a existenţei la un nivel pur biologic. Etnografia şi antropologia modernă, de la Marcel Mauss la Claude Lévi-Strauss, au acordat de altfel o atenţie particulară influenţei decisive exercitate asupra conduitelor corpului uman (fenomen în aparenţă pur biologic) de specificul existenţei sociale a omului în diferitele comunităţi arhaice. Accentele polemice frecvente îndreptate, în lucrările prof. Ionescu-Gulian, împotriva evoluţionismului utilitarist al unei anumite şcoli anglo-saxone din secolul trecut, ca şi în general împotriva biologismului, îşi au, aşadar, raţiuni teoretice solide.

Mulţi vor fi ridicat, poate, nedumeriţi din umeri văzînd insistenţa şi minuţiozitatea cu care cel care consacrase primele sale lucrări importante

unor probleme teoretice generale ale filozofiei culturii s-a aplecat asupra studiului unor fenomene particulare din cadrul culturii primitive (mituri, basme, legende, practici magice etc.). Este însă un adevăr stabilit pentru orice spirit filozofic avizat că studiul *genezei* unui fenomen oferă cheia decisivă pentru explicarea veritabilă a *naturii* acelui fenomen. Consecințele pe care o autentică elucidare filozofică a problemelor legate de originile culturii le poate avea pentru elaborarea unei teorii generale a culturii sînt considerabile. Modul în care din plasma originară a vieții sociale primitive s-au cristalizat treptat fenomene spirituale de genul conștiinței morale sau religioase aruncă o lumină decisivă asupra însuși rolului moralei sau religiei în ontologia existenței sociale. Meritul lucrărilor prof. Ionescu-Gulian stă tocmai în tentativa de a valorifica din plin inversiunea revoluționară pe care a introdus-o gîndirea marxistă contemporană în modul de a aborda problema valorilor spirituale, prin comparație, de pildă, cu cel al neokantianismului sau fenomenologiei. Imperiul necesităților sociale obiective și imperiul „valorilor" sînt pentru un neokantian sau pentru un fenomenolog despărțite printr-un *hiatus* iremediabil. Max Scheler situa, de pildă, în celebra sa lucrare *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, valoarea religioasă a *sacrului* în vîrful piramidei din care se constituia ierarhia valorilor, excluzînd, bineînțeles, **a priori** vreo legătură între planul sacralității și cel al exigențelor pragmatice din cîmpul vieții sociale. Este interesant de a remarca faptul că Max Scheler stabilea existența unei eterogeneități de principiu între valorile religioase și cele morale, excluzînd și aci vreo legătură între aceste două planuri ale vieții spirituale (aprobarea entuziastă cu care a salutat în opera sa *Vom Ewigen im Menschen* apariția nu mai puțin celebrei lucrări a lui Rudolf Otto *Das Heilige* apare, în consecință, ca un fenomen cu totul firesc, autonomizarea valorii religioase atingînd la Rudolf Otto treapta ei poate cea mai înaltă). Aprioriismul valorilor este o axiomă pentru gîndirea fenomenologică (ceea ce nu înseamnă că paginile critice ale unui Max Scheler îndreptate succesiv împotriva rigorismului intelectualist kantian și a utilitarismului, hedonismului sau a eudemonismului în etică nu sînt pline de sugestii fecunde și pentru o tratare marxistă a temei). Fără a împinge, deocamdată, problema în stadiul ultimelor ei consecințe teoretice, prof. C. Ionescu-Gulian adoptă în mod evident o metodă de tratare programatic opusă celei neokantiene sau fenomenologice. Tezei cu privire la aprioriismul valorilor, gînditorul marxist român îi opune consecvent un punct de vedere *genetic* și *istoric*. Situîndu-și focarul atenției sale teoretice în zona culturii primitive, autorul nostru a adoptat singura perspectivă cu adevărat legitimă. Urmărind conștiința morală și pe cea religioasă în faza lor aurorală, a genezei lor primordiale, autorul lucrării *Originile umanismului și ale culturii* și-a propus să demonstreze simultan sincretismul originar al diverselor planuri de activitate spirituală și procesul lor de autonomizare progresivă.

Interesul teoretic al investigațiilor consacrate originii moralei și religiei constă în tentativa de a spulbera mitul antagonismului *polar* între lumea „necesității" și lumea „valorilor", evocînd, dimpotrivă, modul firesc în care s-a realizat tranziția de la planul constrîngerii sociale și al automatismelor corespunzătoare la cel al elaborării unor norme tot mai înalte de convietuire și armonie colectivă. Necesitatea obiectivă, pe de o

parte (de genul imperativelor economice : procurarea hranei, a îmbrăcăminţii etc.), actele cu caracter teleologic, produs al liberei opţiuni a conştiinţei, pe de altă parte, nu mai apar ca termenii statici ai unei antinomii ireductibile. Proba de foc a unei interpretări marxiste o formează demonstraţia faptului că, în însuşi procesul activităţii lor sociale de satisfacere a unor exigenţe obiective, oamenii au fost puşi treptat în faţa unor *alternative*, reclamînd acte de opţiune conştientă, de inhibiţie a unor impulsuri sau reacţii instantanee în favoarea unor scopuri mai înalte şi mai complexe. Generalizarea socială a unor asemenea conduite, sancţionate de colectivitate ca avantajoase sau chiar indispensabile progresului ei, a dat naştere şi normelor sau prescripţiilor cu caracter moral. Gînditori marxişti ca Georg Lukács menţin fermă în lucrările lor distincţia între planurile legalităţii juridice, moralităţii şi ale actelor cu caracter propriu-zis etic (acestea reclamînd prin definiţie libera iniţiativă cu caracter deliberativ a conştiinţei individuale). Nu putem intra aci într-o discuţie a tezei susţinute de prof. Ionescu-Gulian cu privire la dreptul legitim de a vorbi despre existenţa actelor cu caracter etic într-o colectivitate socială de genul comunităţii gentilice (o asemenea discuţie ar depăşi de altfel cu mult cadrul însemnărilor de faţă). Ceea ce ni se pare un bun cîştigat şi o perspectivă extrem de fecundă pentru investigaţiile pe acest tărîm este legătura organică stabilită între planul tensiunii existenţiale şi planul creaţiei de norme şi valori spirituale.

Actele morale şi reprezentările religioase îi apar, aşadar, prin definiţie autorului *Originilor umanismului şi ale culturii* ca tot ce poate fi mai opus unor simple procese facultative sau acte gratuite, fiind, dimpotrivă, strîns condiţionate de specificitatea modului de „a exista în lume" al omului primitiv. Prof. Ionescu-Gulian se va opri în repetate rînduri asupra celor două componente esenţiale ale ethosului primitiv : încrederea în posibilitatea de a domina şi de a influenţa forţele exterioare ale naturii sau societăţii şi neputinţa reală a omului primitiv de a înfăptui integral aceste scopuri ambiţioase. O asemenea dublă situaţie existenţială îi oferă autorului cheia explicaţiei unor fenomene spirituale de genul reprezentărilor religioase. Nucleul cel mai preţios al scrierilor prof. C. I.-Gulian îl constituie tocmai efortul său perpetuu de a pune în lumină *arriér-plan*-ul obiectiv al creaţiei de valori spirituale. Contribuţia sa la mult dezbătuta problemă a specificului „religiilor naturale", caracteristice comunităţilor primitive, în raport cu „religiile revelate" (*Offenbarungsreligionen*), este elocventă în această privinţă. „Condiţia umană" a omului primitiv tinde să-şi găsească în reprezentările religioase un sprijin fortificator în lupta cu obstacolele existenţei şi o compensaţie spontană pentru inegalitatea raportului de forţe care caracterizează adeseori o asemenea luptă. Modul de existenţă al omului în societăţile mai evoluate, divizate în clase antagoniste, fiind însă sensibil deosebit, problematica sa existenţială devenind cu totul alta, funcţia religiei se va modifica în consecinţă : autorul lucrării *Originile umanismului şi ale culturii* va situa, în acest caz, pe primul plan dialectica suferinţei şi a setei de „mîntuire", ca factor explicativ decisiv al religiilor evoluate, de tipul budismului sau creştinismului. Concluzia teoretică importantă desprinsă dintr-o asemenea analiză comparată este că metoda fenomenologică aplicată la studiul formelor de cultură sau al valorilor spirituale (în speţă definirea fenomenologică a naturii *sacrului*

sau a structurii faptului religios) nu prezintă garanții serioase de valabilitate decît dacă este întemeiată pe analiza riguroasă a genezei și funcției lor *istorice*. Structura unui fenomen spiritual trebuie privită în strînsă legătură cu geneza lui.

Prof. Ionescu-Gulian își va ilustra justețea punctului său de vedere teoretic asupra raportului dialectic de strînsă intercondiționare între necesitatea existențială și creația de valori spirituale, refuzînd în mod consecvent să accepte vreo separație între planul utilitar al existenței primitivilor și planul vieții lor spirituale. Străduința sa neîntreruptă este de a reintegra mitologia, credințele magice și totalitatea reprezentărilor religioase în realul lor context social-istoric, demonstrînd că ele nu devin cu adevărat comprehensibile decît raportate la planul *pragmatic* al vieții comunităților arhaice. Teza favorită a autorului este de altfel că *pragmatismul naiv* constituie aspectul dominant al vieții primitive. Lucrarea *Mit și cultură* cuprinde, în acest sens, o interesantă analiză a modificărilor de sens pe care le-a cunoscut faimosul mit al *dionisiacului*, în funcție de evoluția socială : sensului naturist inițial (Dionysos, zeu al vegetației și umidității) i s-a adăugat cu timpul un sens „ecstatic", răspunzînd unor aspirații religioase populare opuse celor pe care le exprima mitologia homerică. În același spirit este analizată și controversa cu privire la politeismul sau monoteismul religiei geto-dacice, perspectiva teoretică a autorului cu privire la fundamentul social-istoric al creației mitologice determinîndu-l să se alăture punctului de vedere susținut, printre alții, și de Lucian Blaga în polemica împotriva tezei lui Vasile Pârvan despre monoteismul religiei geto-dacice. Apare cu totul firească atitudinea critică a autorului față de tendința faimoaselor lucrări ale lui Lèvy-Bruhl de a supraaprecia sau chiar de a absolutiza caracterele „supranaturale" ale mentalității primitive. Poziția gînditorului marxist român se situează în prelungirea concluziilor unor antropologi iluștri (a se vedea, printre altele, recenta lucrare a lui Evans-Pritchard *Teorii asupra religiilor primitive*, apărută în traducere germană la Suhrkamp-Verlag), care au condamnat tendința de a subaprecia aspectele economice-utilitare ale vieții primitivilor și nucleul de raționalitate al practicilor magico-religioase. Valoarea unei teorii filozofice asupra culturii se verifică în gradul superior de comprehensiune a unor fenomene istorice determinate (în cazul de față : interpretarea culturii primitive). Perspectiva totalizantă asupra interacțiunii diverșilor factori din structura vieții sociale și asupra ierarhiei lor reale îi îngăduie prof. Ionescu-Gulian să definească un convingător punct de vedere critic atît față de teoriile intelectualiste sau emoționaliste asupra genezei magiei și religiei primitive, cît și față de absolutizarea caracterului spiritualist-irațional al mentalității primitive. Delimitările critice succesive față de explicațiile pur psihologice ale magiei și religiozității arhaice (ideea că pura curiozitate explicativă ar fi generat reprezentările magice și religioase sau ideea că purele stări afective ale fricii sau spaimei ar sta la baza lor), ca și față de explicațiile pur sociologice în genul celor furnizate de școala lui Durkheim (acțiunea coercitivă irezistibilă a reprezentărilor colective ale grupului social), capătă o reală putere de persuasiune datorită faptului că noțiunile de *practică socială* și de *tensiune existențială* utilizate în sens marxist de gînditorul nostru se dovedesc a fi mult mai cuprinzătoare și cu o putere explicativă mult mai mare decît cele folosite în interpretările mai sus

amintite. Nicăieri nu apare însă, poate, mai limpede valabilitatea perspectivei teoretice adoptate de autor decît în polemica de un real interes ideologic desfăşurată împotriva tendinţelor arbitrare ale unor gînditori contemporani de „a moderniza" mentalitatea primitivă, extrapolînd în cîmpul ei moduri de gîndire şi reprezentare specifice unor stadii de evoluţie socială cu totul deosebite. Se cuvine să atragem cu stăruinţă atenţia asupra faptului că, în cazul de faţă, *l'enjeu du débat*, miza controversei, sînt de un interes teoretic special prin bogatele implicaţii şi consecinţe ale soluţiilor în discuţie.

Consecvent premiselor sale centrale, prof. Ionescu-Gulian va pune pe primul plan al argumentelor sale ideea că geneza reprezentărilor religioase ale omului primitiv nu poate fi nici o clipă disociată de ansamblul practicii sale sociale şi de condiţia sa existenţială particulară. O osmoză neîntreruptă ar caracteriza planul vieţii utilitare şi cel al vieţii spirituale a primitivului. Funcţia pragmatică a religiozităţii primitive este o axiomă pentru autorul lucrării *Originile umanismului şi ale culturii*. Gînditorii împotriva cărora se îndreaptă în mod firesc polemica sa, A. Jensen sau Georges Gusdorf (acestuia din urmă îi este dedicată o secţiune dintr-un capitol al scrierii *Mit şi cultură*), tind, însă în moduri diferite, să demonstreze *autonomia* experienţei religioase a primitivului, caracterul ei transcendent activităţilor de tip utilitar. Implicaţia ideologică latentă a unei asemenea poziţii este că setea de transcendenţă şi sentimentul veneraţiei în faţa sacrului ar reprezenta exigenţe perpetue ale spiritului uman, dincolo de variabilitatea contingenţelor istorice. Adoptarea punctului de vedere genetic, pe o riguroasă bază social-istorică, îl conduce pe prof. Ionescu-Gulian către demonstraţia convingătoare a tezei inverse : reprezentările religioase s-au născut în mod necesar ca „ficţiuni utile", rolul lor *funcţional* în constelaţia vieţii sociale primitive fiind confirmat de totalitatea investigaţiilor particulare din cîmpul etnografiei şi antropologiei. Este limpede că nici o autentică ontologie a existenţei sociale nu se poate dispensa de o analiză exhaustivă a genezei fenomenului religios. Momentul în care cercetătorul marxist, întemeiat pe rezultate din cîmpul sociologiei religiei, reuşeşte să demonstreze că o necesitate existenţială determinată a generat apariţia reprezentărilor religioase, inclusiv a sentimentelor de veneraţie sau teroare sacră, echivalează în mod logic cu contestarea definitivă a tezei despre apriorismul valorilor religioase în structura spiritului uman (problema este, desigur, mult prea complexă spre a fi tratată aci pe larg ; am dorit doar să indicăm că direcţia teoretică adoptată de prof. C.I.-Gulian este cea justă). Aducînd mereu în centrul atenţiei substructura social-istorică a mentalităţii primitive, autorului nostru nu i-a fost greu să demonstreze inexistenţa unei trăiri religioase „pure" la omul primitiv şi să respingă tentativa de a proiecta în cîmpul vieţii spirituale primitive moduri de gîndire specifice crizelor spirituale din societatea modernă.

Particularitatea cea mai frapantă a lucrărilor prof. Ionescu-Gulian o formează amplul proces de recuperare a valorilor pozitive încorporate în creaţiile spirituale ale culturii primitive. Metoda sa de investigaţie în cîmpul filozofiei culturii nu s-ar fi dovedit valabilă dacă autorul nu ar fi reuşit să descopere în ansamblul formelor de cultură analizate reflexul sublimat al condiţiei omului primitiv : nu numai starea de neputinţă,

neliniște sau spaimă a unei ființe care se simte prada unor forțe obscure, dar și cuceririle reale pe calea dominării ambianței naturale și sociale. Analizele autorului se situează în mod explicit la antipodul tendințelor de a hipertrofia aspectul magic-religios al culturii primitive și de ce împinge lucrurile pînă la o desconsiderare apriorică a tot ceea ce este „raționalitate" și „valoare pozitivă" în creațiile ei. Solidar cu toți acei antropologi care au contribuit prin investigațiile lor la spulberarea tezei despre exotismul ireductibil al culturii primitive și care au răsturnat imaginea unei culturi *exclusiv* mistice, autorul lucrării *Originile umanismului și ale culturii* va pune în valoare, la capătul unor cercetări pasionate, elementele raționaliste și de conștiință morală pozitivă cuprinse în numeroase mituri și creații spirituale primitive. Argumentul că fără o gîndire dialectică spontană nu ar fi fost posibile numeroasele creații tehnice ale omului primitiv, oricît de puternică ar fi fost prezența elementului magic în reprezentările sale, apare pe deplin convingător. Meritul autorului este de a se fi delimitat critic de interpretările abuziv raționaliste ale unor creații spirituale primitive, fără a neglija simultan nici o clipă efortul de descoperire a nucleului rațional. Teza sa centrală că elementele de gîndire și atitudine etică pozitive trebuie căutate *nu* în vreun discurs logic coerent, ci în articulațiile interioare ale basmelor, miturilor, legendelor etc. s-a dovedit extrem de fecundă.

Succesul real al rezultatelor dobîndite de prof. C. Ionescu-Gulian în cîmpul cercetărilor legate de originile culturii ne fac să așteptăm cu un interes susținut sinteza teoretică finală dedicată problematicii de ansamblu a filozofiei culturii.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

AL XIV-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE FILOZOFIE

DE

ION BANU

În septembrie 1968 s-a desfăşurat la Viena timp de nouă zile lucrările celui de-al XIV-lea Congres internaţional de filozofie, gen de olimpiadă filozofică, unde întrecerea nu se încheie cu medalii, unde succesul constă nu atît în depăşirea performanţelor anterioare, ci în totalizarea lor în chip cît mai fructuos, unde viaţa e pusă „în joc" nu doar vremelnic, unde neînfrăţirea dintre atitudinile opuse nu împiedică, ci îngăduie cordialitatea.

Spre a schiţa ambianţa psihologică în care s-a situat congresul, nu e poate lipsit de interes să se spună ceva despre cadrul său urban, geografic şi cultural.

Oraşul e încîntător : satisfacţiile vizuale globale sînt date turistului alternativ, ziua de peisajul catifelat al Kahlenbergului, seara de luminile de rampă în care sînt scăldate străzile comerciale, nepermiţîndu-ţi să uiţi că eşti în oraşul operetei.

Dar mai presus de aceasta Viena se impune ca o metropolă civilizată, cu strălucite colecţii de tablouri clasice şi moderne, cu splendide bibelouri arhitectonice, unde curbul absolut al rococoului se întîlneşte frecvent cu liniile frînte ale contemporaneităţii, cu celebrul Grinzing, siderantă combinaţie între o Uliţă a alchimiştilor şi un Tîrg al Moşilor.

Austriacul pare a simţi şi acum discordanţa dintre trecutul cezarocrăiesc şi prezentul înghesuit pe micul teritoriu danubiano-tirolez. Cifric ea se traduce în disproporţia dintre numărul relativ mare al locuitorilor Vienei : 1 700 000 şi numărul mic al populaţiei Austriei : 7 000 000.

Vienezul exprimă contrastul în felul lui : îl surprinzi pomenind cu gravitate de imperatorii trecutului şi apoi spunînd cu autoironie à propos de faptul că Marcus Aurelius a murit în castrul roman de la Vindobonna — actuala Viena — că a fost primul filozof austriac ...

Oraşul apare încărcat de reflexele imperiului apus, reflexe iremediabil prăfuite şi, poate, tocmai de aceea prea mult aurite şi prea des lustruite. Pe căi inconştiente, în psihologia multora de aici reflexele lucitoare ale trecutului devin umbre, în timp ce evocarea acestui trecut face parte din prezentul viu.

Rev. filoz., **16**, 5, p. 635–647, Bucureşti, 1969

Discordanța se simte și în cuvintele ghidului. În acel limbaj convențional, solemn și naiv apologetic al tuturor ghizilor, ni se spune emfatic, în timp ce autocarul turistic traversează Dunărea dincolo de Prater: „Viena e centrul de întîlnire a două Europe, cea Occidentală în stînga noastră, cea Orientală, în dreapta noastră". Enunțare exagerată a unui anumit fapt istoric, încărcat de reale semnificații. Viena a fost încă din timpul romanilor loc de întîlnire, cînd nu de ciocnire, a unor itinerarii de cuceritori, de migratori, de călători aparținînd unor culturi variate. Martore, numele de străzi din vechea cetate: Ringul Scoțienilor, Strada Turcilor, Piața Suedezilor, stradela Grecilor... După cum se vede, nu două, ci patru Europe: de vest și de est, de nord și de sud. Cîndva punct terminus al expansiunii romane, mai tîrziu limită extremă a celei turcești, Viena s-a aflat recent, în cel de-al doilea război mondial, pe linia ciocnirii finale dintre trogloditismul hitlerist și Armata Roșie victorioasă.

Dar punctul-limită se definește prin dialectica separării și unirii.

*

În acest oraș s-au aflat, reuniți sub același acoperiș, reprezentanții tuturor curentelor de gîndire importante ale contemporaneității, dintre cele mai separate între ele, de pe întreg globul pămîntesc.

Cel care a așteptat de la acest congres noutăți teoretice surprinzătoare a așteptat ceea ce congresele internaționale nu dau. Mai mult, aș hazarda o apreciere, cu condiția de a nu i se da o semnificație absolută: în domeniul „filozofiei generale", al „marilor" probleme, impresia ce s-a degajat a fost aceea de stagnare, de reluare sub chipuri noi a unor teze vechi, binecunoscute. Momente de noutate au oferit, dimpotrivă, *secțiile*, cu programele lor de restrînsă specializare.

Să cerem însă congresului ceea ce se cuvine cerut. El a satisfăcut dacă îl privim ca pe un loc adecvat de întîlnire a pozițiilor teoretice variate, de expunere a lor cu maximă densitate — unii au dispus de zece minute spre a expune rezultatul unor cercetări de o viață întreagă! Congresul și-a îndeplinit sarcina de a fi un concentrat, un *raccourci* al tabloului multicolor al filozofiei contemporane, al construcțiilor teoretice opuse, al năzuințelor filozofului autentic spre adevăr și umanism, al *demarcațiilor* și, totodată, al variatelor căi de comunicare între sisteme. Efect stenic al confruntării, resimțit de unii ca un șoc: ceea ce li s-a părut — atît timp, cît la ei acasă au monologat — a fi original și autentic, s-a arătat ca urmare a dialogului, a asprei examinări din partea adversarului, a fi banal, neautentic, nesusceptibil de promovare și înrîurire filozofică.

Adesea, înfruntarea de păreri și, mai ales, confruntarea ideilor unor filozofi cu faptele aprobate de ei au dus la încordări de maximă tensiune, cum s-a întîmplat de pildă, în plenara consacrată temei *Marx și filozofia contemporană* și, mai ales, în conferința de presă, cu care s-a încheiat congresul și care se anunța fierbinte. Destul să spun că, puține minute înaintea ei, l-am întîlnit pe Leo Gabriel, cunoscut filozof austriac, catolic, președintele comitetului de organizare a congresului și care urma să prezideze conferința de presă, l-am întîlnit spun, închinîndu-se în Votivkirche, catedrala gotică de peste drum de universitate.

Cu privire la modul de organizare: programul congresului a prevăzut trei genuri de întîlniri. S-au programat: *ședințe plenare* pe teme

fundamentale de dezbatere, contemporane; *colocvii* referitoare la anumite poziții filozofice socotite de organizatori ca mai însemnate* și dezbateri în secții, treisprezece la număr, pe domenii filozofice restrînse.

Înainte de a trece la chestiunile de fond, autorul prezentei dări de seamă dorește, ca măsură de precauție, să precizeze : el își propune, prin spicuiri din materialul celor peste *o mie* de referate și comunicări cuprinse în program, în mare majoritate și expuse, să facă ceea ce, deși extrem de hazardat i se pare a fi totuși util, anume să noteze ideile care i-au apărut a fi centrale și tendințele ce i s-au părut dominante. Dat fiind că cel mai adesea au avut loc cîte cincisprezece-douăzeci de ședințe concomitent, e nevoit în proporție covîrșitoare să se mulțumească cu procesele - verbale întocmite, nu întotdeauna fără cusur, de președinții ședințelor. Unele procese verbale au lipsit. Varietatea temelor a fost copleșitoare, iar diversitatea de păreri atît de mare (incluzînd de altfel și un torent de platitudini), încît unul din președinți a vorbit în procesul său verbal, cerut a fi sec, de o „adevărată babilonie". Fie și în condiții perfecte de informare, o doză de subiectivism într-o asemenea întreprindere e inevitabilă. Chiar dacă impresiile autorului s-ar arăta a nu fi fost cu totul false și încă ar fi neindicat, spre a caracteriza situația actuală dintr-un domeniu al filozofiei, să se pună semnul identității între liniile de forță proprii unei întîlniri — chiar selectate — și liniile de forță proprii mișcării mondiale a ideilor din domeniul respectiv.

Totuși, cu aceste rezerve, se poate admite că tabloul manifestărilor într-o temă dată are o valoare semnificativă mai largă, depășind cadrul ședințelor pe tema în cauză.

Despre prezența marxismului în congres se va vorbi separat. Dintre curentele filozofice nemarxiste contemporane, s-au făcut simțite în congres mai ales următoarele, menționate în ordinea descrescîndă a frecvenței de manifestare, așa cum mi s-a părut că o discern : neopozitivismul, fenomenologia, existențialismul (în declin), personalismul, neotomismul (cu dimensiuni mai umflate decît cele reale, dată fiind țara gazdă : credincioșii austrieci sînt în proporție de peste nouăzeci la sută catolici). Congresul, în ansamblul său, lasă impresia — ținînd seama între altele de numeroase manifestări pe linia denumită neoraționalistă și în ciuda nenumăratelor atitudini filozofice cu desăvîrșire străine spiritului filozofic cultivat de un marxist — că în gîndirea occidentală contemporană balanța înclină în favoarea promovării rațiunii și a constantelor umane, împotriva subiectivismului absolut, a relativismului excesiv, a filozofării incomunicabile.

Relev, mai jos, ideile ce mi s-au părut notabile, independent de gradul lor de familiaritate ori de înstrăinare pomenit mai sus, așadar, pînă aici, în mod „obiectivist". Dar totodată se va acorda mai mare atenție acelora dintre ele care au apărut a fi comune cu cele ale marxismului ori măcar apropiate de ele, luîndu-se însă distanța critică impusă de oricare din ideile

---

* Înscriu aici temele colocviilor :

a. Marx și filozofia contemporană ;
b. Brentano, psihologia filozofică și mișcarea fenomenologică ;
c. Wittgenstein, „Cercul Vienez" și filozofia analitică ;
d. Logica deontică și însemnătatea ei pentru etică și drept ;
e. Importanța sintezei în gîndirea integratoare, considerîndu-se structurile ca tot ;
f. Cibernetica și filozofia tehnicii ;
g. Timpul ;
h. Natura omului și problema păcii. — Dialog între marxiști și creștini.

întîlnite. Salutăm soluții nemarxiste de aderare la principiile raționii, ale opoziției dintre adevăr și eroare, ale umanismului, socotim instructive critici nemarxiste ale relativismului, agnosticismului, filozofiei absurdului; o facem în spiritul convingerii că e necesară confruntarea acestor poziții cu cele ale marxismului, fie spre a îmbogăți prin ele opera sistematică și critică înfăptuită de filozofia marxistă, fie pentru ca, instruindu-ne din limitele lor, să le depășim prin teze filozofice marxiste ameliorate. Comunicările multora dintre marxiști au relevat că autorii lor se mulțumesc să opună filozofia marxistă celei nemarxiste, dar nu participă ca marxiști la disputele dintre adepții diferitelor orientări nemarxiste. Interesantă mi s-ar fi părut, spre pildă, o atare participare la disputa dintre pozitiviștii de nuanță scientistă și existențialiști.

★

Notațiile ce urmează se conformează titulaturilor sub care au fost grupate problemele în *Programul* congresului.

TEORIA CUNOAȘTERII ȘI A ȘTIINȚEI

Se înregistrează numeroase manifestări de tip neopozitivist. Astfel, *Bernays* (Elveția) pune la îndoială chiar și certitudinea cunoștințelor matematice; este frecventă tendința de a orienta cerința lăudabilă de a se preciza termenii cu care operăm — formulată, de pildă, de *Curry* (Olanda) — în direcția nefastă a fărîmițării sensurilor, făcînd imposibile, în ultimă instanță sintezele teoretice. *Queseda* (Perù) susține că interesul pentru metateorie ar reprezenta un succes al celor ce afirmă supremația cunoașterii intuitive.

Preponderentă pare a fi fost tendința opusă. Recunoscînd existența unor constante în mișcarea milenară a gîndirii filozofice, *E. Nelson* (S.U.A.) și *Mates* (S. U. A.) combat relativismul, cerînd să se facă deosebirea cuvenită între enunțurile cu caracter de necesitate și cele de ordinul accidentului. *Gott* (U.R.S.S.) analizează cuplul categorial *simetrie-asimetrie* drept categorii ale cunoașterii. *Tosenovski* (Cehoslovacia) arată că enunțarea marxistă despre „știință ca forță nemijlocită a producției" trebuie corectată, așa încît să nu suprime rolul instituțional al științei, cum și funcția ei euristică.

Se constată că marea diversitate de păreri a fizicienilor de mare clasă asupra naturii electronilor conduce pe unii către concluzii pozitiviste (de pildă „contra filozofiei"). *Landé* (S. U. A.) amintește oportun cuvintele lui Einstein: „Nu te uita la ceea ce *spun* fizicienii, ci la ceea ce *fac* ei". Filozoful marxist meditează, desigur, la depășirea *prin teorie* a discrepanțelor ivite.

Din dezbaterea asupra problemei „sintezei în gîndirea integratoare" reținem: ideea unei „științe universale" ca sinteză a tuturor științelor; problema raportului dintre sinteză și structură; analiza categoriei de *totalitate*. Relev punctul de vedere care prezintă gîndirea integrantă așa încît să fie evitate atît absolutizarea de tip matematic a totalității cît și tendința de a se institui supremația conceptului. Contestabilă se arată părerea lui *López Quintas* (Spania), care tinde să considere intuiția drept o condiție necesară a gîndirii integrante sau părerea lui *Muck* (Austria) ce privește sarcina integrării ca fiind pur contemplativă, străină de orientarea spre prognoză.

J. Fischer (Cehoslovacia) relevă importanța acelei orientări dialectice care vede caracterul dinamic al structurii. Pe plan social, îndeosebi, structura trebuie privită ca avînd caracter mereu inovator, și anume în direcția autorealizării optime a *individului*; așadar, împotriva unei structuri sociale care ar suprima personalitatea umană. *Galeffi* (Brazilia), deși adoptă punctul de vedere intuiționist contestabil menționat mai sus, totuși, pe aceeași linie, ca și marxistul din Cehoslovacia, semnalează primejdia „împietririi structurilor" și rolul filozofilor în opera de combatere a unei atari primejdii.

Interesantă expunerea lui *Bertalanffy* (Canada): putem azi depăși mult susținuta teză a caracterului științific al filozofiei prin faptul că ea poate dobîndi o nouă întemeiere tocmai în concluziile integratoare ale ansamblului cunoașterii științifice. E posibilă o reconstrucție a filozofiei, pe fundamentul sintezei cunoștințelor științifice, într-un sistem totodată totalizator și integrant. S-a relevat schimbarea de poziție a lui *Carnap*, care acum admite că „propozițiile-protocol" nu sînt simple serii de date, ci includ cu necesitate *interpretarea* lor; această modificare reprezintă o poziție cîștigată împotriva atitudinii „antifilozofice" a neopozitivismului.

FILOZOFIA LIMBII

Cred că enunțurile de tip pozitivist-semantic ce s-au afirmat în acest domeniu nu au strălucit prin noutate. Reține critica făcută de *Apel* (R.F.G.) faptului că cercetările recente asupra limbii au accentuat asupra ideii de calcul matematic al fenomenului limbii; el cere orientarea spre „filozofia hermeneuticii limbii" („eine Sprachhermeneutische Philosophie"). Amintind că unitatea „transcendentală" a conștiinței umane e un produs al intercomunicării între oameni, el vizează critic, după cum cred, orientări idealiste ale structuralismului lingvistic. *Bar-Hillel* (Israel) denunță poziția unor structuraliști americani care, abordînd simplist chestiunea modelului în limbă, au neglijat complexitatea fenomenului limbă ca fenomen viu.

Kopnin (U.R.S.S) spune că „limba formalizată", întemeiată poate pe cibernetică, ar oferi modelul ideal pentru construirea sistemului cognitiv necesar stăpînirii realității de către om; trebuie, cu ajutorul analizei logice a limbii, să obținem din partea filozofiei noile categorii pe care le revendică descoperirile spre care se îndreaptă acum științele speciale.

LOGICĂ

Problema raportului dintre logica formală și limba naturală a fost viu discutată între *Perelmann* (Belgia), *Berka* (Cehoslovacia) și alții. Un loc important în dezbateri au ocupat și problemele logicii polivalente. *Gunther* (S.U.A.) a analizat raportul dintre logicile polivalente și ontologie.

Materna (Cehoslovacia) ia în discuție tema raportului dintre logica extensionalistă și cea intensionalistă. *Bînkov* (Bulgaria) și *Popovici* (U.R.S.S.) s-au ocupat de logica dialectică.

Logica *deontică*, definită ca „teorie formală a propoziţiilor normative" a constituit obiectul unei dezbateri în colocviu. Principalul ei animator azi, *Von Wright* (Finlanda), renunţă la instituirea modal-logică şi se îndreaptă spre cercetarea condiţiilor necesare şi suficiente ale acţiunilor umane; sînt vizate consecinţele ce se pot desprinde din această cercetare asupra domeniilor eticii şi filozofiei dreptului, în sensul desprinderii regulilor logice ce guvernează deducţia etico-juridică.

ONTOLOGIE ŞI METAFIZICĂ

Karl Popper (Anglia) expune sistemul său filozofic idealist, pe care-l intitulează *Teorie a spiritului obiectiv*, în cadrul căruia afirmă existenţa unui triptic ontologic : lumea fizică, lumea spirituală subiectivă şi lumea Ideilor. În această serie, lumea spirituală subiectivă ar fi mijlocitorul între celelalte două. Deşi marxistul nu va putea aproba o astfel de concepţie, va consemna totuşi ca pe un fapt pozitiv punctul de vedere în virtutea căruia lumea ideilor trebuie socotită ca un produs al activităţii oamenilor.

Pe făgaşul existenţialismului kierkegaardian, *P. Henrici* (Italia) critică filozofia clasică ce tinde spre general şi cere o „metafizică a Factumului", a singularului, abordabil doar voliţional şi afectiv. Rămîne, firesc, întrebarea : oare o „filozofie a singularului" nu e o contradicţie în termeni? *Warnach* (Austria), vorbind de rădăcina oricărei metafizici ce ar încerca să depăşească experienţa sensibilă, cere o metafizică fenomenologică avînd drept obiect interpretarea acesteia din urmă.

ETICA ŞI TEORIA VALORILOR

Temele luate în dezbatere sînt : etică şi libertate, etică şi societate, raportul între „a fi" şi „a trebui" (*sein und sollen*), lingvistica eticii, etica materială (*materiale Ethik*). Discuţiile se opresc cel mai mult asupra chestiunii sensurilor conceptului de libertate. Legat de aceasta — problema responsabilităţii omului, luat fie ca individ, fie ca membru al unei societăţi date. Este larg subliniat faptul că, în epoca noastră, în care apare tendinţa de a tehniciza pe om, de a-l dizolva în mase (*Vermassung*) — Marcuse ar spune de a-l unidimensionaliza —, e mai necesară ca oricînd analiza dezvoltată a conceptului de responsabilitate şi propagarea atitudinii de apărare a lui. E binevenită precizarea lui *Hengstenberg* (R. F. G.), care, combătînd relativismul axiologic, spune că noţiunea de „valoare relativă" este într-un anumit sens contradictorie din punct de vedere logic.

Interesantă frecvenţa cu care a fost subliniată legătura dintre noţiunea de valoare etică şi aceea de adevăr, ca şi faptul adiacent că adevărul ştiinţific urmează a fi raportat la cerinţele vieţii, ale valorilor umane în genere. *Ewing* (Anglia), de pe poziţii empiriste, şi *Drobinzki* (U.R.S.S.), de pe poziţii marxiste, au admis că înţelegerea lumii „aşa cum este ea" este o condiţie a promovării valorilor etice. Plecînd de la păreri comune de acest tip, revine eticienilor marxişti misiunea de a convinge asupra superiorităţii modului materialist dialectic de a rezolva problema concor-

danței dintre concepția despre univers și promovarea valorilor umane ; de asemeni, asupra superiorității soluției marxiste în problema necesității care-și exercită forța asupra judecăților morale.

ESTETICA ȘI FILOZOFIA ARTEI

Teme principale : esența operei de artă, judecata de valoare asupra operei de artă, geneza și efectul social al acesteia, critica de artă.

Roman Ingarden (Polonia) subliniază că estetica — fiind preocupată de concepte și structuri fundamentale — este, prin aceasta, filozofie. Ramurile ei ar fi : ontologia operei de artă, fenomenologia creației și trăirii artistice, problemele stilului, teoria valorilor estetice, problema funcțiilor artei, cea cognitivă inclusiv. Unii ca *Munro* (S.U.A.) au negat caracterul filozofic al esteticii, considerînd-o știință empirică ; *Tunali* (Turcia) a propus următorul tablou de relații între curentele în plastică și curentele filozofice : impresionismul ar corespunde pozitivismului, cubismul și expresionismul — fenomenologiei, suprarealismul — filozofiei absurdului. Tema merită să fie examinată și amplificată.

Damjanovici (Iugoslavia), folosind cuvintele lui Nicolai Hartmann, ironizează acea estetică „ce nu este scrisă nici pentru creatorul de artă și nici pentru consumatorul ei, ci exclusiv pentru gînditor, căruia acțiunile ambilor (*Tun und Handlungen*) i-au devenit enigme". Să dărîmăm zidul dintre gînditor, artist și public, cere autorul expunerii.

Impresia de ansamblu este că în estetica actuală este accentuată tendința ce se îndepărtează de artistul izolat și de o artă existînd „în și pentru sine", îndreptîndu-se către „comunicativitatea socială" a faptului artistic.

FILOZOFIA NATURII

După părerea lui *Giacon* (Italia), problemele fundamentale în cercetarea contemporană ar fi cele ale *spațiului*, *timpului*, *materiei*, *cauzalității*, cum și aceea a raportului dintre filozofia naturii și științele naturii.

Alfred Ayer (Anglia), unul dintre principalii reprezentanți ai pozitivismului semantic, susține teza în virtutea căreia un tablou al lumii care ar sintetiza și interpreta rezultatele științei naturii ar avea ce căuta *nu* în planul științei, ci în planul aștiințific al deciziei preferențiale. Temperament clocotitor, el emite cu un violent exclusivism tezele sale împotriva exclusivismului. Discuția în contradictoriu dintre Ayer și ilustrul savant astrofizician *Ambarțumian* (U. R. S. S.), care dă lui Ayer o replică elegantă și bogat susținută în argumente în numele materialismului dialectic, este unul din momentele cele mai suculente ale congresului (sala manifestă simpatie în clipa din disputa celor doi care ședeau alături în prezidiu, cînd Ambarțumian, începînd la un moment dat să vorbească rușește, îi oferă, fără aroganță, lui Ayer casca în care se auzea glasul traducătorilor, pentru ca adversarul său să ia cunoștință de argumentele sale).

Raționalistul elvețian *F. Gonseth* vorbește de progresul dialectic obținut de la Newton la Einstein în planul tabloului științific al lumii.

E posibilă o unificare teoretică în domeniul metodologiei privind prelucrarea datelor variatelor ştiinţe. Supremaţia experienţei, subliniază conferenţiarul, e incontestabilă, chiar dacă e nedemonstrabilă.

Frolov (U.R.S.S.) propune schiţa unui sistem dialectic referitor la organizarea materiei vii şi la treptele evoluţiei ei.

Zeman (Cehoslovacia) prezintă problema filozofică a unei legi cosmice atotcuprinzătoare şi vorbeşte de elaborarea unei concepţii unitare asupra cosmosului, pe bază teoriei informaţiei.

Mi se pare instructiv faptul, după părerea mea incontestabil, că şedinţa plenară care a tratat problema raportului dintre filozofie şi ştiinţele naturii a prezentat un succes al tezei raţionaliste care acceptă interdependenţa dintre filozofie şi ştiinţă şi admite, după cum spunea *Gorowitz* (S.U.A.), că ştiinţele pot confirma sau infirma anumite teze filozofice. Ayer s-a bucurat de simpatia, dar nu şi de sprijinul majorităţii celor prezenţi.

FILOZOFIA CULTURII

Constat din majoritatea referatelor că atît gînditori marxişti, cît şi numeroşi gînditori nemarxişti se arată nesatisfăcuţi de tendinţa contemporană de a reduce conţinutul culturii la cultura tehnică. Numeroşi congresişti revendică un rol de frunte pentru conţinuturile spirituale. Distincţia dintre gîndirea marxistă şi cea nemarxistă începe să-mi apară în punctul în care se pune problema de a defini sensul subordonării umane a culturii, cum şi problema căilor istorice concrete prin care poate fi asigurată această subordonare. Apare stringentă necesitatea dezvoltării cercetărilor marxiste pe acest teren.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

Cele mai semnificative participări înregistrează dezbaterile în problemele socio-antropologice. Preocupă insistent tema modalităţilor specifice de a desprinde esenţa umanului din variate curente de gîndire şi din opera gînditorilor reprezentativi din variate perioade istorice.

Lick (Ungaria) arată că „structura socială a personalităţii umane" este temeiul principal, deşi nu exhaustiv, al înţelegerii raţionalităţii existenţei şi substanţei eului.

Paul Ricœur (Franţa) afirmă că teoria libertăţii trebuie grupată în jurul cuplurilor de categorii *relaţie-decizie* şi *libertate-responsabilitate*. Poziţia lui Ricœur e dominată de subiectivism, dar mi se pare interesant de meditat în spirit marxist la teza sa, după care la baza responsabilităţii ar sta extinderea voinţei subiective către o voinţă obiectivă, pe temeiul convingerii că „numai unei voinţe care proclamă totodată valabilitatea ei universală i se poate asocia atributul de responsabilitate".

FILOZOFIA DREPTULUI, FILOZOFIA SOCIALĂ, FILOZOFIA POLITICĂ

Se afirmă frecvent revendicarea ca juristul să se situeze pe poziţiile unei viziuni integrante, susceptibile de a îngădui instaurarea problemelor de drept pe terenul tematicii psihologice, sociologice şi etice.

FILOZOFIA RELIGIEI

În ședințele secției respective asistăm la dispute atît între atei și fideiști, cît și între adepții variatelor orientări filozofice pe plan teologic.

Hick (Anglia) nu este singurul care-și propune să demonstreze nu doar funcția etică sau soteriologică a convingerilor religioase, dar și raționalitatea lor. Marxiștii abordează cercetarea teoretică a originilor și funcțiilor sociale ale diferitelor religii.

Apare totuși insuficienta prezență în acest domeniu a gîndirii marxiste. Ar fi util ca aceasta : a) să se ocupe de adeziunea unor teologi la principii de raționalitate, umanism, libertate etc. și să analizeze eficacitatea unor atare adeziuni atunci cînd rămîn în cadrul teologiei ; b) să pătrundă în disputa dintre diferitele poziții filozofice în teologie, de exemplu în controversa dintre „teologia dialectică" — apărată de unii protestanți — și teologia „liberală", pare-se catolică. Argumentele filozofice elaborate de unii teologi împotriva teologiei adverse pot, retopite, să îmbogățească argumentarea teoretică îndreptată contra oricărei teologii.

FILOZOFIA ISTORIEI

Se afirmă o largă desfășurare de poziții, de la cele extrem negativiste pînă la cea marxistă.

În prima categorie se afirmă punctul de vedere al lui *Gueroult* (Franța). Vorbitorul neagă însuși conceptul de istorie ca tot și afirmă părerea conform căreia conceptele de continuitate istorică, necesitate, sens al istoriei, progres, ar avea caracterul unor false postulate, de origine teologică mozaico-creștină ; ar fi false, deoarece ar implica includerea în actual a ceea ce în fapt e *dispărut*. O filozofie a istoriei ar fi posibilă doar cu condiția de a se renunța la „așa-numita" știință a istoriei !

Pe poziții opuse, *Bahm* (S.U.A.) a accentuat asupra interdependenței dintre faptele istoriei, asupra universalității unor valori culturale în ambianțele istorice cele mai diferite. Critică cu temei pe cei ce cred că pot elabora o autentică teorie a istoriei fără a cunoaște culturile Indiei, Chinei etc. În contrast cu Gueroult, insistă asupra responsabilității filozofului în domeniul științelor istorice.

Von Rintelen (R.F.G.) afirmă existența relativului în istorie, subliniază însă că sensul, generalul, *decisivul* domină relativul, că deci trebuie să recunoaștem „caracterul relativ al relativului" în istorie. Tema a fost pe larg tratată de filozoful german într-o conferință ținută după încheierea lucrărilor secțiilor congresului.

Punctul de vedere marxist a fost reprezentat de numeroși participanți la discuție din diferite țări, inclusiv România.

CERCETĂRI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Printre numeroșii participanți la ședințele consacrate acestei teme reținem numele unor figuri de prestigiu, ca : O. Gigon, P. M. Schuhl, L. Grekov, P. Kucharski, A. Mourelatos, T. Oisermann, Murray J. Warren,

C. Giacon, M. Mignucci, F. M. Sciacca, J. Derbolav etc. Alături de analiza unei impresionante varietăţi de teme istoriografice speciale, s-a abordat şi tematica teoriei filozofice a istoriei filozofiei.

★

Atenţia acordată în congres *filozofiei marxiste* este fără precedent, ceea ce se oglindeşte de altfel, înainte de toate, în *Programul congresului*, elaborat cu un an înaintea reuniunii.

Preşedintele comitetului de organizare, filozoful catolic Leo Gebriel, constata că „pentru prima oară un congres internaţional de filozofie prilejuieşte o dezbatere pe tema marxismului".

Din cele opt colocvii, consacrate unor orientări teoretice socotite fundamentale în gîndirea modernă, *primul*, intitulat *Marx şi filozofia contemporană*, a inclus nu mai puţin de 50 de referate şi comunicări ale unor filozofi adepţi sau nu ai marxismului, iar ultimul, *Dialogul dintre marxişti şi creştini*, pregătit la iniţiativa organizaţiei denumite „Societatea americană pentru studiul filozofic al materialismului dialectic", a inclus alte 16 referate şi comunicări ale unor filozofi din Europa, America şi Asia.

La aceasta adaug nenumărate alte comunicări referitoare la Marx şi la marxism, cuprinse în programul *Dezbaterilor plenare* şi al celor treisprezece *secţii*.

Acesta este un document, un argument lipsit de subiectivism, a rolului fără precedent al marxismului, al influenţei lui în viaţa filozofică a contemporaneităţii.

În aceeaşi ordine de idei mi se pare a avea o anumită semnificaţie şi următorul fapt : cele cinci dezbateri plenare ale congresului, manifestări de o deosebită greutate în ansamblul său, au abordat teme socotite ca fiind majore în frămîntarea filozofică contemporană. Oricare dintre noi ar fi admis, ca marxist, caracterul major al acestor teme.
Iată-le : 1. *Spirit, lume şi istorie* ; 2. *Libertatea, responsabilitatea, decizia* ; 3. *Limbă, semantică şi hermeneutică* ; 4. *Filozofia şi ideologia* ; 5. *Filozofia şi ştiinţele naturii*.

Demn de relevat este şi marele număr de participanţi occidentali care fără a aproba marxismul ca atare au tratat cu competenţă teme referitoare la marxism, de pildă americanul Sommerville. Aceştia au considerat ca o marcă de prestigiu pentru ei faptul de a-l fi studiat pe Marx din izvoare directe. S-a afirmat la un moment dat în congres că numai dacă trăieşti într-o ţară socialistă poţi să-l înţelegi pe Marx. Congresul a arătat altceva : că sînt marxişti occidentali, ataşaţi năzuinţelor clasei muncitoare, care-l înţeleg bine pe Marx, şi — fapt învederat în unele cazuri — că poţi foarte bine să aparţii unei ţări socialiste şi să ai despre marxism o imagine greşită.

În ceea ce priveşte fondul variatelor discuţii pe teme privind marxismul, mi se pare util de a atrage atenţia asupra celor mai semnificative dintre părerile eronate, denaturante, privind filozofia marxistă, cerînd în epoca de faţă din partea exponenţilor acesteia replici convingător argumentate.

Adesea a revenit în intervenţii afirmaţia în virtutea căreia teza marxistă asupra caracterului social al fenomenului libertate ar abroga

principiul libertății autentice. Libertatea clasei ar exclude pe aceea a individului. Abatele *Adelmann* (S.U.A.) a criticat marxismul sub cuvînt că ar fi incompatibil cu principiul libertății voinței. Determinismul marxist a fost prezentat în mod fals ca fiind tot una cu mecanicismul. *Löwith* (R.F.G.) a negat teza în conformitate cu care filozofia ar putea avea vreun rol în transformarea lumii. S-a mai afirmat, nu o dată, că marxismul, capabil să dea cel mult o teorie socială, nu poate da o ontologie. Noțiunea marxistă de ideologie a fost adesea prezentată simplist, făcîndu-se abstracție de sensurile variate pe care le are în literatura marxistă. S-a pretins — de pildă de către *Calogero* (Italia) — că, în măsura în care marxismul se prezintă pe sine ca ideologie, el s-ar recunoaște ca lipsit de capacitatea de a formula adevăruri constante, dat fiind caracterul variabil al ideologiei de la un moment la altul. *De George* (S.U.A.) a pretins că, în timp ce filozofia e prin natura ei critică, ideologia e inevitabil dogmatică. Că filozofia nu vizează practica, în timp ce ideologia dimpotrivă. După Löwith și alții, Marx ar fi ignorat pe omul concret, individual, și ar fi avut în vedere doar un „om abstract, ca om producător". Replicîndu-se lui Löwith, s-a arătat că poziția pe care o atribuie marxismului în privința „omului abstract" aparține în realitate personalismului creștin. Atrage mai ales atenția părerea deosebit de rău-voitoare a lui *Kline* (S.U.A.) — expusă de autorul ei și într-o foaie volantă distribuită congresiștilor ! —, după care Marx n-ar fi fost un „umanist etic", căci s-ar fi dezinteresat de valoarea individului actual, real. Marx ar fi fost un „umanist al viitorului", adică al sarcinilor politice care, în slujba unui ideal de viitor, ar sacrifica pe omul real al prezentului. Kline a considerat că-și poate permite să ilustreze această teză referindu-se la unele evenimente politice și că poate profita de ele spre a afirma că antiumanismul ar fi inerent practicii marxiste.

Fireşte că este o sarcină de prim ordin a marxiștilor de a demonstra, atît pe plan teoretic, cît și pe plan politic practic, caracterul deformator, ostil al unor atare aserțiuni. Kline s-a dovedit a fi și neinformat atunci cînd a atribuit marxismului ceea ce a fost propriu *dogmatismului* marxist. El ignorează faptul că doar în cadrul tratării dogmatice este neglijat studiul laturii reale, vii, a omului ca *eu*, că această neglijare e străină de lucrările lui Marx și că numeroși autori marxiști se ocupă azi tocmai de problemele persoanei umane, ireductibile la un concept uman abstract și pur sociologic, sugerat de un structuralism rău înțeles. E alarmant faptul că unii marxiști evită să critice acest procedeu dogmatic, temîndu-se ca în acest fel să nu dea cîștig de cauză părerilor al căror exponent s-a făcut Kline. Critica marxismului neautentic e indispensabilă progresului marxismului autentic. În general (acesta este unul dintre învățămintele congresului) : avem misiunea de a combate antimarxismul, de a denunța substratul politic anticomunist al multor poziții ostile, pretinse a fi pur teoretice, poziții care s-au manifestat frecvent la Viena ; totodată, această atitudine trebuie îmbinată cu aceea de examinare autocritică a schematismului, a apriorismului, a erorilor din teoria și *practica* marxistă. Unii afirmă că problema este : *ori* lupta contra ideologiei burgheze, *ori* lupta contra dogmatismului marxist. Aceștia nu observă că denunțarea părerilor dogmatice e o parte a operei de criticare a ideologiei antimarxiste, în

măsura în care asigură eficacitatea unei atare critici. Spre a nu mai vorbi de valoarea euristică a autocriticii. Unii marxişti au apreciat în congres succesul lor după aplauzele prietenilor. E ceva „tautologic" în această apreciere. Succesele filozofilor marxişti urmează să fie apreciate după capacitatea lor de a slăbi influenţa ideologică a adversarilor marxismului, după succesele obţinute pe linia unirii socialismului ştiinţific cu mişcarea muncitorească în acele ţări unde unirea nu a fost încă înfăptuită în mod satisfăcător.

În congres nu doar marxişti din ţările socialiste, inclusiv delegaţii români, au apărat cu prestigiu adevăratele semnificaţii ale tezelor teoretice ale marxismului, dar s-au putut în acest sens nota replici demne de a primi total sau nu adeziunea noastră, şi la participanţi din alte ţări, ca, de pildă, *Sommerville* (S.U.A.), *Bubner* (R.F.G.), *Holitscher* (Austria).

★

Participarea ţării noastre la acest congres a avut alt caracter decît cea de la congresele anterioare de filozofie. Nu ca altădată un grup restrîns de specialişti, reprezentînd, prin forţa lucrurilor, doar 2—3 domenii de preocupări, ci un grup numeros, 20 de cercetători, membri sau nu ai delegaţiei oficiale, care au ilustrat astfel caracterul multilateral al preocupărilor filozofilor din România. În total au apărut în programul congresului aproape 40 de titluri de referate şi comunicări ale filozofilor noştri *.

Comunicările participanţilor români la congres au indicat contribuţii interesante referitoare la teme ca : esenţa omului, conceptele de cultură, civilizaţie, progres, sens al istoriei, determinismul în istorie, conţinutul umanismului, domeniul valorilor cu accente notabile referitoare la valorile etice şi estetice, principii şi metode logice, metodologia cercetării şi experimentării ştiinţifice, momente de istorie a filozofiei, filozofia istoriei filozofiei etc.

Membrii academicieni ai delegaţiei române au prezidat două şedinţe de grupă, prezentînd totodată şi respectivele referate introductive : în secţia de *Antropologie filozofică*, grupa *Problema lui „Humanitas"* (acad. Athanase Joja), iar în secţia de *Filozofie a culturii*, grupa *Aspecte sociologice şi antropologice ale filozofiei culturii* (acad. C. I. Gulian).

Nu m-am ocupat în prezenta expunere de comunicările participanţilor români, deoarece acestea au apărut în „Revista de filozofie", nr. 1 pe 1969.

Intervenţiile marxiştilor din România s-au deosebit, înainte de toate, prin faptul că au urmărit nu conformitatea cu clişee preexistente — cînd asemenea cazuri s-au produs în congres, au provocat ilaritate —, ci ţelul de a face marxismul convingător ; că multe dintre ele au ilustrat capacitatea marxismului de a dezvolta creaţia filozofică autentică.

★

* Iată numele autorilor care au trimis comunicări : acad. Ath. Joja, acad. C. I. Gulian, D. D. Roşca şi defunctul Dan Bădărău, membri corespondenţi ai Academiei Republicii Socialiste România, Ion Aluaş, Emanoil Ancuţa, Ion Banu, Niculae Bellu, Alexandru Boboc, Constantin Borgeanu, Petre Botezatu, Marcel Breazu, Octavian Cheţan, Clara Dan, Anton Dumitriu, Constantin Dumitriu, Alexandru Florian, Radu Florian, Ernö Gall, Nicolae Gogoneaţă, Ion Irimie, Crizantema Joja, Nicolae Kallos, Călina Mare, Radu Pantazi, Ion Pascadi, Cornel Popa, Constantin Popovici, Andrei Roth, Radu Sommer, Alexandru Tănase, Uroş Tomin, Vasile Tonoiu, Imre Toth, Ion Tudosescu, Henri Wald.

Congresul a demonstrat faptul că anumite teze teoretice prețioase pentru marxiști și privite altădată cu indiferență de majoritatea filozofilor nemarxiști sînt socotite astăzi ca teme majore de către mulți dintre aceștia. Asemenea teze sînt de pildă : legătura dintre filozofie și politică, răspunderea socială a filozofului, îndatorirea filozofiei de a sluji omului, libertății și demnității lui etc.

Este un succes al marxismului că dezbaterile cele mai vii din congres s-au referit nu la faptul dacă asemenea teme trebuie ori nu să intereseze pe filozof, ci la cea mai corectă și eficientă modalitate prin care poate filozofia să slujească politicii progresiste, ideologiei înaintate, umanismului autentic.

A apărut mai evident ca oricînd că succesele contemporane ale marxismului în filozofie și în propaganda comunistă depind în mare măsură de : practica teoretică a marxiștilor, capabili ca, în discuțiile cu nemarxiștii de bună-credință, să îmbine participarea constructivă, receptivă față de nou, cu spiritul conservării intacte, libere de confuzii, a corpului esențial de gîndire marxist-leninist ; de asemenea, și nu în ultimul rînd, de *practica* social-istorică a marxismului.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Reflecţii pe marginea unei cărţi

Cartea [1] Clarei Dan debutează cu o introducere în care, firește, ne este justificat titlul şi ne sînt enunţate intenţiile. Gruparea unor gînditori ca Gonseth, Bachelard şi Piajet într-un acelaşi curent denumit de autoare „neoraţionalism" („nu este vorba aici — scrie Clara Dan — nici de un procedeu arbitrar, nici de o inovaţie terminologică superfluă", p. 5) îşi află îndreptăţirea, după opinia autoarei, în aceea că „există..., în gîndirea acestor filozofi, similitudini esenţiale *la nivelul principiilor* (subl. ns.) care se încadrează, cu inovări specifice contemporaneităţii, în tradiţia de cîteva secole a raţionalismului..." (p. 5). Solidaritatea lor creşte „mai ales prin opoziţia acestor gînditori faţă de modalitatea pozitivistă de a rezolva problemele cunoaşterii ştiinţifice". E adevărat că în expunerea unei filozofii, oricît de neclasică şi originală ar fi ea, avem tentaţia, puternică şi aproape inconştientă, de a-i da o turnură „necesitară", adică de a o aşeza pe nişte prime principii. Or, tocmai această — chestiune a principiilor, a modului de a le concepe sub raport metodologic, altfel zis, însăşi problema începutului — atît de acută, date fiind caracterele de criticitate şi radicalitate ale reflexiei filozofice moderne — trebuie să invite la surprinderea specificităţii filozofiilor (în particular, a epistemologiilor) analizate. Mă refer în mod deosebit la F. Gonseth, care dă problemei începutului, paradoxală în perspectiva unei fundări absolute, o rezolvare extrem de subtilă şi eficace. Astfel, în *Le problème du temps*, Gonseth făcea observaţia că şi-a condus expunerea ca pe o *cercetare*, fără a căuta să desemneze dinainte şi să justifice atitudinea sa metodologică: a cere, înainte de orice angajare în cîmpul ei de probe, o justificare prealabilă pentru o atitudine metodologică înseamnă a cădea în paradoxul începutului, care n-are ieşire decît, poate, într-o doctrină a evidenţelor absolute, a cărei inserare însă într-o cercetare reală devine din ce în ce mai problematică (criza „evidenţei absolute" în întreaga ştiinţă modernă). Atitudinea metodologică pe care o luăm la începutul unei cercetări asupra Metodei nu poate fi decît o *opţiune* pe care o considerăm cea mai bună (idoneitatea = la meilleure convenance) pe baza a tot ceea ce se ştie deja (ca în orice cercetare, nici în cele de metodologie — cercetarea cercetării — nu există moment zero) şi pe care o angajăm din nou în cercetare pentru a se preciza aici, a se afirma, confirma, eventual revizui. Idoneitatea opţiunii ţine de faptul că ea se susţine prin incidenţele şi consecinţele sale. Separat de ştiinţă, scrie Gonseth, filozofia nu poate dispune apriori de un model al relaţiei cunoaşterii cu obiectul cunoaşterii. În privinţa cunoaşterii realului, acest model trebuie căutat şi reînnoit după practica cercetării ştiinţifice a realului. De aceea, Gonseth, fără a-şi restrînge metoda la cea istorico-critică sau la cea, zisă simplu, reflexivă, încearcă să parcurgă într-un *sens*

[1] Clara Dan, *Neoraţionalismul. Introducere în epistemologia neoraţionalistă*, Bucureşti Edit. ştiinţifică, 1968.

invers informaţiile cele mai diverse oferite de ştiinţe şi de simţul comun (pe care nu-l erijează în ultim arbitru, dar nici nu-l disprețuieşte ca filozoficeşte neavenit, căci aparţinînd unui subiect mondan, spaţio-temporal, cum ar spune Husserl) asupra omului şi asupra lumii în scopul de a pune problema epistemologică în termenii cei mai apropiaţi de procesul real al cunoaşterii şi al rezultatelor acestui proces. El repudiază acele teorii ale cunoaşterii care postulează un subiect al cunoaşterii „construit", fictiv, artificial (decupat arbitrar din ansamblul subiectivităţii umane şi al omului ca subiect practic) şi care, în consecinţă, nu este apt a construi, a modela (dacă sîntem consecvenţi cu „datele" din care l-am compus) lumea aşa cum este ea efectiv cunoscută prin succesive schematizări. Pentru a surprinde mai bine gîndul lui Gonseth, să-l raportăm la Husserl. După Husserl, care se plasează în perspectiva ego-ului transcendental, a ego-ului în stare *metodologică* de suspendare produsă de reducţie (epohé), *eul* poartă în sine lumea ca pe o unitate de sens (Sinneseinheit) şi prin aceasta îi este o premisă necesară. Cogitaţiunile care se raportează la „lume" poartă, spune Husserl, *în ele însele* acest raport. „Orice *cogito* sau încă orice stare de conştiinţă « vizează » ceva şi poartă în sine ca « orizont » (ca obiect al unei intenţii) *cogitatum*-ul său respectiv" [2]. Aşadar, modelul „cunoaşterii" (al constituirii lumii) este de căutat, după Husserl, într-o analiză fenomenologică a ego-ului transcendental, în care lumea e deja conţinută ca unitate de sens. Locul primelor principii îl iau la Gonseth opţiunile cu valoare prospectivă (anticipatoare) şi dialectică (adică integrînd în situaţia de plecare, pentru a o domina mai bine, rezultatele demersului ulterior — un fel de moment cibernetic, de conexiune inversă prin care rezultatul controlează reatroactiv punctul de plecare). Diferenţa dintre principiu şi ideea directoare sau opţiune, deschisă supunerii la probă, este esenţială. De unde noul statut al filozofiei şi epistemologiei sale, acela al dialogului, al ipotezei şi al exigenţei punerii la probă în năzuinţa de a da epistemologiei caracterul unei cercetări interdisciplinare pozitive şi colective.

Ideea însăşi a reunirii acestor gînditori în cadrele unui curent de gîndire omogen, sub raport problematic şi intenţional, apare justificată într-o lucrare de primă introducere a cititorului în această nouă şi demnă de toţ interesul orientare în epistemologia modernă. Neajunsul ei este de a face ca discuţia să fie purtată prea la nivelul la care adevărurile, odată enunţate, se pot uşor trivializa. Lucrul principal rămîne de a urmări felul în care, pe de o parte, aceste opţiuni epistemologice apar puternic informate de practica eficace a ştiinţei în evoluţie, a ştiinţei aşa cum ea se face, a ştiinţei celei mai evoluate a vremii noastre, şi pe de altă parte, valoarea lor metodologică, de lucru, în rezolvarea unor dificultăţi epistemologice altele decît cele instalate direct în viziunea de ansamblu a raportului subiect-obiect, mai ales că o asemenea viziune nu garantează automat o progresiune, ci riscă să se închidă în mediul său categorial abstract în care să se reproducă steril aproape fără să angajeze la nimic. Ca dovadă : reluarea bagatelizantă în atîtea lucrări „materialist-dialectice" a de-acum locurilor comune privind anticontemplativismul, rolul activ constructor al subiectului... fără însă a depăşi simpla lor punere, opunere şi compunere apoi cu ele însele, izolat de experienţa efectivă a cunoaşterii ştiinţifice şi, de aceea, judecate cel mai adesea în perspectiva simţului comun şi, în consecinţă, a prejudecăţilor sale empiriste. Aşadar mijlocul, singurul, al împiedicării devalorizării unor idei altfel fecunde şi eficace este acela al *angajării* lor, cum ar spune Gonseth, în contexte determinate care le obligă să se funcţionalizeze, să se încarce de semnificaţie precizată, rectificată, nuanţată, cu alte cuvinte scoaterea lor dintr-un mediu de pură discursivitate şi implicarea lor în *acţiune* (în sensul cel mai larg), în *praxis*-uri precizante. Altfel nu le putem urni din acea imobilitate care încetează a mai instrui, care dă prea uşor satisfacţie şi seduce prin mecanismele narcisiene ale psihismului. Ideea de care vorbeam mai comportă şi

[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, 1966, p. 28.

un alt neajuns, anume îngreuiază în bună măsură disocieri pe linia atmosferei intelectuale, a stilului, a vocabularului propriu fiecăruia — acea coerentă obsesie ce face din viziunea unui filozof şi un „simbol-expresie". Dar, încă o dată, pentru o primă „iniţiere" — şi acest lucru trebuie subliniat (este, în adevăr, prima şi singura pînă acum la noi, şi cred că şi aiurea, lucrare de proporţii privind această mişcare epistemologică) —, cartea la care ne referim este o reuşită.

Vorbind despre opera lui Piaget, autoarea enunţă o vedere comprehensivă şi, aş zice, înţeleaptă care, subiectiv vorbind, este o presupoziţie absolut necesară unei aprecieri oneste a muncii impresionante a savantului elveţian: „... activitatea filozofică a lui Piaget este mult prea inovatoare, valoroasă şi deschizătoare de drumuri, pentru a o putea cîntări în primul rînd prin ceea ce ar putea fi eventual pus sub semnul întrebării în filozofia lui. Este poate o lege generală inerentă creaţiei...: creaţia înghite pe propriul ei creator, descoperirea îl absoarbe pe descoperitor. Cu puţine excepţii (?) un nou punct de vedere asupra lumii ia naştere doar prin absolutizare şi exagerare; clarviziunea într-o zonă presupune, de multe ori, orbirea în altele, inovaţia şi plafonarea sînt de multe ori corelate. Dar o creaţie nu se poate măsura cu ceea ce s-a exagerat, ci doar cu ceea ce s-a realizat..." (p. 17).

Autoarea reclamă pe bună dreptate o mobilizare a aparatului discursiv al epistemologiei, o „reevaluare a tuturor conceptelor, o reexaminare a tuturor ideilor, o rediscutare a tot ce s-a sedimentat... ca fiind mod de gîndire modern de la începutul secolului nostru" (p. 8). Apreciind însemnătatea sublinierii de către marxism a obiectivităţii procesului cunoaşterii împotriva interpretării subiectiviste şi convenţionalist-agnostice a „participării structurilor operatorii în teoria ştiinţifică", autoarea reţine şi slăbiciunile unei astfel de poziţii, anume neglijarea „*modalităţii* în care cunoaşterea se realizează în ştiinţa contemporană prin structuri operatorii". Afirmarea că structurile operatorii sînt, de fapt, „abstracţii cu exponenţi din ce în ce mai ridicaţi" nu era însoţită de *crearea* unei „teorii concrete care să explice structurile operatorii cu specificul lor, artificialitatea lor, libertatea lor, cu expansiunea lor mereu mai pronunţată în ştiinţă, concomitent cu o semnificaţie finală *realistă* a procesului cunoaşterii" (p. 35). Era nevoie de un nou „*model* al mecanismului cunoaşterii, ce conciliază contradicţiile...". Meritul deosebit al lui Gonseth, scrie Clara Dan, este „*de a fi creat un model al cunoaşterii, o teorie coerentă şi minuţios elaborată, care integrează structurile operatorii într-un ansamblu de semnificaţie realistă*" (p. 36). Acest lucru este, credem, în adevăr esenţial. Gonseth însuşi şi-a numit realismul său un *realism operator*. Să-i desprindem cîteva momente:

1. În toate punctele — scrie Gonseth — cunoaşterea ştiinţifică are nevoia ireductibilă de a fi vivificată (şi verificată) de experienţa orientată către real [3].

2. Ceea ce face valoarea unui „sănătos realism" este mai puţin afirmaţia că există lucruri decît aceea a „inalienabilităţii experienţei care ne pune în confruntare cu lucrurile" (ibid.) Aşadar, ideea de deschidere la experienţă şi ideea de ireductibilitate a experienţei: = o experienţă care nu poate fi imaginată ca total reductibilă la altceva decît ea însăşi, de pildă la o reconstrucţie raţională pură.

3. Acest realism nu este numai un realism al lucrurilor, el este şi un realism al *acţiunii*, al activităţii, al intenţiei, al gîndirii. Acest realism al acţiunii, al activităţii priveşte nu doar ceea ce de regulă e subsumat, în ceea ce priveşte ştiinţa, momentului ei experimental. El are în vedere înseşi garanţiile indispensabile pe care le furnizează autenticităţii unui demers, fie el oricît de abstract, *activitatea* pe care o reclamă propria sa edificare. Astfel, în matematică, singura condiţie, se spune, la care un sistem fundat axiomatic trebuie să satisfacă pentru a fi admisibil este de a nu genera contradicţii. Dar, observă Gonseth, în lipsa unei metode capabile a decide că această condiţie este îndeplinită, în privinţa axiomelor, sistemul axiomatic

[3] Vezi F. Gonseth, *Philosophie néoscolastique et philosophie ouverte*, Paris, P. U. F., 1954, p. 41 şi urm.

nu poate fi sustras probei de validitate pe care o reprezintă propria sa edificare. „Pînă şi în aspectul teoretic şi matematic, punerea la probă a unei discipline prin intermediul *activităţii* (subl. ns.) pe care ea o desfăşoară se impune deci inevitabil"[4]. Altfel zis, activitatea matematică poate fi invocată ca garanţie fără a fi găsit ea însăşi garanţia ultimă a unei demonstraţii de non-contradicţie. Metodologia deschisă a lui Gonseth presupune ca esenţială *procedura de angajare*. În această perspectivă, non-contradicţia matematicii este de ordinul *faptelor*, al activităţilor ce intră practic şi eficace în joc. Am putea deci spune că fiecare disciplină (este vorba de ştiinţa aşa cum se face, nu de cea „codificată impersonal în tratate" — după expresia lui Bachelard) reprezintă, prin ea însăşi, un *praxis*, care debordează punerea sa în formă, şi constituie una din sursele inalienabile ale sentimentului practic de securitate şi certitudine. Sub raportul angajării, la orice nivel al procedurii ştiinţifice (inclusiv cea exercitată pe idealizări, pe obiecte abstracte...), avem de-a face cu instituirea, subiacentă, a unei *experienţe*. Sigur, sînt anumite evidenţe şi „constrîngeri implicative", pe care nu le resimţim în conduitele noastre mentale decît cu vîrsta (vezi Piaget); la nivelul însă al activităţii matematice avansate, specializate, dincolo de probele strict demonstrative şi formale, intră în joc tocmai ceea ce numeam constrîngerile impuse de angajare şi, subsecvent, de experienţa produsă de ea. O doctrină realistă ca cea a lui Gonseth integrează în chip necesar acest moment. Accentul cade deci pe ideile de *deschidere* la experienţă (împotriva „raţionalismului pur") şi de *angajare*. Numindu-şi doctrina *realism*, Gonseth a vrut să se delimiteze şi de sistemele filozofice „necesitare", care pretind o radicalitate absolută (în realitate, o asemenea radicalitate este mai mult un exerciţiu verbal), o înrădăcinare (în origini absolut ultime şi necondiţionate. Realismul, din contră, acceptă şi cultivă prin metodă deschiderea la experienţă şi la propria sa revizuire (experienţa este luată aici în sens larg; pentru filozofie, ştiinţa însăşi se constituie ca o experienţă umană, ca o angajare pe care n-o putem decît arbitrar nesocoti); în fine, el acceptă faptul că niciodată nu se poate pleca de la o situaţie zero, perfect epurată. Reducţia, deşi cu sens metodologic la Husserl, nu poate fi efectiv practicată în sensul ei absolut radical. Realismul, cel gonsethian în particular, acceptă aşadar, o filozofie cu „premise", nu în sens de principii prime, ci de *prealabili* judecaţi măcar provizoriu şi pentru ceea ce se intenţionează într-o situaţie determinată ca suficient de asiguraţi. Se lasă însă, iarăşi prin metodă, loc revenirii la aceşti prealabili, precizării şi, la nevoie, revizuirii lor. În acest sens, spune Gonseth, o doctrină prealabilă nu se justifică de la sine în prealabil. Ea nu este însă nici arbitrară. Cel ce o alege, cel ce o propune, în cunoştinţă de cauză, a parcurs de mai multe ori drumul de la vederile preliminarii la concepţiile finale. Alegerea nu este un act singular, ea rămîne „sub controlul unei conştiinţe colective întărite de secole de eforturi eficace". Autoritatea celui care alege se originează „în raportul său totodată liber şi responsabil cu obiectivitatea demersului ştiinţific"[5]. Prin aceasta se înlătură situaţia, inevitabilă în perspectiva „necesitară", „de fundament ne varietur", în care o filozofie se justifică printr-o deducţie, în care acel sistem filozofic e deja prezent ca o presupoziţie necesară, printr-o deducţie în care el deja s-a pus ca un fundament necesar. Acest mod de a face (această circularitate), scrie Gonseth, nu poate angaja decît pe aceia care participă dinainte la sistem, care i-au admis dinainte necesara justeţe, dar care n-are nici o forţă constrîngătoare pentru cei care pun la îndoială presupoziţiile sistemului. Înţelegem acum sensul profund în care Gonseth militează pentru o filozofie aptă a participa eficace la situaţia de *dialog*. Dacă ea se ia pe sine ca ultimă probă, experienţa nu-i va mai fi accesibilă (sigur, nu există experienţă pură!) şi nu va mai putea arbitra conflic-

[4] F. Gonseth, *Le problème du temps*, Neuchâtel — Suisse, 1964, p. 376.

[5] F. Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace*, vol. I, p. 58.

tele de opinie, căci ea nu va avea valoare decît ca deja reformulată şi suprimată în termenii sistemului.

4. Un alt moment al acestuia constă în inalienabilitatea adevărurilor simţului comun, dar şi în caracterul lor sumar, deschis, revizuibil prin angajarea sa în situaţii de cunoaştere ce-l depăşesc. „Un spirit format la studiul ştiinţelor moderne nu mai simte dreptul de a concepe un cîmp închis al experienţei comune şi de a vorbi despre garanţia definitivă a simţului comun" [6]. Problema este de a înţelege şi de a explica cum simţul comun îşi păstrează un rol *inalienabil* de-a lungul revizuirilor pe care el trebuie să le sufere; de asemenea, de a înţelege cum o cunoaştere păstrează de-a lungul revizuirilor pe care le suferă o valoare inalienabilă de adevăr.

5. Orice cunoaştere reală, oricît de epurată ar fi, prezintă încă un aspect empiric rezidual, şi orice cunoaştere reală, oricît de empirică ar fi, prezintă deja un anumit rudiment de caracter teoretic (= principiul de dualitate).

6. Reţinem caracterul neomogen din punct de vedere epistemologic al conceptului de realism ca semnificaţie finală (depinde de nivelul la care luăm acest „final"). În nici un caz semnificaţia realistă nu trebuie concepută ca şi cum ar preexista procesului însuşi al aproprierii succesive a realului şi nu trebuie asimilată înţelesului pe care i-l dă realismul „neoperator" — ar ieşi de aici un „amestec oribil", cum ar spune Bachelard.

7. Gonseth integrează acestui realism ideea structurii mentale a fiinţei umane, funcţia structurantă de „real" a acestuia. De aceea el respinge atît „lumea în sine" (prejudecată menţinută de realismul precritic), la care am ajunge prin cunoaştere, cît şi aceea de proiectare pură şi simplă asupra realului a structurii subiectivităţii noastre. Aceasta îl face pe Gonseth să vorbească de acordul schematic dintre un real care nu este preconstituit, gata dat, şi un spirit în devenire, să vorbească de *construcţia* realului şi nu de cunoaşterea lui aşa cum este el în sine. De unde expresia sa de „lumea proprie a omului" („Seine Gegenswelt") sau aceea şi mai adecvată de „orizont de realitate", „orizont de acţiune", „orizont de enunţare"... Important este de reţinut că noi nici nu acţionăm, cum am fi tentaţi s-o credem, asupra unei „lumi în sine". De aceea consider discutabilă ideea după care practica reprezintă un contact *nemijlocit* (în sens tare) cu realitatea. Adevărul, coerenţa, eficacitatea se plasează şi sînt de judecat conform cu anumite orizonturi de realitate, coerenţă, eficacitate. Metodologia trebuie să sesizeze şi să expliciteze raporturile dintre aceste diverse orizonturi.

8. Această repudiere a realismului trivial, precritic, o găsim la Gonseth şi în legătură cu felul în care concepe el fundarea unei discipline exacte ca autofundare, dar şi în felul în care interpretează el noţiunea fundamentală de *schemă*. Într-un sens general, scrie el în *Geometria şi problema spaţiului*, schema nu este nici anterioară, nici posterioară cunoaşterii semnificaţiei ei exterioare. Constituirea schemei este însuşi mijlocul prin care realitatea pe care o sesizează îşi ia pentru noi structura sa. Încît raportul de la o schemă la semnificaţia sa exterioară trebuie adesea să fie gîndit cu totul altfel decît raportul de la o imagine simplificatoare la un model preexistent. Gonseth revine asupra acestei chestiuni şi în *Problema timpului* (vezi p. 128), unde distinge două sensuri, slab şi tare, ale ideii de schiţă (ébauche): schiţa în sens slab e aceea care caută, fără a o fi atins încă, asemănarea fidelă cu un model dat dinainte. Idealul ei este copia perfect conformă realului. În sens puternic, schiţa nu are model preformat: ea este căutarea acestui model, prin punerea în formă, pe care i-o propune, dar ea este, de asemenea, forma provizorie de existenţă pentru noi a realului (orizont de realitate), o formă a cărei natură e de a se preta şi ea la remaniere pentru a o face mai conformă scopurilor sale. (Conformitatea cu scopurile urmărite este la Gonseth una din direcţiile în care se defineşte obiectivitatea în sensul ei deschis şi principial revizuibil.) Cunoaşterea după modurile ştiinţei trebuie cel mai adesea interpretată în acest sens puternic, de „construire" a unei realităţi care nu ne este dată

[6] F. Gonseth, *Philosophie néo-scolastique* ..., p. 44.

după alte moduri decît cele ale însăși acestei „construcții". De aceea, nici problema adevărului nu mai poate fi pusă ca acord între două serii de realități paralele și independente. Și Gonseth arată cum adevărul, așa cum se constituie și se probează el în actele noastre eficace, este de domeniul angajării, este o măsură a succesului (nu unul efemer și precar, ci unul care se propagă și se reînnoiește), a punerii la probă. De aceea nici conceptul de aproximare (connaissance approchée), de apropiere tot mai adecvată de real, nu trebuie înțeles după acel mod care, tacit și inconștient, admite un model al realului în sine care să nu fie el însuși un rezultat provizoriu și deschis al cunoașterii însăși, ca și cînd cunoașterea s-ar apropia din ce în ce mai mult de ceva care ne-ar fi deja dat (ca celălalt termen), după alte moduri decît cele ale inseși cunoașterii și acțiunii eficace. În sens puternic, ne lipsește un astfel de model. O asemenea viziune respectă logica însăși a cunoașterii ca proces în evoluție, deschis și păstrînd ca inalienabilă libertatea revizuirii. Cunoașterea nu este provizorie decît pentru cel care o depășește, ea nu este schematică decît pentru cel care i-a surprins insuficiențele, deși caracterul provizoriu și cel schematic, în sens generic, se refac la orice nivel de cunoaștere. „N-are sens — scrie Gonseth — să vorbim de un orizont de realitate decît din perspectiva cunoașterii în devenire, într-o perspectivă de dezvăluire progresivă a « realității », care e perspectiva științei moderne" [7]. Trebuie deci văzut cum înseși conceptele de realism, real, obiectivitate, adevăr sînt concepte deschise, imposibil de fixat într-o semnificație prealabilă definitivă. La aceasta este de adăugat și concepția lui Gonseth despre obiect, ca specificîndu-se și luînd formă în funcție de orizontul în care-l înscrie, așadar, ideea după care conceptul de obiect nu este epistemologic omogen. Important este însă din punct de vedere metodologic a nu ipostazia un singur orizont și a-l asimila „obiectului" pur și simplu, acesta din urmă avînd în mod esențial un statut mixt, sintetic și deschis.

[7] *La géométrie et le problème de l'espace*, Neuchâtel, vol. IV, p. 45.

De aceea, reconstrucția în sens larg a unei discipline reclamă o strategie a jocului identificării și diferențierii acestor diverse „orizonturi".

9. În fine, în aprecierea concilierii de care, vorbește Clara Dan (cu o oarecare monotonie), a operaționalității și semnificației finale realiste a procesului cunoașterii, trebuie ținut cont în cazul lui Gonseth și de doctrina sa a celor trei componențe indispensabile ale oricărei cunoașteri : intuitivă, experimentală (*operațională* : Gonseth plasează cu precădere operaționalul în planul experimentalului, instrumentalului și măsurii, spre deosebire de Piaget, care are în vedere, în primul rînd, interiorizarea mentală — și în formă din ce în ce mai mobilă și reversibilă — a coordonării generale a acțiunilor sub forma operațiilor și a structurilor operatorii) și teoretică, precum și imposibilitatea specificării vreuneia din aceste componente pînă la deplina lor autonomie. Ele formează sinteze dialectice deschise, cu precumpănirea uneia sau alteia în funcție de disciplină și de nivelul ei de elaborare. În *Le problème du temps*, la care autoarea nu se referă decît în treacăt, ca la o lucrare în care Gonseth își reia și verifică ideile dominante ale metodologiei sale deschise fără a aduce ceva principial nou (cred că aici autoarea ignorează însuși caracterul deschis al concepției lui Gonseth), Gonseth se referă explicit la operaționalism și la exigența metodologică de operaționalitate (în legătură cu proiectul de a defini timpul doar prin ansamblul operațiilor de măsurare efectivă a lui prin intermediul instrumentelor de precizie). Cerința de operaționalitate, spune Gonseth, e justă : a imagina mărimi absolute, metafizice, independent de orice fenomen și imposibil de descoperit experimental, este o aventură hazardată și pe care nimic n-o *poate justifica. Dar a justifica în numele* operaționalismului o concepție în care totul este convenție, în care cu adevărat savantul ar fi acela care ar crea mărimea, definind în mod arbitrar un procedeu pentru a o măsura, înseamnă a merge prea departe. Nici timpul, nici lungimea, nici temperatura nu sînt creații ale fizicianului, și fizicianul o știe bine în fondul lui însuși, pentru că el

introduce o scară absolută de temperatură, o scară care nu e legată de cutare termometru particular, cum erau primele scări termometrice, ci care e definită cu ajutorul randamentului unui ciclu Carnot, randament independent de agentul utilizat. Acelaşi lucru afirmă Gonseth şi despre timp : există un timp real, nu dincolo de fenomene, dar dincolo de cutare fenomen particular ales pentru a-l măsura. Acesta nu e un timp introdus prin convenţie şi pe care l-ar menţine în uzaj doar respectul convenţiilor sale. Este vorba „de un timp obiectiv, a cărui obiectivitate se constituie şi se afirmă progresiv prin acordurile dintre modurile de a-l măsura" [8]. Spre deosebire de „idealismul operaţional", care, spune Gonseth, „pune accentul pe libertatea de a da reguli şi de-a alege convenţii...", realismul operaţional „insistă asupra a ceea ce nu poate fi parte a subiectului, asupra a ceea ce depăşeşte şi încadrează libertatea de acţiune, asupra a ceea ce nu poate fi rezultatul singurei sale iniţiative" (*ibidem*). Atunci cînd ne îndepărtăm de simplicitatea orologiilor elementare, pe primul plan se impune, din punct de vedere metodologic, un realism operaţional, care, fără a putea conduce la izolarea şi ipostazierea operaţionalului, cere, din contră, „o metodă mixtă care combină constant raţionalul cu operaţionalul, teoreticul cu experimentalul" [9]. Aşadar, o caracterizare a realismului operaţional reclamă expunerea întregii concepţii filozofice, metodologice şi epistemologice a lui Gonseth. Reţinem din punctarea făcută ideea că, după context, după intenţia urmărită, după împrejurarea polemică în care se plasează, Gonseth accentuează o trăsătură sau alta, şi în nici un caz semnificaţia finală realistă (luată în înţelesul ei precritic) nu poate ieşi nealterată din introducerea punctului de vedere al structurii fiinţei noastre mentale, al orizontului de realitate etc. De altfel, trebuie spus că realismul nu se constituise doar ca semnificaţie finală, oarecum exterior „traseului operaţional", „metodei de elaborare". În orice moment al reconstrucţiei epistemologice a demersului cognitiv, intenţia realistică sau, dimpotrivă, cea convenţionalist-agnostică este reconesabilă şi ea ghidează întreaga întreprindere. Semnificaţia acordată fiecărui palier, punct al construcţiei, depinde de intenţia fundamentală ce orientează cercetarea epistemologică, după cum însăşi această intenţie (în cazul unei metodologii deschise, ca cea a lui Gonseth) va ieşi de aici întărită sau corectată, nuanţată la diferitele nivele ale elaborării ei. Desprinsă de producerea ei epistemologică progresivă, metodică şi considerată de sine stătător, o asemenea semnificaţie finală realistă poate fi uşor instalată, în perspectiva unei false înţelegeri, în mediul prejudecăţilor şi erorilor simţului comun. Vreau să spun că adevărul acestei semnificaţii finale realiste, adevăr deschis şi neomogen, specific diverselor paliere şi modalităţi de cunoaştere şi construcţie, nu stă în simpla ei afirmare, ci în elaborarea ei mai mult sau mai puţin adecvată procesului real al cunoaşterii şi acţiunii, în angajarea ei în „cercetarea cercetării", cum spune Gonseth. Inflexionări corespunzătoare trebuie făcute şi în privinţa lui Bachelard sau Piaget.

Pătrunderea în gîndirea epistemologică a lui Gonseth (nu înţeleg de ce autoarea a evitat a se referi şi la concepţia lui Gonseth *asupra* epistemologiei şi metodologiei, a condiţiilor în care ele pot primi un statut de disciplină ştiinţifică) prin explicarea *intuiţiei*, căreia i se acordă o importanţă principială, mi se pare îndreptăţită. Poate că nu ar fi fost inutil ca ea să fi fost urmărită nu doar în sensul ei gnoseologic general, dar şi în specificările pe care le primeşte la nivel spaţial şi temporal (aici, confruntarea cu raţionalismul kantian ar fi putut fi mai precisă). Am în vedere în mod special modelul cibernetic al robotului (complicat progresiv şi duplicat în robot periferic şi persoană interioară pentru a ajunge pînă la intuiţia spaţială a geometrului), inspirat, din punct de vedere metodologic, de principiul păpuşii ruseşti. S-ar fi pus poate mai bine în evidenţă o anumită ezitare a lui Gonseth între diferite accepţii ale intuiţiei spaţiale, ca : a) o anumită cunoaştere elementară vizînd lumea exterioară sub raport spaţial ; b) luarea de cunoştinţă,

[8] F. Gonseth, *Le problème du temps*, p. 256.

[9] *Ibidem*, p. 258.

în planul conştiinţei, oarecum „contemplativ", a acestei cunoaşteri ; c) sediul, teatrul interior al unui anumit tip de cunoaştere. De asemenea, felul în care conceptul de intuiţie face dubla deschidere spre o viziune specific umană schematică a lumii şi spre o anumită structurare cu valoare existenţială a subiectului — acel *homo phenomenologicus* de care vorbeşte Gonseth. Prin aceasta s-ar fi pregătit terenul pentru o confruntare sistematică a lui Gonseth şi cu E. Husserl. În genere, viziunea epistemologică şi metodologică a lui Gonseth comportă un registru în care, dacă operăm lectura operelor sale, ni se înfăţişează o concepţie antropologică care l-a şi condus pe autor spre interesul, actual, pentru o elaborare de sine stătătoare a unei epistemologii a ştiinţelor umane.

Este, desigur, un merit al lucrării de a-şi fi găsit în ideea urmăririi aportului subiectului în edificarea cunoaşterii şi a semnificaţiei de ansamblu a acestei contribuţii punctul ei central de aplicaţie. Aceasta permite reformularea unor probleme şi punerea lor într-o lumină epistemologică, în care dificultăţile şi necesitatea angajării, a opţiunii capătă relieful cel mai pronunţat. Am în vedere în mod deosebit capitolul al II-lea, unde analiza este condusă subtil şi nuanţat cu suspendări impuse de logica înţelegerii şi cu revenirile necesare la momentul în care ele sînt deja pregătite. Poate că ar fi adus un spor de claritate adoptarea în expunere a distincţiei făcute de Piaget între „epistemologie internă" (= fiecare disciplină se prelungeşte de la sine într-o teorie a propriilor sale fundamente) şi „epistemologie derivată" (care consistă în a pune pe prima în relaţie cu cea a altor ştiinţe şi, în particular, în a trata despre relaţiile dintre subiect şi obiect în modul de cunoaştere propriu ştiinţei considerate). Contribuţiile la epistemologia logicii şi matematicii a unor savanţi remarcabili, cum ar fi Tarski, Carnap, Russell etc., merg în mod deosebit în direcţia „epistemologiei interne" a acestor discipline. Extrapolările lor asupra „epistemologiei derivate" nu aduc în acest din urmă plan poziţii prea fecunde, dar meritul constă în reproblematizarea „epistemologiei derivate" a acelei discipline din perspectiva problemelor lor epistemologice actuale, ceea ce conduce şi la o reelaborare, o regîndire a epistemologiei derivate. Extrapolarea comportă riscul de a erija cu titlul de disciplină integrală (logică, matematică) doar „ultimul" lor etaj, cel de mare interes actual, dominat de tehnicitate şi de aceea intransparent, în bună măsură, şi pentru spirite pripite sau neavertizate, la semnificaţia lui epistemologică, aşa cum rezultă ea din reintegrarea momentului actual în disciplina luată în integritatea semnificaţiei sale gnoseologice şi aplicative.

Contribuţiile decisive ale lui Gonseth ţin de această reelaborare a „epistemologiei derivate" din perspectiva istorică şi din cea a actualităţii disciplinei (de pildă geometria, cronometria, calculul probabilităţilor), fără însă ca el să se angajeze totdeauna în probleme tehnice ale epistemologiei interne ale matematicii şi logicii matematice actuale. Ceea ce acuză şi spiritul său de rezervă şi prudenţă. Totodată însă Gonseth precizează că o soluţie epistemologică elaborată în scopul clarificării unei discipline într-o anumită fază a dezvoltării ei (de exemplu geometria elementară sau logica elementară) nu garantează apriori validitatea ei la alte nivele, deşi ea, odată dovedită eficace la acel nivel, va fi regăsită ca fundament necesar al uneia reînnoite (exemplu, reînnoirea doctrinei prealabile a adevărurilor elementare ale geometriei la nivelul elaborării geometriilor noneuclidiene sau al „fizicalizării" geometriei). Acelaşi lucru e valabil şi în legătură cu logica. Soluţia, deschisă, dată de el problemei fundamentului logicii şi matematicii e precumpănitor gnoseologică şi metodologică, iar nu tehnică. Aşa se explică poate şi faptul că Gonseth aproape că nici nu este pomenit de tratatele actuale de fundamente ale matematicii şi logicii, scrise de matematicieni şi logicieni. Ceea ce este şi o nedreptate, căci filozofia lui Gonseth şi concepţia sa cu privire la reconstrucţia metodologică (a o distinge de cea logică axiomatică, formalizantă, constructivistă...) sînt din cele mai comprehensive pe care le cunoaşte secolul nostru. Ignorarea de care vorbeam s-ar putea explica prin două împrejurări : a) refuzul multor matematicieni şi logicieni de a-şi asuma în

semnificația ei integrală experiența propriei lor discipline, sub motiv că „chestia asta nu ne interesează, s-o lăsăm filozofilor!"; b) poate că însăși doctrina lui Gonseth nu este suficient de „operaționalizată" pentru a fi aptă să informeze efectiv tehnicile speciale de tranșare a unor dificultăți ale matematicii și logicii luate în epistemologia lor internă actuală. Ea rămîne în mod esențial o experiență adînc meditată, o înțelepciune în sensul cel mai înalt. La aceasta se adaugă și prejudecățile ce domină încă într-o măsură considerabilă, legate de „primitivitatea" realismului ca poziție filozofică, deși am văzut — și cartea la care ne referim insistă asupra acestui lucru — cît de subtil, rafinat și critic este el în forma pe care o ia la Gonseth.

Autoarea acestei cărți dă o respingere subtilă interpretării convenționaliste a logicii și caracterului tautologic al deducției, recurgînd la argumente gnoseologice, convingătoare, inspirate de doctrina lui Gonseth, altfel zis, la argumente ținînd de o „epistemologie derivată" a logicii și matematicii. Ar fi fost util de reluat această problemă sub unghi genetic și logic cu prilejul discutării lui Piaget (abstracția plecînd de la obiect și abstracția plecînd de la acțiune și coordonarea generală a acțiunilor asupra „obiectului oarecare"). Se știe că Piaget nu asimilează aceste două tipuri de abstracție (inderivabile una din alta, dar nu și *necomunicînd* între ele la nivelul constituirii efective a *cunoștinței*, a celei fizice de exemplu) distincției dintre sintetic și analitic. Piaget arată că atribuirea de către pozitivismul logic a caracterului „tautologic" al structurilor logico-matematice se întemeiază pe asimilarea dintre „tautologia propozițională" (p. q) v (~p. q) v p. ~q) v (~p. ~ q) și identitate, această asimilare conducînd la a susține că toate dezvoltările posibile dintr-un sistem sînt conținute dinainte în mod identic în definițiile și axiomele care-l fundează. Însă, notează Piaget, mai întîi, „tautologiile" propoziționale sînt produsul unei combinatorii, iar o combinatorie constă în a *construi* indefinit noi legături. „Tautologiile" înglobează un număr crescînd de posibilități procedînd de la *1* la *n* propoziții (număr care crește cu logicile polivalente). Apoi, a spune că o expresie dată ca (p. q) > (p > q) e echivalentă cu o „tautologie" nu înseamnă că îi este identică, ci că o putem transforma într-o astfel de legătură, echivalența dintre două expresii însemnînd că, dacă una e adevărată, și cealaltă e adevărată și, dacă una e falsă, e falsă și cealaltă (falsitatea fiind exclusă în cazul tautologiei). Orice „tautologie" se sprijină pe o *putere combinatorie*. Deci pentru a discuta despre sensul „tautologiei" trebuie să distingem aceste două aspecte, solidare, ale sale: cel al unui ansamblu de expresii echivalente și cel al unui ansamblu de transformări operatorii, conducînd de la una la alta. Necesitatea sintezelor formale îi apare lui Piaget ca produsul final al unui proces de echilibrare și nu ca o condiție prealabilă. Expresiile echivalente sînt așa de puțin identice, încît e nevoie de un ansamblu de transformări pentru a trece de la unele la altele și, semantic, ele prezintă fiecare semnificația sa distinctă. „A spune... că ansamblul teoremelor unui sistem e conținut dinainte în definițiile, axiomele și regulile de procedură înseamnă a uita că aceste definiții, că aceste axiome sînt ireductibile și non-identice între ele și că regulile de procedură consistă în a le compune sau a le combina între ele: teoremele sînt deduse nu din fiecare luată în parte, ci la nivelul sintezei sau compoziției lor"[10]. Trebuie să remarcăm la Piaget o anumită indistincție între diferitele perspective în care poate fi tratat logico-matematicul: a) cunoașterea (asimilarea) logico-matematică a realului (= cunoașterea, „vizarea" realului în perspectiva cantității, structurii, virtualului, a variației „sistematic dinamice" și „operatorii"...); b) logico-matematicul ca instrument de constituire a cunoștinței asupra realului (funcția lui informatoare, structurantă în raport cu „datul", care, riguros vorbind, niciodată nu apare, în ordinea cunoașterii, ca nemijlocit); c) cunoaștere logico-matematică a însăși entităților logice și matematice în spe-

[10] *Logique et connaissance scientifique*, Paris, N. R. F. Gallimard, 1967, p. 101. Această lucrare colectivă a apărut sub conducerea lui Piaget.

cificitatea lor şi la diferite nivele, „orizonturi" de constituire, de existenţă a acestor entităţi; d) logico-matematicul ca structurare necesară (şi deschisă, comportînd restructurări) a inteligenţei, caracterul lui constitutiv în raport cu „subiectul epistemic".

Este demnă de semnalat şi punerea de către autoare a problemei garanţiilor de autenticitate ale reflexiei filozofice, a criteriilor ei de obiectivitate; „... în filozofie — scrie Clara Dan — nu avem criterii ce selectează adevărul cu siguranţa unui automat; dar oare nu putem vorbi de cunoaştere *obiectivă* decît în posesia unor criterii ce ne scutesc de cumpănire?"; „... există obiectivitate în cunoaştere şi în afara unor algoritmi, şi în afara unor probe experimentale pipăibile" (p. 84). De altfel, Gonseth însuşi — şi autoarea relevă cu pătrundere acest lucru — desfiinţează mitul obiectivităţii absolute, al purei pozitivităţi, conciliind într-un echilibru mobil adevăr şi relativitate. În carte se subliniază cu drept necesitatea ca filozofii de orientare marxistă „să urmărească, să detecteze ... acele momente ale cunoaşterii care sînt responsabile de caracterul doar *aproximativ* al cunoaşterii" (p. 117).

În ce priveşte tratarea lui Bachelard, mi se pare insuficient spaţiul ce i se acordă, şi oarecum este întreruptă una din liniile urmărite: epistemologia cunoaşterii logico-matematice. E adevărat că la Bachelard, deşi nu lipsesc analize şi referiri, lipseşte o preocupare sistematică pentru o „epistemologie logico-matematică" (de ramură, cum se spune). De aceea era poate mai nimerit să se facă expunerea sa mult lărgită la începutul cărţii, în caracterizarea general-filozofică a acestei mişcări „neoraţionaliste". E adevărat însă că o astfel de extensiune ar fi stricat echilibrul cărţii, care îşi delimitează, în felul ales de autoare, interesul şi sfera problematică. Din acest punct de vedere cred că orientarea expunerii întregii cărţi pe linia ideii directoare a raportului experienţă-teorie ar fi permis o mai cuprinzătoare punere în lumină a acestui curent. Deocamdată însă sîntem în prezenţa unei prime prezentări de amploare şi ea trebuie apreciată ca atare. Cred că „polifilozofismul" lui Bachelard e pus prea rapid pe seama „unei neînţelegeri mult prea răspîndite: realismul filozofic, ca sens integrativ, nu este legat de empirism ca metodă" (p. 129). În fapt, acest pluralism are la Bachelard şi un sens polemic în *La philosophie du Non*. Anume, el vizează, ironic, pe filozoful care, ţinîndu-se departe de spiritul ştiinţific, crede că filozofia ştiinţelor se poate limita la principiile ştiinţelor, la teme generale, la legarea principiilor ştiinţelor de principiile unei gîndiri pure. Acel filozof care, fără a fi participat efectiv la demersul ştiinţei şi fără a fi fost spiritualiceşte „convertit" de această participare, este pregătit oricînd să dezvolte, a propos de ştiinţă, o filozofie clară, rapidă, facilă, dar care rămîne ... une philosophie de philosophe. Pentru filozof, scrie Bachelard, metodologiile, aşa de diverse, aşa de mobile în diferitele ştiinţe, relevă de la o metodă iniţială, generală, care trebuie să informeze toată cunoaşterea. „Eclectismul mijloacelor" de care vorbeşte Bachelard îi apare lui admisibil pentru filozofia ştiinţelor „ce vrea să facă faţă tuturor sarcinilor gîndirii ştiinţifice, ce vrea să dea seama de diferitele tipuri de teorie, ce vrea să măsoare întinderea aplicaţiilor lor, ce vrea, înainte de toate, să sublinieze procedeele foarte variate ale descoperirii ..." [11]. Cerem filozofilor — scrie Bachelard — să rupă cu ambiţia de a găsi un singur punct de vedere, un punct de vedere fix pentru a judeca ansamblul unei ştiinţe aşa de vastă şi schimbătoare ca fizica. „Vom ajunge atunci, pentru a caracteriza filozofia ştiinţelor, la un pluralism filozofic singur capabil să informeze elementele aşa de diverse ale experienţei şi teoriei, aşa de departe de a fi toate *de acelaşi grad de maturitate filozofică*" (*op. cit.*, subl. ns.). Bachelard cere o filozofie a detaliului epistemologic, o filozofie ştiinţifică *diferenţială*, simetricul filozofiei *integrale* a filozofilor. Prima ar fi însărcinată să măsoare „devenirea unei gîndiri". E aici o idee care cel puţin merita să fie reţinută şi discutată. Bachelard e un adevărat poet al artei psihanalizei cunoaşterii obiective: pas la couleur, rien que la nuance ... El respinge, în numele

[11] G. Bachelard, *La philosophie du Non*, ed. a IV-a, Paris, P. U. F., p. 12 şi urm.

ideii — la care trebuie oricum reflectat — neomogeneității epistemologice și filozofice a cunoașterii științifice pe toată întinderea ei actuală și istorică, o filozofie prea masivă, prea rapid sistematizată, prea înfeudată unui punct de vedere unic. A reține din filozofia sa partea „sistematică", a ignora nuanțele, observațiile de mare finețe și rafinament înseamnă a o trăda. Bachelard nu este un epistemolog *stricto sensu*, nici un istoric al științei. Opera sa este, cum observa R. Aron, „o pedagogie a Rațiunii". El este un gînditor brusc, explosiv, care reclamă o conversiune rapidă a spiritului în contact cu știința modernă. Poate că nimeni altul n-a luat cunoștință mai acut de noutatea științei moderne, de valoarea ei pedagogică, filozofică, culturală și civilizatoare. Reflexia sa este un entuziasm al creației, ea însăși o creație entuziastă. După lectura unei pagini din Bachelard simțim o reîmprospătare a bucuriei și a demnității de a gîndi, de a reorganiza o gîndire, de a da culturii noastre științifice o stare de „permanentă mobilitate".

Închei aceste considerații, subliniind încă o dată faptul că apariția cărții Clarei Dan este bine venită și că unul din meritele ei fundamentale rezidă în efortul depășirii unei critici pur exterioare, încercarea valorificării de substanță a unei linii contemporane de cercetare epistemologică care comportă, din partea filozofiei marxiste, maximum de interes.

Ideal pentru instalarea fecundă și onestă în situația de dialog cu una sau alta din cercetările comentate este ca obiecțiile și analogiile să nu se facă de pe poziția unor *teze* neangajate și neextrase ele însele din cercetări determinate asemănătoare, de pe poziția unor teze anterioare cercetării pe care o discutăm, neinformate de practica lor efectivă. Noua orientare a epistemologiei, pe linia unor *cercetări pozitive*, reclamă un nou *stil* al discuției, care să substituie pozițiilor imperative ale unor „teze" ori „ingenuității" *opiniei* rezonabile, strategia angajării, punerii la probă, a inserției în contexte cu valoare de decizie.

Se înțelege, acest nou stil nu este și nu poate fi rezultatul unei simple „conversiuni discursive"; el este răsfrîngerea, în acest orizont, a unei noi atitudini: de cercetare.

Vasile Tonoiu

Este neoraționalismul un curent epistemologic ?

Lucrarea la care ne referim[1] poate fi considerată, credem, din cel puțin două puncte de vedere: mai întîi, ca un efort de a degaja din opera atît de întinsă și bogată a lui Bachelard, Gonseth și Piaget unele probleme și soluții care exprimă contribuția lor originală la dezvoltarea gîndirii epistemologice contemporane; în al doilea rînd, ca o tentativă de a scoate la iveală în opera gînditorilor amintiți ceea ce autoarea numește „subsol gnoseologic comun" sau „concepții de bază similare", care sînt revelatoare tocmai fiindcă ei nu au fost legați prin apartenența la o școală, deci prin opțiuni gnoseologice comune, afirmate explicit, prin adoptarea aceluiași program de cercetare sau prin utilizarea acelorași metode.

Ne aflăm deci în fața unei încercări de sinteză și, în afară de dificultățile legate de uriașul material care stă în fața cercetătorului, trebuie să ținem seama și de cele legate de lipsa unei distanțe în timp față de gînditorii studiați, ceea ce ar ușura, desigur, fixarea locului lor în istoria epistemologiei și în peisajul epistemologic al epocii. În sfîrșit, trebuie subliniat că lucrarea Clarei Dan face operă de pionierat în domeniul aprecierii marxiste a orientării gnoseologice generale și a creației epistemologice a gînditorilor numiți neoraționiști. Aceste cîteva elemente ce exprimă amploarea și dificultățile sarcinii asumate ne permit să apreciem, la justa valoare, reușitele lucrării. Cartea Clarei Dan răspunde nevoii larg resimțite la noi a unei lucrări de introdu-

[1] Clara Dan, *Neoraționalismul. Introducere în epistemologia neoraționalistă*, București, Edit. științifică, 1968.

cere şi orientare în lectura şi aprofundarea operei acestor personalităţi de prim plan ale gîndirii epistemologice contemporane. Pe de altă parte, cartea oferă puncte de plecare şi repere pentru un schimb de idei mai larg şi mai activ asupra contribuţiei cercetărilor epistemologice ale lui Gonseth şi Piaget la dezvoltarea teoriei materialist-dialectice a cunoaşterii. În acest cadru dorim să formulăm cîteva observaţii şi reflecţii care ne-au fost sugerate de lectura cărţii.

Principalul merit al lucrării, ca încercare de sinteză, ni se pare a fi acela de a fi pus în lumină o inspiraţie comună care animă încercările de construcţie epistemologică, atît de diferite din numeroase puncte de vedere, ale lui Bachelard, Gonseth şi Piaget: explicarea acordului între caracterul operaţional, constructiv al mecanismelor de achiziţionare a cunoştinţelor ştiinţifice şi obiectivitatea cunoştinţelor dobîndite prin funcţionarea acestor mecanisme, valoarea lor anticipatoare şi explicativă în raport cu realul. Împărtăşim opinia autoarei că cercetarea problemei acordului matematicii cu experienţa, pe baza unor complexe investigaţii interdisciplinare, concentrează tot ce este mai valoros în contribuţiile acestor epistemologi la dezvoltarea teoriei cunoaşterii. Capitolul central al cărţii, consacrat acestei probleme („Epistemologia geometriei, a matematicii şi logicii") ni se pare cel mai reuşit atît prin precizia şi bogăţia informaţiei, cît şi prin justeţea interpretărilor.

Se pune întrebarea, care este semnificaţia acestei apropieri fundamentale dintre concepţiile lui Bachelard, Gonseth şi Piaget asupra acestei teme centrale a epistemologiei zilelor noastre. După părerea noastră, sursa principală a acestor puncte de contact este analiza lucidă, deschisă noului, susţinută de un efort continuu, îndreptat spre eliberarea de prejudecăţi şi puncte de vedere preconcepute, a uneia şi aceleiaşi realităţi: cunoaşterea ştiinţifică contemporană. Bachelard, Gonseth, Piaget se delimitează în raport cu epistemologia dominantă de orientare convenţionalistă, nu adoptînd din capul locului principii gnoseologice opuse, ci la capătul unui efort de a restitui, pe baza unor analize epistemologice speciale, spiritul autentic al cunoaşterii ştiinţifice contemporane, constructivă în ceea ce priveşte modalitatea de elaborare a cunoştinţelor şi în acelaşi timp realistă sub raportul valorii de cunoaştere a acestor cunoştinţe. Critica unor enunţuri centrale ale epistemologiei neopozitiviste, cum sînt afirmarea caracterului convenţional al logicii şi matematicii şi susţinerea unei delimitări absolute între constatare şi inferenţă, ca poli ai cunoaşterii ştiinţifice, este întemeiată pe cercetări ştiinţifice de o deosebită rigoare metodologică asupra genezei structurilor logico-matematice şi a intervenţiei lor în coordonarea celor mai imediate rezultate ale contactului cognitiv dintre subiect şi obiect. Astfel, aceşti gînditori atît de diferiţi în ceea ce priveşte specialitatea lor ştiinţifică, precum şi orientarea şi metodologia cercetărilor epistemologice, evoluează spre concluzia gnoseologică comună că obiectivitatea cunoştinţelor ştiinţifice asupra realului este asigurată tocmai de activitatea anticipatoare şi corectoare a structurilor mintale ale subiectului în raport cu datele experienţei. Analizele epistemologice pe care se sprijină această concluzie constituie un aport real la aprofundarea dialecticii cunoaşterii.

Îndreptăţesc oare asemenea puncte fundamentale de joncţiune încadrarea acestor epistemologi într-un acelaşi curent teoretic? Răspunsul Clarei Dan, cuprins chiar în titlul lucrării, este afirmativ. „Cele trei personalităţi de frunte: Gonseth, Piaget, Bachelard formează .... printr-un fond comun de probleme şi prin soluţii diferite, dar care derivă din concepţii de bază similare, un curent de idei, net delimitabil de celelalte orientări actuale, curent ce poate fi denumit neoraţionalist" (p. 146).

În cele ce urmează dorim să subliniem unele dintre implicaţiile acestei concluzii, plecînd, în mare parte, de la fapte şi constatări expuse în cartea la care ne referim.

După cum se ştie, Gonseth şi Piaget au fost în general refractari faţă de orice tentativă de a-i încadra într-un anumit curent epistemologic. O ambiţie comună, care i-a animat în egală măsură, asupra căreia se stăruie şi în cartea Clarei Dan a fost aceea de a construi o epistemologie fără presupoziţii

metafizice, adică o epistemologie deschisă, clădită pe studiul istoric-comparativ al cunoaşterii ştiinţifice, iar în cazul lui Piaget pe bilanţul actual al cercetărilor experimentale de psihologie genetică.

Dacă ideea unei epistemologii strict ştiinţifice care să beneficieze în controlul soluţiilor de mijloace de decizie formale sau experimentale, a unei epistemologii care să nu fie afectată de opţiuni filozofice, este în genere discutabilă (ca orice încercare de a stabili o demarcaţie absolută între problemele filozofice şi problemele ştiinţifice) şi dacă ceea ce a realizat Piaget este departe de a răspunde propriilor sale deziderate, nu este mai puţin adevărat că opera lui Piaget şi Gonseth marchează eforturi semnificative în direcţia construirii unei epistemologii inductive, care încearcă să generalizeze pornind de la studiul pozitiv al mecanismelor cunoaşterii, în loc de a organiza faptele după principii prestabilite. Este de fapt ceea ce argumentează cu multă claritate Clara Dan în unul din pasajele cele mai izbutite ale lucrării, din care citãm următoarele rînduri : „... Piaget a reuşit să desprindă problemele ce formau articulaţiile de bază ale creşterii cunoştinţelor, să formuleze aceste probleme într-un limbaj ce permite un control experimental, să inventeze modalităţi de experimentare şi să smulgă astfel mecanismul creşterii cunoştinţelor speculaţiei necontrolabile direct experimental, întemeind o nouă disciplină ştiinţifică ce se află la confluenţa tuturor diseiplinelor, şi la edificarea căreia lucrează în prezent, sub conducerea lui Piaget, savanţi cu renume din diverse discipline, anume epistemologia genetică" (p. 106—107).

După părerea noastră, includerea unor gînditori într-un curent filozofic, iar în cazul nostru într-un curent epistemologic, implică acceptarea de către ei a unor puncte de plecare comune, adeziunea la acelaşi corp de principii gnoseologice. Or, în cazul lui Gonseth şi Piaget, apropierile se conturează abia pe planul concluziilor, al bilanţului unor cercetări speciale desfăşurate pe planuri diferite şi cu o metodologie diferită. Calificarea acestor apropieri incontestabile — a căror evidenţiere o considerăm un merit deosebit al lucrării Clarei Dan —, ca fiind de ordinul celor ce unesc pe adepţii unui curent filozofic, ni se pare a avea dezavantajul nu numai de a estompa într-o anumită măsură specificul elaborărilor epistemologice ale lui Gonseth şi Piaget, în raport cu epistemologia tradiţională, specific atît de mult subliniat de însişi autorii lor, dar şi de a împinge spre o confruntare exterioară cu principiile filozofiei marxiste. O asemenea confruntare nu se poate încheia decît cu constatarea unor asemănări şi deosebiri mai esenţiale sau mai puţin esenţiale. Fără îndoială, generalizările gnoseologice ale lui Piaget şi Gonseth fac posibilă această confruntare, dar examinarea lucrurilor, în primul rînd din acest punct de vedere, nu pune în valoare pe de-a întregul, după părerea noastră, însemnătatea contribuţiilor lor la dezvoltarea teoriei cunoaşterii. Fără să-şi asume ca punct de plecare — în elaborarea ipotezelor de cercetare şi în interpretarea rezultatelor — principiile şi conceptele gnoseologiei marxiste, creaţia epistemologică a lui Gonseth şi îndeosebi a lui Piaget cuprinde, după părerea noastră, rezultate de mare valoare pentru dezvoltarea unei gnoseologii întemeiate pe practică, ale cărei coordonate au fost definite pentru prima dată în gîndirea marxistă.

Credem, de aceea, că pe primul plan în raportarea operei lui Gonseth şi Piaget la gîndirea marxistă trebuie să stea judecarea rezultatelor ştiinţifice pe care le cuprinde, rezultate care constituie cuceriri durabile în adîncirea dialecticii cunoaşterii ştiinţifice, dincolo de ceea ce este personal, subiectiv, discutabil în sistemul de concepte gnoseologice pe care îl folosesc pentru a exprima semnificaţia filozofică generală a acestor rezultate.

Tratarea lui Gonseth şi îndeosebi a lui Piaget în primul rînd ca reprezentanţi ai unui curent epistemologic are dezavantajul de a pune pe primul plan, în raportarea la marxism, nu conţinutul bogat, profund inovator, prin care opera lor se va înscrie fără îndoială ca un moment important în aprofundarea cunoaşterii interacţiunii dintre subiect şi obiect în mecanismele de elaborare a cunoştinţelor ştiinţifice, ci sistemul lor epistemo-

ogic, adică ceea ce este mai puţin esenţial şi durabil în această operă. Caracterul deschis al filozofiei marxiste, filozofie liberă de orice sectarism, se exprimă tocmai în faptul că ea integrează noile rezultate ale studiului ştiinţific al cunoaşterii, independent de faptul dacă autorii lor sînt cercetători marxişti sau nemarxişti, ca momente de înfăptuirea proiectului unei gnoseologii a praxisului, formulat încă în operele de tinereţe ale lui Marx.

Aceste consideraţii ar fi greşit înţelese dacă ar fi socotite ca o polemică implicită cu optica cărţii Clarei Dan. Ele pledează pentru a judeca, din punct de vedere marxist, valoarea operei epistemologice a lui Gonseth şi Piaget, raportîndu-ne în primul rînd la semnificaţia gnoseologică a progreselor pe care le realizează în pătrunderea mecanismelor cunoaşterii ştiinţifice, şi nu la formulările prin care este exprimat înţelesul lor general în vocabularul filozofic al autorilor. Ceea ce conferă valoare şi durabilitate acestei opere este nu sistemul epistemologic al autorilor, ci descoperirile lor epistemologice, care reprezintă contribuţii viabile la dezvoltarea gnoseologiei în spiritul principiilor materialismului dialectic.

O ultimă problemă la care dorim să ne referim, pe scurt, este aceea dacă termenul de neoraţionalism este sau nu adecvat pentru a exprima ceea ce îi uneşte pe aceşti gînditori.

Credem că termenul este justificat în măsura în care cercetările lor epistemologice au pus în valoare şi au argumentat ştiinţificeşte un principiu gnoseologic afirmat pe baze speculative de către raţionalismul clasic, în primul rînd kantian : orice cunoaştere este o asimilare a datului la structurile subiectului ; nu există în ştiinţă, ca şi în cunoaşterea omenească în general, constatări pure, adică cunoştinţe în elaborarea cărora subiectul este pur receptiv, înregistrator, şi suferă în mod pasiv influenţa constrîngătoare a obiectului. Definită astfel, această orientare antiempiristă a epistemologiilor discutate capătă cele mai nete contururi în opera lui Piaget, unde critica axiomelor epistemologiei empiriste, inclusiv a empirismului logic, este întemeiată pe experimente psihogenetice. Este cu totul îndreptăţită, de aceea, aprecierea Clarei Dan că epistemologiile lui Piaget, Gonseth sau Bachelard continuă linia raţionalistă exact în măsura în care raţionalismul contravine empirismului (p. 10).

Termenul de neoraţionalism pune în evidenţă delimitarea faţă de orientarea antigenetică, aprioristă a raţionalismului clasic. Una din concluziile fundamentale ale cercetărilor epistemologice ale lui Bachelard, Gonseth şi Piaget evidenţiază faptul că structurile logico-matematice nu sînt date o dată pentru totdeauna, ci se construiesc pe baza interacţiunii dintre subiect şi obiect. Solidare cu empirismul prin orientarea spre explicarea genezei structurilor logico-matematice ale raţiunii cunoscătoare şi apropiate de raţionalismul clasic prin evidenţierea rolului acestor structuri în elaborarea cunoştinţelor ştiinţifice asupra realului, prin promovarea a ceea ce Clara Dan numeşte în mod reuşit un apriorism funcţional (opus celui fixist al lui Kant), concepţiile gnoseologice ale lui Bachelard, Gnoseth şi Piaget, prin ceea ce au comun, ele evoluează spre o sinteză a elementelor viabile din cele două mari orientări gnoseologice tradiţionale. Termenul de neoraţionalism le poate caracteriza în acest context şi sub acest aspect determinat.

Mircea Flonta

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

B.B Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia ştiinţei**, 1968, 192 p., 6, 75 lei.
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p., 17 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.
I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 346 p., 12 lei.

ECONOMIE

DR. ALEX. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**, „Bibliotheca economica", 9, 1969, 299 p., 9,75 lei.
C. GÖLLNER, **Gîndirea economică a saşilor din Transilvania în sec. al XIX-lea**, „Bibliotheca œconomica", 10, 1969, 114 p., 4,25 lei.
M. CHIRIŢESCU-ARVA : **Omul, opera, epoca**, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Marin Stancu, Eugen Mewes, 1969, 299 p., 19 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, **Monografie „Hegel"**.
GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**.
GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**.
Sub. red. N. BELLU, **Idealul moral şi tînăra generaţie**.

REV. FILOZ., **16**, *5*, p. 551—662, BUCUREŞTI, 1969

I P I c 3818

43.503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7952

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR:

OBIECT ŞI SUBIECT ÎN CUNOAŞTEREA PERCEPTIVĂ
CRITICA EMPIRISMULUI ŞI APRIORISMULUI (I)
MIRCEA FLONTA

FUNCŢIA EPISTEMOLOGICĂ A MODELĂRII INFORMAŢIONALE A UNOR PROCESE FIZIOLOGICE ŞI PSIHOLOGICE
I. DRĂGHICI
I. POPESCU
I. ANGHEL

LOGICA MATEMATICĂ ŞI PROBLEMA METODEI LOGIC-FORMALE DE INVESTIGAŢIE
RADU STOICHIŢĂ

SISTEMUL SOCIOLOGIC TEORETIC AL LUI VILFREDO PARETO
STELA CERNEA

TELEVIZIUNEA ŞI UNIVERSUL COMUNICAŢIONAL
PAVEL CÎMPEANU

6

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1560 0 1111 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7952

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 6 1969

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- MIRCEA FLONTA, Obiect şi subiect în cunoaşterea perceptivă. Critica empirismului şi apriorismului (I) 667
- I. DRĂGHICI, I. POPESCU, I. ANGHEL, Funcţia epistemologică a modelării informaţionale a unor procese fiziologice şi psihologice 681
- RADU STOICHIŢĂ, Logica matematică şi problema metodei logic-formale de investigaţie 693
- STELA CERNEA, Sistemul sociologic teoretic al lui Vilfredo Pareto 703
- PAVEL CÎMPEANU, Televiziunea şi universul comunicaţional 717

COMUNICĂRI

- H. CULEA, Sociologia mass-media 731

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- GHEORGHE ŞORA, PETRU ARDELEAN (Cluj), Nicolae Horga — luminist şi mare patriot 743
- ION PASCADI, Obiectul şi metoda esteticii în concepţia lui Mihai Ralea 753

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Perspective originale în filozofia ştiinţei (*Nils Öffenberger*); D. D. ROŞCA—influenţa lui Hegel asupra lui Taine (*Călina Mare* — Cluj); În loc de o recenzie (*Florica Neagoe*) 759

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Judecata de valoare în cercetarea sociologică (*Liliana Popa*) 771

Rev. filoz., 16, 6, p. 663 — 774, Bucureşti, 1969

11002

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 — № 6 — 1969

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ — Стр.

- МИРЧА ФЛОНТА, Объект и субъект в познании через восприятие. Критика эмпиризма и априоризма (I) 667
- И. ДРЭГИЧ, И. ПОПЕСКУ, И. АНГЕЛ, Эпистемологическая функция информационного моделирования некоторых физиологических и психологических процессов 681
- РАДУ СТОЙКИЦЭ, Математическая логика и вопрос логикоформального метода исследования 693
- СТЕЛА ЧЕРНЯ, Теоретическая социологическая система Вильфреда Парето 703
- ПАВЕЛ КЫМПЯНУ, Телевидение и мир коммуникаций 717

СООБЩЕНИЯ

- Х. КУЛЯ, Социология mass—media 731

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ГЕОРГЕ СОРА, ПЕТРУ АРДЕЛЯН (Клуж), Николае Хорга — просветитель и великий патриот 743
- ИОН ПАСКАДИ, Объект и метод эстетики во взглядах Михая Рали 753

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Оригинальные перспективы в философии науки (*Нильс Оффенбергер*); Д. Д. РОШКА — Влияние Гегеля на Тэна (*Кэлина Маре* — Клуж); Вместо рецензии (*Флорика Нягое*) 759

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Суждение о ценностях в социологическом исследовании (*Лилиана Попа*) . . 771

Rev. filoz., 16, 6, p. 663—774, Bucureşti, 1969

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 6 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES Page

- MIRCEA FLONTA, Objet et sujet dans la connaissance perceptive La critique de l'empirisme et de l'apriorisme (I) 667
- I. DRĂGHICI, I. POPESCU, E. ANGHEL, La fonction épistémologique de la simulation informationnelle de quelques processus physiologiques et psychologiques 681
- RADU STOICHIȚĂ, La logique mathématique et le problème de la méthode logique-formelle d'investigation 693
- STELA CERNEA, Le système sociologique théorique de Vilfredo Pareto . . 703
- PAVEL CÎMPEANU, La télévision et l'univers communicationnel 717

COMMUNICATIONS

- H. CULEA, La sociologie de la mass-media 731

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GHEORGHE ȘORA, PETRU ARDELEAN (Cluj), Nicolae Horga — érudit des lumières et grand patriote 743
- ION PASCADI, L'objet et la méthode de l'esthétique dans la conception de Mihai Ralea. 753

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Perspectives originales dans la philosophie de la science (*Nils Öffenberger*); D. D. ROȘCA — L'influence de Hegel sur Taine (*Călina Mare* — Cluj) En guise de compte rendu (*Florica Neagoe*) 759

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Le jugement de valeur dans la recherche sociologique (*Liliana Popa*) 771

Rev. filoz., 16. 6, p. 663—774, București, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

OBIECT ŞI SUBIECT ÎN CUNOAŞTEREA PERCEPTIVĂ. CRITICA EMPIRISMULUI ŞI APRIORISMULUI (I)

DE

MIRCEA FLONTA

Prima epistemologie a cunoaşterii senzoriale, prima concepţie despre relaţia subiect-obiect în geneza cunoaşterii perceptive, în ordine istorică, a fost empirismul. Raţionalismul s-a constituit ca o reacţie faţă de empirism. Această reacţie a fost trezită nu numai de incapacitatea empirismului de a explica în mod satisfăcător geneza conceptelor logico-matematice (imprejurare care i-a distanţat de la început pe logicieni şi matematicieni de empirism), dar, fapt mai puţin subliniat, şi de dificultăţile concepţiei empiriste asupra cunoaşterii perceptive[1]. După cum ne vom strădui să arătăm, în centrul criticii raţionaliste a fost de la început ideea empiristă a caracterului nemijlocit al cunoaşterii senzoriale, concepută ca produs exclusiv al acţiunii cauzale actuale, imediate, a impulsurilor venite de la obiect, asupra subiectului cunoscător.

Empirismul a fost unit, adesea, cu o înţelegere realist-naivă a valorii cunoştinţei senzoriale, care asimila raportul dintre cunoştinţa perceptivă şi obiect cu relaţia dintre o copie şi original. În această formă primitivă, necritică, empirismul este o gnoseologie a bunului-simţ, pe care o adoptă spontan spiritele lipsite de orice cunoştinţe pozitive asupra mecanismelor psihologice ale genezei cunoştinţei perceptive. Empirismul a fost înţeles în acest fel şi acceptat îndeosebi de mulţi naturalişti fără pregătire filozofică. Răspîndirea unui empirism primitiv, necritic, în rîndul cercetătorilor naturii exprimă, în primul rînd, adeziunea lor la o concepţie care afirmă rolul experienţei în cunoaşterea ştiinţifică, justifică obiectivitatea cunoştin-

[1] Termenul de cunoaştere şi cunoştinţă perceptivă este preferabil celui de cunoaştere şi cunoştinţă senzorială, pentru exactitatea lui ştiinţifică superioară. Psihologia contemporană a depăşit concepţia asociaţionistă, care consideră senzaţiile drept atomii din care se constituie orice cunoştinţă senzorială. Nu senzaţia, ci percepţia este forma elementară a reflectării prin simţuri a lumii exterioare. Numai în condiţii create artificial, în laboratorul de psihologie experimentală, pot acţiona stimulii senzoriali în mod izolat. Senzaţiile nu sînt primare, ci derivate, în raport cu percepţiile. Din percepţii, ca imagini sensibile primare şi integrale, iau naştere senzaţii, ca imagini ale unor proprietăţi izolate ale obiectului, printr-un proces mintal de analiză şi abstractizare.

Rev. filoz., 16, 6, p. 667–679, Bucureşti, 1969

ţelor ştiinţifice prin baza lor experimentală şi respinge filozofia speculativă care se sprijină pe ideea unei cunoaşteri prin „raţiunea pură" [2].

Cei mai de seamă reprezentanţi ai empirismului clasic, Locke, Hume, Condillac, au semnalat dificultăţile pe care le ridică conceperea cunoştinţei perceptive ca o copie a obiectului perceput. Semnalînd inconsistenţa realismului naiv, ei au considerat însă orice realism gnoseologic ca fiind de nesusţinut şi au evoluat spre o concepţie relativistă, sceptică asupra relaţiei dintre cunoştinţa senzorială şi obiect (teoria calităţilor secundare la Locke, scepticismul lui Hume şi Condillac). În esenţă, la baza concepţiei empiriste asupra relaţiei subiect-obiect în geneza cunoştinţei perceptive stă acceptarea tacită a următoarei alternative : sau subiectul este un înregistrator fidel al proprietăţilor obiectului care acţionează asupra simţurilor, şi atunci obiectivitatea cunoştinţei senzoriale este asigurată prin pasivitatea deplină a subiectului cunoscător, prin receptivitatea sa totală, prin capacitatea sa de a înregistra fără perturbări şi deformări impulsurile exterioare [3], sau subiectul reacţionează activ faţă de aceste impulsuri şi le asimilează în raport cu propria sa natură ; în acest caz, cunoştinţele perceptive nu mai exprimă proprietăţile obiectului ca atare (nu sînt copii ale obiectului), ci numai impresia specifică pe care acestea o produc asupra simţurilor noastre. Ca reacţie a subiectului la acţiunea obiectului, ca mod uman de a resimţi acţiunea obiectului, cunoştinţa perceptivă nu poate fi, în acest caz, decît subiectivă. Ireductibilitatea modului cum percepem obiectul la ceea ce este obiectul în sine ni se impune deci de îndată ce nu admitem ipoteza unui subiect absolut pasiv, pur receptiv, fără nici o reacţie la acţiunea obiectului.

Empirismul concepe participarea activă a subiectului în geneza cunoştinţei senzoriale numai ca influenţă perturbatoare, deformantă, ca un obstacol în calea reproducerii exacte, fidele, a proprietăţilor obiectului în imaginea senzorială. Această concepţie rudimentară, neevoluată a empirismului despre activitatea subiectului în geneza cunoştinţei senzoriale poate fi exprimată de o manieră generală în felul următor : spiritul, subiectul cunoscător înregistrează proprietăţile obiectului în raport cu propria sa natură şi, prin urmare, impresiile noastre senzoriale despre proprietăţile reale ale corpurilor nu pot fi identice cu aceste proprietăţi sau, în orice caz, noi nu avem nici o posibilitate de a proba această identitate. Hume şi Condillac considerau problema raportului dintre impresia senzorială şi obiect ca insolubilă, ca toate problemele metafizice.

Empirismului i-a rămas străină esenţa spontaneităţii, a activităţii subiectului în procesul cunoaşterii senzoriale : asimilarea datului, a impresiei produse de obiect asupra organelor de simţ, la structurile subiectului cunoscător, capacitatea de raportare activă şi corectoare a subiectului la dat,

---

[2] Nu au lipsit în trecut nici expuneri vulgarizatoare ale concepţiei materialist-dialectice asupra genezei şi valorii cunoştinţei perceptive, care o reduceau, de fapt, la această gnoseologie rudimentară a simţului comun, în ciuda postulării declarative, pur exterioare, a rolului activ al subiectului în relaţia cognitivă. Asemenea deformări vulgarizatoare nu puteau fi decît rezultatul încercării de a construi gnoseologia marxismului pornind de la bunul-simţ şi nu de la o perspectivă filozofică, care asimilează cuceririle reflexiei gnoseologice critice moderne şi se întemeiază pe rezultatele studiului ştiinţific al mecanismelor cunoaşterii.

[3] Această idee a unui subiect capabil să transcrie, fără deformări şi adaosuri, proprietăţile obiectului şi să producă o imagine copie a obiectului implică — în ultimă instanţă — creaţia, adică presupune că aparatul de cunoaştere a fost anume construit pentru a asigura reproduceri de o autenticitate absolută a obiectului.

pe care o asigură activitatea acestor structuri. Se poate spune, credem, că în concepţia empiristă lipseşte o distincţie clară între percepţie ca fapt psihic şi cunoştinţa perceptivă, conştiinţa că trecerea de la percepţie la cunoştinţa perceptivă este rezultatul unui proces de raportare activă a datului la structurile subiectului cunoscător. Este meritul istoric al raţionalismului apriorist (kantian) de a fi pus în evidenţă pentru prima dată — este adevărat, în mod speculativ — dimensiunile reale ale activităţii subiectului în procesul cunoaşterii senzoriale.

Este foarte răspîndită caracterizarea opoziţiei dintre empirism şi raţionalism ca un dezacord şi un antagonism doctrinar în problema izvorului cunoştinţelor; se opune sentinţa raţionalistă a lui Leibniz că şi raţiunea (intelectul) este un izvor de cunoştinţe, dictonului empirist al lui Locke că nu există nimic în intelect care să nu fi fost înainte în simţuri. Această caracterizare este nu numai superficială, dar şi nesatisfăcătoare. Opoziţia dintre empirism şi raţionalism nu este afectată prin admiterea de către gînditorii raţionalişti a principiului că experienţa este izvorul tuturor cunoştinţelor. Este destul să ne gîndim, în această privinţă, tocmai la raţionalismul kantian. Acest principiu nu poate fi deci socotit drept o trăsătură distinctivă a empirismului.

Empirismul şi raţionalismul constituie două concepţii opuse asupra experienţei, a genezei cunoştinţei perceptive. Empirismul defineşte experienţa (cunoaşterea perceptivă) ca o cunoaştere nemijlocită a realităţii, fiindcă o găseşte determinată în mod exclusiv de acţiunea obiectului asupra organelor de simţ, fiindcă concepe activitatea subiectului în procesul genezei cunoştinţelor senzoriale numai ca activitate receptoare, înregistratoare a acţiunii obiectului, după legile sale proprii, după natura sa specifică. Raţionalismul consideră, dimpotrivă, că posibilitatea experienţei, a cunoaşterii realului prin simţuri, este dată prin activitatea structurilor mintale ale subiectului. Cunoaşterea senzorială este produsul asimilării datelor simţurilor la aceste forme subiective care nu iau naştere pe baza contactului subiectului cu realitatea prin organele de simţ. Raţionalismul respinge dictonul lui Locke în măsura în care acesta implică explicarea genezei formelor şi categoriilor logice, precum şi a conceptelor matematice, pornind de la contactul direct cu realitatea, prin simţuri. Caracteristica raţionalismului este orientarea antigenetică, aprioristă, credinţa în ireductibilitatea structurilor subiectului, a formelor logice şi a relaţiilor matematice la datele experienţei, ale cunoaşterii senzoriale. Experienţa are condiţii care nu provin din experienţă, ci premerg orice experienţă şi o fac posibilă — iată cum am putea formula substanţa aprioristă a oricărei epistemologii raţionaliste. O presupunere aprioristă de acest fel este esenţial constitutivă raţionalismului şi constituie un criteriu sigur pentru delimitarea lui de celelalte orientări epistemologice. Dar aceasta înseamnă că raţionalismul susţine, în ultimă instanţă, în opoziţie ireconciliabilă cu empirismul, că experienţa, cunoaşterea prin simţuri nu este o cunoaştere nemijlocită. Cunoaşterea perceptivă nu este rezultatul înregistrării acţiunii obiectului de către subiect, ci al asimilării acestei acţiuni la structuri ale subiectului. Or, tocmai în aceasta constă înţelegerea dimensiunilor reale ale rolului activ al subiectului în procesul cunoaşterii senzoriale, în care vedem meritul istoric al raţionalismului apriorist. Afirmarea caracterului mijlocit al cunoaşterii senzoriale este o mare descoperire epistemologică,

care a fost formulată pentru prima dată într-o formă speculativă de raţio nalismul clasic (kantian) şi constituie pînă astăzi un element viabil, de rezistenţă al criticii raţionaliste a empirismului.

Limitele epistemologiei raţionaliste ca tentativă de cuprindere unificatoare a actului cunoaşterii, a relaţiei cognitive subiect-obiect, decurg din substanţa sa aprioristă, din orientarea sa antigenetică. Se poate spune, desigur, în apărarea apriorismului, că exprimă doar refuzul de a întreprinde o cercetare a genezei formelor logice ale cunoaşterii şi nu o afirmare a independenţei acestor structuri faţă de obiect, în raport cu contactul subiect-obiect. Dar o asemenea poziţie echivalează, de fapt, cu o abdicare de la explicaţia integrală a cunoaşterii ca relaţie subiect-obiect. Raţionalismul apriorist ne apare, în acest caz, numai ca o analiză parţială a raportului cognitiv subiect-obiect şi nu ca o filozofie a cunoaşterii, care cuprinde şi explică toate determinările relaţiei cognitive. Obiecţiile la adresa raţionalismului apriorist nu sînt deci înlăturate, ci trebuie doar reformulate; ele vizează acum însăşi calitatea de concepţie epistemologică a raţionalismului. În măsura în care apriorismul constitutiv gnoseologiei raţionaliste nu are o semnificaţie pozitivă, ci exprimă doar o limită a analizei, înseamnă că este necesară integrarea raţionalismului într-o viziune gnoseologică unificatoare, care nu se opreşte la cercetarea rolului structurilor subiectului în geneza cunoştinţelor, ci extinde cercetarea genetică şi asupra acestor structuri.

Considerarea apriorismului doar ca un principiu metodologic care delimitează graniţele (limitele) analizei gnoseologice în sistemele raţionaliste nu rezistă însă criticii. La Kant, apriorismul constituie, după cum se ştie, punctul de plecare al judecăţii sale asupra valorii cunoaşterii. Considerarea structurilor apriori ale subiectului ca străine de obiect este premisa indispensabilă a încheierii agnostice la care ajunge raţionalismul kantian: cunoştinţele noastre, fiind rezultatul asimilării datului la structuri străine obiectului, nu pot fi obiective în sensul adecvării lor la „lucrul în sine". Fără înţelegerea aprioricităţii intuiţiilor sensibilităţii şi a categoriilor logice în sensul independenţei lor de obiect, fără negarea oricărei corespondenţe şi relaţii genetice între structurile subiectului care organizează datul şi structurile realului, această concluzie agnostică nu ar fi fost posibilă.

Examinarea consecinţelor pe care le implică ipoteza care consideră apriorismul doar ca un principiu metodologic şi nu ca o teză gnoseologică este instructivă, chiar dacă este contrazisă de o examinare — fie şi sumară — a epistemologiilor raţionaliste, fiindcă arată că şi în acest caz se impune necesitatea depăşirii raţionalismului în direcţia elaborării unei explicaţii a genezei structurilor cognitive ale subiectului.

Explicarea genezei structurilor cognitive ale subiectului prin interacţiunea subiect-obiect este problema cardinală a epistemologiei marxiste. Numai descoperirea rădăcinilor obiective ale acestor structuri, dezvăluirea printr-o cercetare genetică a corespondenţei lor cu legile generale ale realului pot să dea socoteală de obiectivitatea cunoaşterii rezultate din asimilarea datului la aceste structuri. Pornind de la principiul că obiectivitatea cunoştinţei nu este un dat, ci un produs, că aceasta nu se întemeiază pe receptivitatea pasivă a subiectului, ci este rezultatul unui proces de asimilare şi organizare a datului de către structurile cognitive ale subiectului, epistemologia materialist-dialectică reprezintă o răsturnare radicală de

perspectivă în raport cu orientările epistemologice tradiţionale, empirismul şi raţionalismul.

Într-adevăr, atît concepţia empiristă, cît şi cea raţionalistă socot, în egală măsură, rolul activ al subiectului în geneza cunoştinţelor şi în asigurarea obiectivităţii lor ca ireconciliabile. Conceperea cunoaşterii, inclusiv a celei senzoriale, ca activitate a subiectului şi a genezei cunoştinţelor ca proces de organizare a datului de către structurile subiectului cunoscător, pe de o parte, şi realismul gnoseologic, pe de altă parte, sînt considerate, în aceeaşi măsură, atît de empirism, cît şi de raţionalism, ca termeni care se exclud reciproc. După cum am văzut, empiriştii sînt înclinaţi să vadă garanţia obiectivităţii cunoştinţei perceptive în pasivitatea deplină a subiectului în actul cunoaşterii, în determinarea exclusivă a imaginii senzoriale prin acţiunea obiectului, după modelul imprimării urmelor în ceară. La rîndul său, raţionalismul kantian, subliniind rolul intuiţiilor apriori ale subiectului în geneza cunoştinţei senzoriale (numai materia cunoştinţei senzoriale vine de la simţuri, forma ei este dată de subiect), apreciază că tocmai activitatea subiectului determină şi explică lipsa de adecvare a imaginii senzoriale la obiect, la „lucrul în sine". Pentru empirism deci, cunoştinţa perceptivă poate să fie o imagine fidelă a obiectului numai în măsura în care subiectul cunoscător nu se manifestă activ în geneza ei, în timp ce pentru raţionalistul Kant ea nu poate să fie o oglindă a „numenului" tocmai fiindcă este rezultatul organizării datului de către structurile subiectului. Dincolo de ceea ce desparte şi opune empirismul şi raţionalismul găsim deci o premisă tacită, dar mai esenţială, care le uneşte. Ambele orientări gnoseologice apreciază pasivitatea subiectului în geneza cunoştinţei perceptive ca fiind condiţia adecvării sale la obiect.

Credem că termenul „punct de vedere contemplativ" în teoria cunoaşterii poate primi o accepţie mai largă decît cea curentă, şi anume ignorarea rolului activ al subiectului în geneza cunoştinţelor, accepţie în care punctul de vedere contemplativ caracterizează în esenţă concepţia empiristă asupra cunoaşterii. În această accepţie lărgită, termenul „punct de vedere contemplativ" caracterizează orice concepţie epistemologică ce condiţionează obiectivitatea cunoştinţei de pasivitatea subiectului cunoscător, de existenţa unui subiect pur receptiv înregistrator. Cu alte cuvinte, pentru o epistemologie contemplativă, rezultatele cunoaşterii sînt cu atît mai obiective, cu cît cunoaşterea este mai nemijlocită. O cunoştinţă obiectivă corespunde cazului ideal al unei cunoaşteri absolut nemijlocite. Orice mijlocire anulează obiectivitatea cunoştinţei [4].

Tocmai prin raportarea la această axiomă a epistemologiei de pînă atunci putem defini mai exact perspectiva inovatoare pe care a adus-o marxismul prin introducerea practicii în teoria cunoaşterii. Nu contactul direct, imediat obiect-subiect este izvorul obiectivităţii cunoştinţelor, ci mijlocirea, ansamblul activităţilor prin care subiectul selectează, organizează şi asimilează elementele datului. Acest principiu gnoseologic nu este formulat în mod explicit de Marx, dar este, după părerea noastră, implicat pe de-a-ntregul în vestitele sale teze asupra lui Feuerbach.

[4] Se impune precizarea că folosim termenul de „obiectivitate a cunoştinţei" în accepţia care i se dă în filozofia marxistă şi în filozofia materialistă în general, şi anume de adecvare a cunoştinţei la obiect, la „lucrul în sine", şi nu în accepţia kantiană. Sublinierea acestei distincţii este necesară pentru a preveni nedumeriri îndreptăţite. Pentru filozoful german, cunoştinţa obiectivă exprimă fenomenul, nu lucrul în sine.

Într-adevăr, atît timp cît cunoașterea este concepută ca activitate a ,,omului abstract", orice intervenție a structurilor subiectului, orice mijlocire în procesul genezei cunoștințelor pare să împiedice, să zădărnicească adecvarea cunoștinței la obiect. Baza obiectivă a structurilor cognitive ale subiectului nu poate fi înțeleasă și explicată și, prin urmare singura sursă a obiectivității cunoștințelor este considerată contactul direct, imediat, actual al subiectului cunoscător cu obiectul. În cadrul concepției contemplative, care vede în om numai o ,,ființă senzorială" și nu îl concepe ca o ,,activitate senzorială", ca ființă activă care se produce, se creează pe sine însăși, pe măsura dezvoltării activității sale materiale de transformare a mediului, izvoarele obiective și determinarea obiectivă a activității subiectului în elaborarea cunoștințelor rămîn inaccesibile cercetării. Concluzia că activitatea subiectului în cunoaștere anulează obiectivitatea cunoștințelor apare deci ca inevitabilă.

Ideea marxistă a autocreării omului prin propria sa activitate oferă cheia pentru explicarea genezei structurilor cognitive ale subiectului cunoscător. În dezvoltarea practicii ca interacțiune primordială și fundamentală între subiect și obiect are loc nu numai ,,producerea" obiectului prin activitatea senzorială a oamenilor, dar și ,,producerea" subiectului cunoscător. În procesul producerii omului prin muncă, pe măsură ce obiectul, natura devine dintr-o realitate străină subiectului o materializare, o solidificare, o expresie condensată a activității social-istorice a oamenilor, se construiește și subiectul, ale cărui structuri și activități cognitive sînt, într-un anumit fel, o interiorizare a legilor generale ale activității care transformă lumea materială într-o realitate umană. Dezvoltarea practicii social-istorice este, în aceeași măsură, procesul ,,subiectivizării" obiectului și al ,,obiectivizării" subiectului, adică al creării unei realități pătrunse de activitatea subiectului și a unui subiect structurat după legile obiectului, a unui subiect parțial izomorf în structurile sale cu realul.

Calificarea procesului de transformare a realității materiale ca proces de ,,subiectivizare" a obiectului nu are în sine nimic idealist și nu contrazice în nici un fel principiul materialist al primatului și independenței obiectului față de subiect. Marx enunță, în *Teza I despre Feuerbach*, ideea că obiectul trebuie considerat ca rezultat al ,,activității senzoriale" omenești, al practicii, adică în determinarea lui ,,subiectivă", și nu ca realitate străină omului, care este pentru subiect numai obiect de contemplare. Marx formulează în tezele asupra lui Feuerbach principiile unei noi gnoseologii, considerînd obiectul și subiectul, termenii relației gnoseologice, nu ca entități exterioare, imuabile, date o dată pentru totdeauna, ci ca realități în devenire, care se construiesc în dezvoltarea practicii social-istorice. Geneza și dezvoltarea structurilor logice ale subiectului uman reprezintă, în același timp cu instituirea relației cognitive obiect-subiect, cu transformarea lucrurilor reale în obiecte ale cunoașterii, un proces complex de acomodare a formelor mintale la structura lumii obiective. Enunțînd principiul determinării obiective a structurilor subiectului cunoscător prin mijlocirea practicii social-istorice, gnoseologia marxistă implică o apreciere fundamental nouă a semnificației activităților subiectului în geneza cunoștințelor. Dacă activitățile mintale, dacă structurile care organizează activitatea gîndirii cunoscătoare își au, în ultima instanță, sursa și rădăcinile în realitatea obiectivă, înseamnă că ele, departe de a avea o acțiune deformantă asupra

datului rezultat din contactul imediat dintre subiect și obiect, asigură, pe măsura creșterii amplorii și complexității lor, elaborarea unor cunoștințe, tot mai obiective, tot mai adecvate obiectului. Obiectivitatea cunoștințelor nu este, prin urmare, un dat, ci rezultatul unui proces ; cunoștința obiectivă nu rezultă din contactul imediat subiect-obiect, ci se dobîndește prin mijlocirea activității pe care o exercită structurile subiectului asupra datului.

În concepția marxistă, cunoașterea este un proces esențialmente activ, fiindcă obiectivitatea care conferă valoare rezultatelor sale se realizează tocmai prin activitățile subiectului. Punctul de vedere că obiectivitatea cunoștințelor nu este ceva dat în contactul cel mai direct, mai imediat dintre obiect și subiect, ci se cîștigă prin raportări și transformări complexe ale datului, că, prin urmare, cunoașterea este cu atît mai obiectivă cu cît este mai mijlocită dezvăluie un aspect esențial al perspectivei noi, originale, pe care o aduce marxismul în gnoseologie. Din această perspectivă, pe care o deschide concepția marxistă, asupra relației cognitive subiect-obiect în mișcarea cunoașterii spre obiectivitate, orientările gnoseologice clasice, empirismul și raționalismul, apar ca momente care sînt nu numai negate, depășite, dar și înglobate, în ceea ce constituie adevărul lor, într-o sinteză superioară. Apreciind însemnătatea principiului raționalist al rolului activ al subiectului în cunoaștere, dezvoltat cu strălucire de filozofia idealistă germană, marxismul îi dă o interpretare materialistă, fixînd jaloanele unei cercetări genetice, menite să dezvăluie originile și determinarea obiectivă a activităților cognitive ale subiectului și să explice astfel rolul acestor activități în asigurarea obiectivității cunoștințelor. Această succintă analiză confirmă locul central al conceptului de practică (praxis) în teoria marxistă a cunoașterii ; numai explicarea prin practica social-istorică a determinării obiective a structurilor subiectului poate să dea socoteală de faptul, paradoxal nu numai din punctul de vedere al bunului-simț, dar, așa cum am văzut, și din cel al unei epistemologii contemplative, că activitatea subiectului mijlocește și realizează obiectivitatea cunoașterii.

Vom examina principiile enunțate mai sus — care constituie fondul antagonismului dintre empirism și raționalism și dintre epistemologia de substanță contemplativă și epistemologia centrată pe conceptul de practică, ale cărei linii directoare au fost pentru prima dată schițate de marxism — pe baza analizei semnificației epistemologice a rezultatelor obținute în studiul științific modern al mecanismelor perceptive.

Este inutil, credem, să stăruim asupra argumentării ideii că orice concepție asupra interacțiunii obiect-subiect în geneza cunoștințelor trebuie confruntată cu progresele psihologiei moderne în cunoașterea mecanismelor și proceselor mintale care intervin în achiziția cunoștințelor și că această confruntare ne oferă criterii de prim ordin în aprecierea marilor orientări epistemologice. Funcția metodologică pozitivă și viabilitatea principiilor unei epistemologii generale pot fi măsurate, fără îndoială, astăzi și prin capacitatea ei de a înglobă și explica cele mai de seamă rezultate obținute în domeniul psihologiei cunoașterii perceptive. După cum observă J. Piaget [5], fenomenele perceptive, fenomene de o complexitate nebănuită de

[5] J. Piaget, *Problèmes de psychologie génétique*, 1956, în *Six études de psychologie*, Genève, Ed. Gonthier, 1964.

bunul-simţ, sînt încă puţin cunoscute, cu toate eforturile de aproape un secol ale psihologiei ştiinţifice. În ultimele decenii, studiile experimentale sistematice asupra genezei mecanismelor percepţiei şi a iluziilor perceptive în dezvoltarea mintală, întreprinse în primul rînd sub impulsul şi conducerea lui Piaget, au făcut însă posibilă formularea unor idei unificatoare care asigură explicarea unui imens material faptic şi chiar enunţarea unor anticipări, care au fost confirmate prin control experimental. Faptul că un spirit ştiinţific atît de exigent şi riguros ca J. Piaget apreciază că rezultatele obţinute în studiul psihogenezei mecanismelor perceptive constituie deja o bază experimentală pentru epistemologia percepţiei este, credem, o mărturie serioasă în favoarea încheierii că ne găsim în faţa unor date de care nu se mai poate face abstracţie astăzi atunci cînd formulăm enunţuri asupra relaţiei dintre subiect şi obiect în geneza cunoştinţei senzoriale. Vom porni, în prezentarea acestor rezultate, de la expunerile sintetice pe care le găsim în lucrările lui Piaget (*La psychologie de l'intelligence*, A. Colin, 1947 (ediţia românească, Editura ştiinţifică, 1965), *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome I — II, P.U.F., Paris, 1950, *Le rôle de la notion d'équilibre dans l'explication en psychologie*, 1959, *Les mécanismes perceptifs*, P.U.F., Paris, 1961). Ne vom strădui să valorificăm, în cadrul unei teorii materialist-dialectice a cunoaşterii, deschisă înnoirilor şi îmbogăţirii pe măsura progreselor studiului ştiinţific al cunoaşterii, concluziile epistemologice pe care le degajă Piaget din analiza unui volum impresionant de date şi fapte ştiinţifice.

Credem că este util să precizăm că interesul pentru confruntarea principiilor teoriei marxiste a cunoaşterii cu rezultatele studiului modern al psihogenezei mecanismelor perceptive ni se pare justificat nu atît şi numai de năzuinţa de a proba acordul lor, ci de preocuparea majoră pentru explicarea, precizarea şi elaborarea mai departe a concepţiei materialist-dialectice asupra relaţiei subiect-obiect în cunoaşterea perceptivă, pe baza datelor noi ale ştiinţei. Viabilitatea epistemologiei materialist-dialectice, caracterul ei ştiinţific se exprimă tocmai în faptul că ea nu constituie un sistem epistemologic închis, care se raportează la noile progrese ale ştiinţelor în studiul mecanismelor cunoaşterii pentru a găsi aici confirmări ale unor principii imuabile, date o dată pentru totdeauna, ci ca la o sursă permanentă a înnoirii şi dezvoltării sale.

Pentru a nu pierde din vedere perspectiva epistemologică în expunerea şi analiza datelor moderne ale psihologiei percepţiei, este util să formulăm succint marile întrebări care, aşa cum am văzut, au delimitat şi polarizat principalele orientări în epistemologia cunoaşterii perceptive :

1) Este cunoaşterea perceptivă o cunoaştere nemijlocită ?

2) Este obiectivitatea cunoştinţei perceptive rezultatul contactului imediat subiect-obiect, al înregistrării pasive în subiect a acţiunii obiectului, sau, dimpotrivă, această obiectivitate se cîştigă prin activităţile subiectului, prin raportarea datului la structurile subiectului ?

3) Dacă obiectivitatea cunoaşterii perceptive este dobîndită, nu dată, cum explicăm rolul structurilor mintale în asigurarea adecvării cunoştinţei perceptive la obiect ?

4) Este cunoaşterea perceptivă punctul de plecare şi sursa întregii cunoaşteri, sau, dacă nu, care este locul ei în geneza cunoştinţelor ştiinţifice asupra realităţii ?

Aceste întrebări exprimă probleme distincte ale epistemologiei cunoaşterii senzoriale, dar în soluţionarea lor apar o complexitate de interdependenţe şi condiţionări reciproce, care fac cu neputinţă abordarea lor separată. Modul cum formulează Piaget [6] ceea ce el numeşte „problema epistemologică fundamentală a percepţiei" este un bun punct de plecare în examinarea răspunsurilor pe care le putem primi la aceste întrebări, prin analiza semnificaţiei generale a rezultatelor studiului psiho-genezei mecanismelor perceptive : analiza genetică, arată Piaget, trebuie să răspundă la întrebarea dacă cunoştinţa perceptivă asigură un contact imediat între subiect şi obiect, care a fost considerat de empirismul din toate timpurile ca fiind garanţia fundamentală a obiectivităţii cunoştinţei, deci dacă obiectivitatea cunoştinţei perceptive este dată sau se construieşte şi, dacă se construieşte, prin ce instrumente, prin ce mecanisme ?

Pentru a răspunde la această întrebare, autorul ia în discuţie principalele rezultate experimentale obţinute în studiul mecanismelor care generează iluziile vizuale şi procesele a căror intervenţie asigură corectarea acestor iluzii. În măsura în care percepţia este rezultatul acţiunii directe a obiectului asupra subiectului, fără intervenţia activităţilor subiectului sau, mai precis, cu minimum de intervenţie a activităţilor subiectului, ea este o imagine deformată a obiectului. Este cazul celor mai elementare fenomene perceptive, aşa-numitele „efecte de cîmp", imagini perceptive care se obţin printr-o singură fixare a privirii, într-un interval-limită de timp, care nu permite explorarea obiectului din cîmpul vizual (fixarea privirii în diferite puncte, zone ale obiectului) sau fixarea succesivă a privirii asupra diferitelor obiecte prezente în cîmpul vizual. Efectele de cîmp, cele mai nemijlocite imagini perceptive, sînt şi cele mai deformante, mai puţin adecvate obiectului. Ele nu furnizează — scrie Piaget — proprietăţile obiectului, ci un amestec nediferenţiat de aporturi ale subiectului şi obiectului [7]. Centrarea privirii asupra unui singur element din cîmpul vizual este la originea acestor deformări cunoscute sub numele de iluzii optico-geometrice primare. De exemplu, în iluziile Müller-Lyer sau Delboeuf, o relaţie spaţială obiectivă este percepută deformat. Efectele de cîmp şi mecanismul producerii iluziilor în efectele de cîmp pot fi studiate cu ajutorul tahistoscopului, aparat care prezintă imagini o perioadă de timp foarte scurtă, făcînd posibilă o singură centrare a privirii în cîmpul vizual. Mărimea (dimensiunile spaţiale) elementului centrat de privire este supraapreciată, iar mărimea (dimensiunile spaţiale) celorlalte elemente este subapreciată. Acesta este efectul de centrare. Rolul efectului de centrare în producerea iluziilor optico-geometrice primare se manifestă în aşa-numita „eroare a etalonului" [8]. Într-o comparaţie, subiectul este centrat asupra elementului-etalon, care este fixat mai des, mai atent şi o perioadă mai mare de timp decît elementele măsurate cu ajutorul etalonului. Percepţia dă o imagine deformată a dimensiunilor reale, fiindcă mărimea elementului-etalon este supraestimată, iar mărimea celorlalte elemente este subestimată. Supraestimarea elementului centrat în efectele de cîmp este explicată de fiziologi prin faptul că se produc mai multe întîlniri între elementele receptoare (celulele retinei) şi excitaţiile care vin de la acest element.

[6] Vezi J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, p. 17—18.
[7] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, p. 451.
[8] *Psihologia inteligenţei*, cap. III, *Inteligenţa şi percepţia*.

Dintre factorii care determină centrarea cu precădere a anumitor elemente din cîmpul vizual şi deci producerea iluziilor optico-geometrice, cercetările experimentale de pînă acum au pus în evidenţă orientarea atenţiei, luminozitatea diferită în diferitele zone ale cîmpului vizual, topografia cîmpului vizual (zona centrală a cîmpului vizual este, în general, în lipsa altor factori, mai mult centrată decît periferia). În cazul unei suite de centrări repartizate asupra diferitelor elemente din cîmpul vizual este supraapreciat elementul centrat un interval mai mare de timp şi ultimul, deci deformarea imaginii perceptive este provocată de durata comparativă şi de ordinea în timp a centrării acestor elemente.

Iluziile vizuale ce caracterizează efectele de cîmp, adică percepţiile rezultate din cel mai imediat contact subiect-obiect, sînt corectate prin „decentrare". Termenul de decentrare este folosit de Piaget pentru a desemna un ansamblu de activităţi perceptive ale subiectului care realizează punerea în raport şi coordonarea produselor centrărilor, a efectelor de cîmp distanţate în spaţiu şi timp. Decentrarea compensează efectele deformante ale centrării în percepţie. Dacă iluziile primare sînt rezultatul centrării elementelor din cîmpul vizual în raport cu poziţia subiectului faţă de obiect, cu situaţia imediată şi interesele de moment ale subiectului, urmează că ele pot fi diminuate sau anulate printr-un proces invers de coordonare a diferitelor puncte de vedere, deci a efectelor unor centrări diferite. Fiecare centrare dînd naştere unei anumite deformări, care constă în supraaprecierea şi subaprecierea anumitor elemente din cîmpul vizual, urmează că, prin coordonarea rezultatelor unui număr relativ mare de centrări, aceste deformări se vor compensa reciproc după o schemă probabilistă. Activităţile perceptive ale subiectului dau naştere, astfel, prin coordonarea centrărilor, unei percepţii mai obiective, mai adecvate obiectului. Cunoştinţa perceptivă obiectivă apare, astfel, ca o stare de echilibru final, rezultată din anularea reciprocă a abaterilor care se produc în direcţii divergente, în efectele de cîmp care iau naştere din contactul cel mai imediat dintre subiectul cunoscător şi obiectul perceput.

Dacă centrarea, ca mecanism psiho-fiziologic, explică caracterul deformat al imaginii perceptive obţinute prin cel mai direct contact dintre subiect şi obiect, decentrarea, opusul centrării, exprimă rolul activităţilor subiectului în elaborarea unei imagini perceptive mai adecvate raporturilor reale, obiective. Piaget exprimă în limbaj probabilistic baza fiziologică a mecanismelor care produc şi corectează iluziile perceptive, introducînd noţiunile de cuplaj complet şi incomplet [9]. Cuplajul este raportul dintre întîlnirile între excitaţiile care vin de la un element din cîmpul vizual şi celulele retinei, pe de o parte, şi întîlnirile excitaţiilor care vin de la celelalte elemente cu aceste celule, pe de altă parte. Cuplajul va fi complet dacă întîlnirile sînt omogene, cu alte cuvinte dacă media întîlnirii excitaţiilor cu celulele retinei este aceeaşi pentru toate elementele fixate de privire în cîmpul vizual. Centrarea exprimă probabilitatea unor cuplaje incomplete datorită fixării privilegiate a unui element din cîmpul vizual, din raţiunile pomenite mai sus, în timp ce decentrarea exprimă probabilitatea unor cuplaje complete. Cuplajele sînt incomplete, subliniază Piaget, atît timp cît intervine o raţiune sistematică pentru ca unul dintre elementele compa-

[9] Vezi J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*.

rate în cîmpul perceptiv să fie mai mult centrat decît celălalt [10]. În ansamblul fenomenelor perceptive, probabilitatea unor cuplaje complete este mică; de unde rezultă marea probabilitate a deformării obiectului în imaginea perceptivă, a iluziilor perceptive. Cu cît sînt mai complete cuplajele dintre produsele centrării diferitelor zone sau elemente dîn cîmpul vizual, decentrarea este mai accentuată, compensarea se realizează mai deplin, iar cunoştinţa perceptivă rezultată este mai obiectivă, mai puţin tributară punctului de vedere imediat al subiectului „... proprietăţile obiectului, chiar în prezenţa sa, sînt atinse cu atît mai «obiectiv» cu cît subiectul dispune de cadre mediate mai bogate, nemijlocirea fiind, dimpotrivă, sursă de deformaţii, nu de informaţii ..." [11].

Jocul centrării şi decentrării în geneza imaginii perceptive explică, între altele, un fapt experimental fundamental din domeniul psihologiei percepţiei, şi anume existenţa unui maxim temporal în cazul iluziilor optico-geometrice primare. În cazul unei imagini vizuale în tahistoscop cu timp de prezentare variabil între 0,2 şi 1 sec, constatăm că iluzia este slabă pentru limita de jos, ajunge la maximum la un timp de expunere de 0,5 secunde şi apoi scade încet pînă la un plafon stabil, o dată cu creşterea timpului de prezentare pînă la o secundă. Această evoluţie a iluziilor în funcţie de timpul de expunere poate fi reprezentată grafic prin două curbe cu origine comună, care se îndepărtează tot mai mult, pentru ca apoi să se reunească din nou. Timpul minim şi maxim de prezentare măresc probabilitatea unor cuplaje complete, prin urmare a decentrării, a scăderii iluziilor. Timpul minim, fiindcă întîlnirile dintre excitaţiile care vin de la elementele cîmpului vizual şi celulele retinei sînt foarte puţin numeroase, şi deci nu se poate realiza o mare diferenţă în repartizarea centrărilor asupra diferitelor elemente din cîmpul vizual; timpul maxim, fiindcă întîlnirile sînt foarte numeroase şi rezultatele centrărilor se pot compensa reciproc [12]. Maximul temporal se explică prin conflictul dintre factorii de centrare, de întărire a iluziei, care sînt dominanţi pînă la un punct, şi factorii de compensare, de decentrare, care devin dominanţi după aceea [13].

Activităţile perceptive ale subiectului favorizează cuplaje mai complete şi asigură astfel decentrarea. Cunoştinţa perceptivă obiectivă este rezultatul acestor activităţi şi nu produsul celui mai imediat contact subiect-obiect. În lumina datelor obţinute în stadiul actual de dezvoltare al cercetării mecanismelor perceptive poate fi dovedită lipsa de temei a concepţiei empirismului vulgar şi a bunului-simţ despre raportul dintre imaginea perceptivă şi obiect ca un raport de la copie la original. Percepţia nu este o copie a obiectului, fiindcă nu există o înregistrare exhaustivă a determinărilor obiectului în contactul dintre celulele organului receptor şi elementele din cîmpul vizual. Organul receptor înregistrează excitaţiile care vin din cîmpul vizual printr-un joc probabilistic de întîlniri analog cu cel care are loc în cazul impresionării unei plăci fotografice de către lumină, unde interacţiunea dintre elementele luminii (fotonii) şi particulele de sare de argint se realizează după legi probabilistice. Orice imagine perceptivă este rezultatul realizării unui număr de întîlniri din totalul întîlnirilor po-

[10] *Ibidem*, ch. II, *Les effets de centration*.
[11] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, p. 368.
[12] J. Piaget, *Le rôle de la notion d'équilibre dans l'explication en psychologie*.
[13] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, ch. II.

sibile între elementele obiectului din cîmpul vizual și celulele retinei. Aceste întîlniri sînt selecționate în mod probabilistic după modelul tragerii la sorți. Astfel, imaginea perceptivă nu poate să fie niciodată o copie pasivă a obiectului, o înregistrare completă a determinărilor sale. Orice cunoștință perceptivă — subliniază Piaget — este, în raport cu obiectul, cu realul, o schiță incompletă și supusă corectării [14].

Activitățile perceptive, activități prin care subiectul coordonează imaginile perceptive centrate pe un element sau altul din cîmpul vizual, cunosc o diversitate de forme, cum sînt explorarea, transporturile spațio-temporale, transporturile temporale și alte activități perceptive mai complexe. Explorarea, cea mai simplă activitate perceptivă, constă în fixarea succesivă a privirii asupra diferitelor puncte sau zone ale unei figuri din cîmpul vizual. Funcția explorării este de a coordona centrările asupra aceluiași element din cîmpul vizual, pentru a realiza estimarea lui perceptivă. Transportul spațio-temporal este activitatea de comparare a două mărimi, elemente din cîmpul vizual care se realizează prin deplasarea și suprapunerea mintală a unei mărimi peste cealaltă. În sfîrșit, transporturile temporale pun în raport imagini perceptive succesive ale elementelor care ocupă aceeași poziție în spațiu. Activitățile perceptive, multiplicînd cuplajele, pot favoriza cuplaje mai complete (de exemplu, explorările în măsura în care imaginile coordonate sînt centrate pe diferite elemente din cîmpul vizual, iar transporturile spațio-temporale în măsura în care sînt transporturi reciproce ale elementelor comparate) și pot astfel diminua sau anula iluziile provenite din centrarea privilegiată a unui element din cîmpul vizual. Activitățile perceptive determină deci decentrarea prin producerea unor cuplaje mai complete. Pe de altă parte, transportul spațial și temporal pot genera noi iluzii, în măsura în care pun în relație elemente îndepărtate în spațiu și timp, care nu au fost comparate între ele, de unde centrarea inegală a acestor elemente și, prin urmare, supraaprecierea dimensiunilor elementului centrat cu preponderență și subaprecierea dimensiunilor celuilalt. Aceste deformări legate de dezvoltarea activităților perceptive și nu de efectele de cîmp sînt numite iluzii secundare. Cauza și mecanismul producerii lor este același ca și al iluziilor primare : cuplajele incomplete, care determină centrarea cu preponderență a anumitor elemente dîn cîmpul vizual. De pildă, iluzia Oppel-Kündt, care constă în subaprecierea unei linii nedivizate în raport cu o linie divizată de aceleași dimensiuni, linii care sînt percepute în același spațiu vizual, este întărită de activitatea de explorare care duce la o mai bună percepere a intervalelor. Iluzia Oppel-Kündt este un caz intermediar între iluziile primare și cele secundare[15]. Transportul spațial la distanțe mari generează cuplaje incomplete și deci iluzii secundare. În experiențe succesive, comparînd, de pildă, un etalon de 10 cm lungime cu segmente de mărimi mai mari sau mai mici—între 7 și 13 cm—,

---

[14] *Les mécanismes perceptifs.*

[15] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, ch. III, *Activités perceptives et illusions „secondaires"*.

făcînd să crească continuu distanţa dintre elementele comparate: 3 cm, 25 cm, 100 cm, 300 cm etc., constatăm că iluziile cresc o dată cu creşterea distanţei. Pe măsura creşterii distanţei, etalonul este centrat mai mult decît elementul măsurat cu ajutorul etalonului şi, ca urmare, creşte inegalitatea repartiţiilor centrărilor asupra etalonului şi a elementului măsurat [16].

Marea diversitate de fenomene experimentale de producere şi corectare a iluziilor optico-geometrice se realizează deci printr-un mecanism unitar, care se desfăşoară după una şi aceeaşi lege probabilistică.

[16] *Ibidem*, p. 227–282.

FUNCȚIA EPISTEMOLOGICA A MODELĂRII INFORMAȚIONALE A UNOR PROCESE FIZIOLOGICE ȘI PSIHOLOGICE

DE

I. DRĂGHICI, I. POPESCU, I. ANGHEL

Modelarea constă în folosirea unor analogi artificiali sau naturali ai unui obiect sau sistem atunci cînd, datorită complexității originalului, acesta este greu de studiat sau cînd cercetarea pe original este neeconomică sau chiar imposibilă. Se consideră model al obiectului orice analog mai simplu al său. În cazul acesta, obiectul este cercetat indirect. Modelarea, prin urmare, se bazează pe studiul analogiilor și izomorfismului, în scopul cunoașterii unui obiect prin altele mai simple. Evident, modelul nu este identic cu originalul; el schematizează, simplifică, face abstracție de amănunte, de neesențial și scoate în evidență unele laturi esențiale.

Cibernetica, inclusiv partea ei centrală, teoria informației, a făcut posibil ca metoda modelării să-și extindă aria de aplicare la diferite științe, ca: biologia, psihologia, sociologia etc. Față de metodele clasice de modelare, modelarea cibernetică și informațională prezintă, printre altele, particularitatea că își lărgește domeniul de aplicare. Ea și-a dovedit eficacitatea prin numeroase posibilități oferite biologilor în cercetarea, prin mijloace experimentale noi, a unor procese și modalități de funcționare și deci de comportament al sistemelor vii. De altfel, se știe că cibernetica a debutat, printre altele, cu încercarea de a modela anumite procese și funcții ale acestor sisteme. S-a descoperit existența în sistemele vii a diferitelor procese și funcții cu caracter informațional și de comandă, analoge cu cele din sistemele tehnice create de om. Folosind modelarea cibernetică și informațională, biologia a reușit să progreseze în elucidarea unor aspecte ale mecanismului de funcționare a sistemelor vii, considerate ca sisteme dinamice deschise.

Mijloacele de investigație — teoretice și practice — ale teoriei informației au un rol deosebit în elucidarea uneia dintre cele mai importante probleme ale biologiei, aceea a transmiterii caracterelor ereditare. Asupra posibilității și eficacității aplicării acestor mijloace în explicarea mecanismului transmiterii caracterelor ereditare nu s-a insistat îndeajuns în literatura existentă.

Rev. filoz., 16, 6, p 681–691, București, 1969

Teoria informației studiază procesele de transmitere a informației, analoge unor sisteme de natură diferită. Studiile comparative ale analogiilor transmiterii informației în cadrul diverselor sisteme au dus la concluzia că, în principiu, acestea se desfășoară pe baza acelorași legi, indiferent de natura sistemului. Această analogie, de principiu, permite explicarea, de asemenea de principiu, a modului cum se transmite informația în cadrul sistemelor biologice.

Problema transmiterii informației genetice, deși nu în sens actual, a preocupat gîndirea științifică încă din cele mai vechi timpuri. Începînd cu Aristotel, diferite concepții au pus și au încercat să rezolve această problemă centrală a biologiei.

În general, merită subliniate cîteva soluții care au fost formulate de atunci : preformismul, epigeneza, precum și unele încercări de a depăși unilateralitatea acestora.

În principiu, preformismul susține că descendenții există în celula germinală sub forma unor organisme miniaturale, ceea ce înseamnă că însușirile fenotipice ale acestora există ca atare în celula respectivă, realizarea descendentului adult reducîndu-se la un proces de creștere a celui miniatural.

Cealaltă soluție, dată de adepții epigenezei (cu totul opusă preformismului), consideră că celula germinală are o structură omogenă, toate însușirile adultului apărînd din nou în procesul dezvoltării embrionului.

Cercetările și discuțiile în jurul acestei probleme nu sînt încheiate. S-a evidențiat însă unilateralitatea acestor concepții. Studiile efectuate cu metode moderne nu au demonstrat existența în structurile celulei germinale a însușirilor (fenotipice) ale adultului, nici neexistența organismului adult miniatural în celula germinală.

Pe de altă parte, nu poate fi acceptată nici părerea că însușirile apar *din nou* sub influența mediului, întrucît ea ignorează procesul transmiterii ereditare a însușirilor de la părinți la descendenți.

Cerința de a explica mecanismul prin care se realizează transmiterea caracterelor la descendenți a condus, începînd cu Ch. Darwin, la apariția unor teorii care au încercat să depășească caracterul limitat al preformismului și epigenezei. De pildă Darwin a elaborat teoria pangenezei conform căreia niște particule (gemule), în care sînt localizate însușirile ereditare, migrează din diferite părți ale organismului către celulele sexuale unde se acumulează și se transmit la descendenți în urma procesului de fecundare.

După Darwin, cercetările privind procesele de transmitere a eredității au fost dezvoltate, formulîndu-se o serie de teorii [1], ceea ce dovedește interesul mereu crescînd față de această problemă fundamentală a științelor biologice.

Progresele înregistrate în citologie în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au dus la descoperirea mecanismului cromozomial al eredității. Amintim identificarea nucleului în celulă

---

[1] G. Mendel elaborează cele două legi ale eredității în *Versuche über Pflanzenhybriden*, Brünn, Verh. Naturf. Verein, 1865. K. W. Nägeli, formulează teoria micelară a eredității în *Mechanischphysiologische Theorie der Abstammungslehre*, Leipzig, 1884. H. de Vries, teoria pangenelor în *Die Mutationstheorie*, Erster Band, Leipzig, 1901. A. Weismann a elaborat teoria plasmei germinative în *Vorträge über Deszendenztheorie*, Jena, 1902. N. Johannsen a elaborat teoria liniilor pure în *Über Erblichkeit in Populationen und reinen Linien*, Jena, 1903.

(R. Brown, 1831), descoperirea cromozomilor și a rolului nucleului ca substrat material al eredității (Strassburger, 1875 etc.). S-a descoperit (W. Sutton și T. Boveri) că factorii eredității (genele) sînt localizați în cromozomi. T. Boveri arată că pentru dezvoltarea normală a organismului este necesară prezența unor garnituri complete de cromozomi. Ca urmare, procesul autoreproducerii materiei vii și, respectiv, continuitatea eredității nu se pot realiza fără un suport cromozomial corespunzător, ajungîndu-se astfel la concluzia că suportul material al eredității îl constituie cromozomii. Meritul de a fi sintetizat într-o teorie unitară aceste cercetări, folosind în același timp vastele sale rezultate, a revenit lui T. Morgan [2] și colaboratorilor săi : C. Bridges, A. Sturtevant și H. Müller. Pe baza cercetărilor experimentale s-a demonstrat că factorii ereditari — genele — care determină apariția diferitelor caractere sînt localizați în cromozomi. În sprijinul acestei teorii pledau unele date citologice cu privire la constanța numărului și formei cromozomilor de-a lungul generațiilor, ereditatea legată de sex, apariția unor mutații ca urmare a unor modificări la nivelul cromozomilor, determinismul cromozomial al sexelor etc.

Dezvoltarea geneticii și a biochimiei în ultimele decenii a demonstrat, printre altele, că însușirile biologice sînt înregistrate în anumite structuri [3] materiale.

Progresul cunoașterii în acest domeniu a fost intensificat și de utilizarea raționamentului analogic, prin modelarea cibernetică a proceselor informaționale care au loc în sistemele biologice. A fost descoperită, în felul acesta, existența în sistemele biologice a unor procese cu caracter informațional, analoge cu cele din sistemele cibernetice create de om. Teoria informației studiază procesele de percepție, transmitere, înregistrare și prelucrare a informațiilor, așa cum se produc ele, în esență în sisteme materiale de natură diferită. Studiul comparativ al analogiilor transmiterii informației în cadrul diferitelor sisteme a dus la concluzia că, în principiu, aceasta se face pe baza acelorași legi generale. Oricare ar fi semnificația ei, informația este transmisă sub formă de mesaje, prin intermediul unui anumit suport material sau energetic. O idee foarte importantă, ce merită să fie subliniată, este aceea că, oricare ar fi natura și specificul informației, aceasta nu poate fi transmisă și nici înregistrată fără a fi codificată, adică „tradusă" într-un limbaj care să facă posibilă transmiterea ei printr-un anumit canal.

Așa, de exemplu, cuvîntul este un semnal care poartă în formă codificată o idee. Ideea ca informație nu se poate transmite de la un om la altul decît prin cuvinte. Alfabetul morse este o codificare a limbajului : nu se pot transmite cuvinte la mari distanțe prin anumiți purtători sau canale de transmisie decît sub formă codificată. De asemenea, o convorbire telefonică presupune o codificare a cuvintelor, adică transformarea lor în

[2] T. H. Morgan, A. H. Sturtevant, H. J. Müller și C. B. Bridges, *Le mécanisme de l'hérédité mendélienne*, Bruxelles, Ed. Lamartin, 1923.

[3] Se admite că orice structură exprimă informație, astfel încît se poate vorbi de o informație structurală a celulelor, precum și a organismului în întregime, de unde rezultă însemnătatea deosebită a geometriei moleculare, care devine „unul din fundamentele biologiei moleculare" (vezi V. Săhleanu, *Informația structurală și informația chimică a macromoleculelor*, în „Fiziologia", revistă a Uniunii soc. de șt. med. din Republica Socialistă România, nr. 4, 1965). În legătură cu aceeași problemă, vezi și V. Săhleanu, *Cybernétique et physiologie théorétique*, 4-e Congr. intern. de Cybern. Namur, 19—23 octombrie 1964.

impulsuri electromagnetice. Radioul şi televiziunea sînt posibile numai prin codificarea electromagnetică a informaţiilor sonore sau vizuale ; înregistrarea cuvintelor pe o bandă de magnetofon se realizează de asemenea prin codificarea acestora prin mijloace electromagnetice.

Din datele acumulate rezultă că transmiterea informaţiei se poate face numai prin anumite canale, prin intermediul unor purtători materiali specifici, care nu pot transmite însă mesajul decît sub formă codificată.

Orice sistem funcţional, la rîndul lui,trebuie să decodifice informaţia pentru a o putea folosi. Astfel, un receptor de televizor sau de radio decodifică informaţia recepţionată prin antenă şi o retransformă în imagine vizuală sau sonoră.

Aceste consideraţii, concluzii ale teoriei generale a informaţiei, sugerează ideea că, şi în cazul transmiterii eredităţii, procesele ar fi în principiu asemănătoare.

Biologia a ajuns la constatarea că autoreproducerea presupune transmiterea de informaţie genetică de la părinţi la urmaşi, adică ceea ce numim transmiterea ereditară a caracterelor. Informaţia genetică este codificată într-un anumit fel în structura acizilor nucleici şi stocată în nucleul celulelor sexuale şi prin intermediul acestora este transmisă generaţiilor următoare. Însuşirile sistemelor biologice sînt codificate (traduse), în aşa fel încît lor le corespund anumite particularităţi în structura acizilor nucleici.

Modul cum se decodifică informaţia genetică în procesul embriogenezei şi apariţia însuşirilor adultului nu a fost elucidat încă. S-a observat însă faptul că sinteza proteinelor specifice (de care sînt legate în mod direct însuşirile adultului) este determinată în mod riguros de către o anumită structură specifică a ADN.

Descoperirea modului de alcătuire a macromoleculei acizilor nucleici (ADN şi ARN), a proteinelor şi a faptului că acizii nucleici pot determina heterocataliza unor proteine specifice a dus la ideea că între succesiunea nucleotidelor în acizii nucleici şi succesiunea aminoacizilor din proteine există o anumită dependenţă.

Cercetările privind structura chimică a acizilor nucleici şi rolul lor în ereditate au dus la concluzia că aceştia conţin în macromolecula lor informaţia codificată, necesară transmiterii caracterelor la descendenţi. Cu alte cuvinte, în succesiunea celor patru tipuri de nucleotide ale moleculei de ADN este înscrisă ca pe o bandă de magnetofon marea diversitate a tuturor proteinelor care se sintetizează, avînd ca matriţă molecula de ADN [4].

---

[4] Informaţia genetică, codificată în succesiunea bazelor de-a lungul moleculei de ADN, este copiată de moleculele de ARN-m, care trec în citoplasmă ataşîndu-se pe ribozomi. Aminoacizii aduşi de ARN-s sînt prinşi pe ribozomi într-o ordine strict determinată de ordinea nucleotidelor din lanţul ARN-m, dînd naştere unui lanţ polipeptidic. Acest mecanism este universal în lumea vie (la viruşi, bacterii, plante şi animale) (vezi A. Myers, *Ribosomes and protein synthesis*, în „Sci. Progr.", 52, nr. 208, 1964, p. 657—665). Secvenţa aminoacizilor în lanţul polipeptidic este determinată de secvenţa dezoxiribonucleotidelor din ADN, care este transcrisă în formă de lanţ poliribonucleotidic în ARN-m (vezi Moldave Kivie, *Nucleic acids and protein biosinthese*, în „A. Rev. Biochem.", 1965, nr. 34, p. 419—448).

Sînt însă cercetători care, ignorînd progresele evidente ale geneticii, neagă rolul ADN în ereditate [5].

Cercetările privind corespondența dintre succesiunea nucleotidelor în macromolecula acizilor nucleici și succesiunea aminoacizilor în lanțul polipeptidic au dus la descoperirea codului genetic prin care se înregistrează biochimic informația ereditară necesară biosintezei proteinelor și în special a enzimelor cu rol important în metabolism. Așa cum în telegrafie codificarea se realizează cu ajutorul unor semnale simple, înlănțuite în anumite succesiuni, în sistemul ADN-ARN-proteină informația se transmite codificată cu ajutorul celor patru baze azotate (adenina, guanina, citozina și timina). Transmiterea codificată a informației de la ADN la proteină se realizează în mai multe etape : transmiterea informației de pe catena ADN-ului pe ARN-mesager, apoi „citirea" codului de pe ARN-mesager în secvența aminoacizilor din lanțul polipeptidic cu ajutorul ARN-solubil (sau de transport), care transportă aminoacizii la ribozomi [6] și-i plasează într-un anumit loc determinat de ARN-mesager, sintetizîndu-se o proteină specifică. Această idee a codificării informației genetice în acizii nucleici aparține cibernetic ianului G. Gamov [7]. Pornind de la faptul că există numai patru tipuri de baze azotate în ADN (A.G.C.T.), în timp ce în alcătuirea proteinelor intră 20 de aminoacizi mai importanți, el a ajuns la concluzia că există un cod format dintr-o tripletă de baze azotate (codon) [8] în acizi nucleici, care determină prezența unui anumit aminoacid în molecula de proteină, cele patru baze fiind suficiente pentru codificarea celor 20 de aminoacizi. Cercetările experimentale efectuate de F. Crick, J. Griffith, L. Orgel [9] (1957) au confirmat studiile teoretice efectuate de G. Gamov cu privire la formarea codului genetic din triplete de nucleotide. M. Nirenberg și J. Matthaei [10] (1961) au reușit să determine biosinteza artificială a proteinei polifenilalaninei, formată exclusiv din molecule de fenilalanină, cu ajutorul unui ARN biosintetizat artificial, reușind în perioada 1964 — 1965 să descifreze majoritatea tripletelor (61 din 64), corespunzătoare celor 20 de aminoacizi.

---

[5] Așa, de pildă, P. Boiteau consideră că a atribui ADN-ului proprietatea de substanță ereditară înseamnă să apelăm la concepții vitaliste (vezi P. Boiteau, *Evoluția concepțiilor filozofice în biologie*, în „Pensée", 1961, nr. 95.

N. D. Ivanov respinge ca fiind idealistă concepția după care ADN-ul constituie substratul eredității (vezi *Darvinism i teorii nasledstvennosti*, Moscova, Izd. Acad. Nauk S.S.S.R., 1960), iar Iakușev consideră că este o greșeală să căutăm „substanța eredității", „vătaful proceselor vitale" coduri, cifrare, informație etc. (vezi *Teoria biologiei miciuriniste la un nivel nou de înțelegere a naturii unui corp viu*, în „Agrobiologhia", nr. 5, 1964). Considerăm că ignorarea faptelor obținute de științele moderne în cunoașterea fenomenelor vitale și înlocuirea lor prin explicații negativiste, superficiale, nu contribuie la progresul cunoașterii.

[6] Ribozomii sînt, după ultimele cercetări, organite celulare, formate dintr-un filament încolăcit de natură nucleoproteică, conținînd 60—65% ARN și 35—40% proteine (vezi R. Schwer și R. Heintz, *Protein synthesis*, în „A. Rev. Biochem", 35, partea a II-a, 1966).

[7] G. Gamov, A. A. Rich și M. Icas, *The probleme of information transfer from the nucleic acids to protein*, în „Adv. Biol. Med. Phys.", 1956.

[8] Codonul este o grupare de simboluri ale alfabetului genetic, care specifică un element din diversitatea de 20 elemente (aminoacizi în mesajul genetic).

[9] F. H. C. Crick, J. S. Griffith și L. F. Orgel, *Codes without commas*, în „Proc. Nat. Acad. Sci.", 1957, 43, 416.

[10] M. W. Nirenberg și J. H. Matthaei, *The dependence of cell-free protein synthesis in E. coli upon naturally occurring of syntetic polyribonucleotides*, în „Proc. Nat. Acad. Sci.", 1961, 47, 1588.

Pe baza datelor experimentale privind sinteza unor proteine (mai ales enzime), François Jacob și J. Monod [11] au elaborat în 1961 teoria reglajului genetic, în care demonstrează că sinteza unei proteine sau enzime în celulă se găsește sub controlul unui mecanism reglator cibernetic și a numeroși factori interni și externi. Reglajul genetic al sintezei enzimatice se realizează cu ajutorul a două procese opuse — inducția și represia enzimatică [12].

Pe baza modelului creat de Monod și Jacob privind reglajul genetic s-au creat și alte modele care folosesc aceleași principii încercînd, de exemplu, să explice dereglajul genetic din celulele canceroase.

Se poate considera că însușirile organismului sînt înregistrate sub formă codificată în structura acizilor nucleici din celulele sexuale. Datorită recombinării genetice care se realizează în urma contopirii celulelor sexuale și formării oului, cît și procesului mutagen, are loc o modificare ereditară a descendenților. Începutul diviziunii oului, apariția și dezvoltarea embrionului, apariția țesuturilor, organelor, a diferitelor însușiri fenotipice presupun procesul opus de decodificare a informației genetice, cuprinsă în celula-ou. Evident, formarea descendenților nu se reduce la o simplă decodificare și „traducere" a informației genetice în însușiri fenotipice. În procesul interacțiunii organismului cu condițiile de mediu, începînd chiar din stadiul embrionar, apar modificări în structura acestuia, modificări care constituie aportul ontogeniei la istoria speciei respective. Înțelegerea dialectică, științifică a dezvoltării presupune înțelegerea unității dintre filogenie și ontogenie. Pe fondul filogenetic moștenit se adaugă noi însușiri (sau pot dispărea altele), în funcție de înlănțuirile specifice realizate cu condițiile de mediu. Fiecare generație adaugă ceva la istoria speciei sale.

Sînt necesare studii în ceea ce privește mecanismul decodificării și dezvoltării embrionului, studii care presupun conjugarea eforturilor geneticii moleculare, biochimiei, embriologiei, histologiei, citologiei etc. Întrepătrunderea diferitelor științe biologice, indispensabilă cunoașterii acestor procese și mecanisme, reflectă un anumit stadiu la care a ajuns cunoașterea biologică, și anume realizarea unor sinteze care să explice fenomenele complexe, fundamentale ale vieții.

Aceasta demonstrează utilitatea întregului ansamblu de discipline biologice care contribuie la cunoașterea din ce în ce mai complexă și mai profundă a materiei vii.

Utilizarea teoriei generale a transmiterii informației în cercetarea fenomenelor vieții permite elaborarea unei sinteze pe baza depășirii critice a concepțiilor menționate anterior.

Din cele arătate putem conchide, în principiu, că atît însușirile generale de specie, cît și majoritatea însușirilor particulare există „preformate" în ou, cu precizarea că aceste însușiri există înregistrate sub formă codificată în structura acizilor nucleici din nucleul celulei ou.

---

[11] F. Jacob și J. Monod, *Genetic regulator mechanismus in the synthesis of proteins*, în „Journal of Molecular Biology", 1961.

[12] Inducția și represia sînt procese contrarii, ce se completează reciproc. Inducția reglează sinteza fermenților, iar represia oprește sinteza acestora cînd se depășesc anumite limite. Aceste procese se desfășoară pe baza conexiunii inverse și reglează sinteza substanțelor proteice conform informației existente în ADN (vezi N. Botnariuc, *Principii de biologie generală*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 85–86).

Studiile microscopice nu au descoperit la nivelul structurii chimice a ADN-ului însușiri miniaturale ale adultului.

De asemenea, cu toate că este uimitoare posibilitatea ca celula-ou să poată cuprinde în sine, în structura unei cantități infime de substanță, toate însușirile adultului, totuși trebuie să admitem acest fapt, deoarece altfel nu am putea explica succesiunea genetică (continuitatea genetică) în evoluție. Aproape toate problemele fundamentale ale științelor care vizează studiul concret al eredității sînt ridicate de necesitatea lămuririi acestor mecanisme ale codificării însușirilor și stocării [13] lor sub formă codificată în nucleul celulei-ou, precum și a mecanismului de decodificare și realizare „definitivă" a însușirilor adultului. Desigur, procesul dezvoltării implică, pe lîngă aceste mecanisme, și *procesul formării din nou a* unor noi însușiri, ca rezultat al interacțiunii organismului cu mediul.

Noile însușiri pot apărea încă în cursul proceselor de codificare și de stocare a informației în celulele sexuale datorită condițiilor în care se realizează aceste mecanisme. De asemenea, în procesul embriogenezei de decodificare a informației genetice pot apărea modificări-„erori" în structura acizilor nucleici, cărora le vor corespunde modificări ale însușirilor transmise sau apariția unor însușiri noi, inexistente la părinți.

Modificări structurale pot apărea nu numai în procesul transmiterii eredității, ci și în timpul vieții, care începe după terminarea embriogenezei.

Avînd în vedere că organismul se reînnoiește periodic și de numeroase ori în timpul vieții sale (din punct de vedere al substratului), se pune problema cum se face că de fiecare dată restructurarea noului substrat este aproape identică* cu vechea structură.

Explicația, în principiu, este posibilă tot pe baza teoriei informației. Într-adevăr, se constată că transmiterea informației genetice nu are loc numai de la părinți la descendenți. Procesul transmiterii informației are loc și la nivelul ontogenetic ori de cîte ori se reînnoiește substratul structurii organismului. Autoreînnoirea continuă a organismelor — subliniată de Engels — , în timpul căreia se conservă aproape identic însușirile acestora, are la bază, în esență, aceleași mecanisme de transmitere a informației. Și aici este valabilă teoria generală a transmiterii informației, care presupune : un transmițător de informație, un mecanism de codificare și înregistrare, canale de transmitere a informației, receptor de informație și mecanisme de decodificare a informației.

Explicarea intimă a acestor mecanisme de transmitere a informației la organismele vii constituie obiectul principal al multor științe biologice, în special al geneticii. Considerăm că ele trebuie să stea în atenția cercetătorilor, deoarece descifrarea lor va deschide posibilități nebănuite de dirijare a acestor fenomene. Descifrarea codului genetic și a mecanismelor de codificare și de decodificare vor revoluționa științele biologice. Descoperiri epocale vor face științele biologice la acest nivel al materiei vii unde se desfășoară, după legi specifice, acele procese care stau la baza existenței și evoluției sistemelor biologice.

---

[13] Deși mistificată, ideea că fenomenele eredității sînt fenomene de memorie a fost sesizată de mult de către E. D. Cope și formulată sub numele de „teoria mnemogenezei" (vezi *The primary factors of organic evolution*, Chicago, 1869).

* Nu este exclusă, ci, dimpotrivă, trebuie presupusă existența unor inexactități în procesul de autocopiere periodică a structurii organismului în tot cursul vieții ontogenetice.

★

Importanța metodologică a modelării cibernetice a vieții nu se rezumă nici pe departe la cele expuse în paginile anterioare. Avînd în vedere că procesele transmiterii informației capătă un aspect calitativ deosebit în ceea ce privește fenomenele psihice, se pune problema dacă metoda analogiei poate fi folosită și pentru cunoașterea acestora. Considerăm că unele aspecte ale proceselor de conștiință pot fi explicate pe baza teoriei informației. Ne vom referi, pe scurt, numai la unele aspecte ale memoriei, care, după cum se știe, este o componentă de bază a vieții psihice.

Memoria este proprietatea unor structuri de a stoca informația psihică. Abia teoria informației a stimulat cercetările care au demonstrat ideea că și memoria psihică, ca și memoria genetică, este înregistrată în anumite formațiuni structurale. Cercetările recente de genetică au arătat că acizii nucleici constituie substratul memoriei psihice [14]. Așa cum o melodie este înregistrată pe o bandă de magnetofon, tot așa cunoștințele, impresiile, sentimentele etc. sînt înregistrare în structura acizilor nucleici din celulele nervoase ale scoarței cerebrale.

Ca urmare a cercetărilor experimentale efectuate în ultimii ani, s-a descoperit natura biochimică a substratului memoriei. Pe baza rezultatelor unor lucrări experimentale, efectuate de diferiți cercetători, s-a emis ipoteza că celulele nervoase mențin urmele întipăririi prin modificările unor formațiuni structurale complexe de acid nucleic — proteină. Psihologii americani V. Dingman și M. Sporn, pornind de la premisa că, dacă pentru păstrarea urmelor întipăririi este necesară sinteza ARN-ului, pe baza experiențelor efectuate pe șoareci, ajung la concluzia că, tulburînd sau împiedicînd această sinteză, se micșorează capacitatea de memorare a animalului. V. Tongur și O. Danilova aduc date suplimentare în sprijinul ideii că ARN-ul este substratul ce codifică memoria. Experimentînd cu șoareci cărora li s-a elaborat un reflex condiționat de apărare, au constatat că, după ce li s-a injectat ARN-ază (ferment ce scindează specific ARN), reflexul condiționat elaborat se stinge. Explicația constă în faptul că, în timpul „învățării", în creierul șoarecelui se sintetizează un nou ARN, a cărui distrugere de către ARA-ază duce la pierderea memoriei respective.

Din punct de vedere biochimic, mai convingătoare sînt cercetările lui Holger Hydén [15] (Suedia), efectuate pe șobolani și iepuri. Acesta a reușit să extragă nevătămate celule nervoase unice din creierul animalelor, separîndu-le de celulele nevroglice ce le înconjoară. Studiind modul în care o singură celulă nervoasă își modifică structura chimică în timpul unei excitații, el constată, pe baza folosirii metodelor spectrografiei în ultraviolet, roentgen și microradiografiei, că, în timpul unei activități motorii interne, în celulele nervoase ale creierului are loc schimbarea cantității și calității nucleotidelor ce intră în alcătuirea acizilor nucleici. În celulele gliale, cantitatea de adenină și uracil este aproximativ egală, în timp ce în celula ner-

[14] Încă înainte ca această problemă să fie demonstrată experimental, N. Wiener sugera ideea că acizii nucleici reprezintă substratul memoriei psihice (vezi *Sistemele dinamice în fizică și biologie*, în culegerea *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX).

[15] H. Hydén, *The Neuron*, în *The cellule*, sub red. J. Brachet și A. E. Mirski, vol. IV, chap. 5, New York-London, Academie Press, 1961.

voasă se află proporțional mai multă guanină și mai puțină citozină, iar cantitatea de ARN crește de peste zece ori față de celulele nevroglice.

*

Analogia nu înseamnă identitate, și de acest lucru trebuie să ținem seama cînd facem transferul de cunoștințe de la model la original. Nu numai substratul stocării informației psihice este diferit la creier față de banda magnetică. Există și alte deosebiri care rezultă din specificul calitativ al sistemelor vii.

Așa, de pildă, dacă stocarea informației într-o bandă de magnetofon este foarte stabilă, în creier ea este foarte labilă. Structura acizilor nucleici din celulele nervoase are proprietatea de a elimina informațiile înregistrate după anumit timp, dacă nu sînt reînprospătate, folosite. Acest lucru este foarte util adaptării organismului în diferite condiții de viață. Elaborarea reflexelor condiționate, care are la bază memorizarea unei succesiuni de semnale purtătoare de informații, este temporară. Aceste reflexe sînt păstrate în structura acizilor nucleici ai scoarței atîta vreme cît se mențin factorii care au constituit pentru organism semnale transmițătoare ale unor informații. Dacă reflexele condiționate nu sînt menținute prin repetarea factorilor care le-au provocat, ele se șterg, descărcînd astfel structura acizilor nucleici de o informație care a devenit inutilă.

Repetarea factorilor care au determinat formarea reflexului condiționat în tot cursul existenței organismului și în cursul mai multor generații poate să se înregistreze atît de durabil în structura acizilor nucleici, încît să se transmită pe cale ereditară la urmași și reflexele condiționate se transformă astfel în reflexe necondiționate. Cunoașterea acestor mecanisme, de exemplu, a modului specific de înregistrare a reflexelor necondiționate care se transmit ereditar ar face posibilă transmiterea la urmași a cunoștințelor dobîndite de om în timpul vieții.

Recent s-a reușit experimental să se transmită reflexe condiționate elaborate la un organism altui organism prin transfer de acizi nucleici de la organismul căruia i s-au creat reflexe condiționate la organismul care nu avea acele reflexe.

Astfel John și Meck Konnel au hrănit planarii obișnuite cu planarii triturate, la care fusese elaborat, în prealabil, un reflex condiționat de apărare folosind ca excitant condiționat lumina. Planariile „canibale" reacționau corect la lumină, mult mai repede în comparație cu cele care erau hrănite cu exemplarele „neînvățate".

Aceste experiențe demonstrează că acizii nucleici constituie purtătorul material nu numai al informației genetice, dar și al informației psihice [16]. Deși memoria genetică și memoria psihică se bazează, în principiu,

[16] Rezultatele cercetărilor confirmă tot mai mult teoria chimică a memoriei. Prima ipoteză privind substratul biochimic al memoriei a fost formulată de Halstead în 1951. Influența substanțelor chimice, în special a antibioticelor asupra memoriei nu poate fi explicată decît prin acțiunea acestora asupra structurilor chimice, care constituie substratul informației psihice (vezi L. B. Flexner, *Memory in mice analyzed with antibiotics*, în „Science", 156, nr. 3 768, 1967). În 1964 și 1965, Flexner a injectat în creierul șoarecilor puramicină (antibiotice ce inhibă sinteza proteinelor), reușind „să șteargă" învățarea prealabilă a unui labirint. Alt exemplu arată că, în procesul autoreînnoirii substratului memorial, anumite „accidente" în copierea vechii structuri duc la alterarea transmiterii memoriei. Astfel, antibioticele din familia tetra-

pe aceleași mecanisme, există totuși o mare deosebire între conservarea informației genetice și conservarea informației psihice. În timp ce informația genetică poate determina în procesul decodificării formarea de însușiri fenotipice, informația psihică nu duce inițial la modificări fenotipice, ci numai funcționale. Aceasta face ca adaptarea organismului la diferite condiții de mediu să fie mai rapidă, mai eficientă și mai economică. Organismul poate să treacă mai ușor de la unele condiții la altele prin schimbarea reflexelor condiționate, prin schimbarea obiceiurilor decît atunci cînd s-a schimbat din punct de vedere structural.

Modificarea morfologică a structurilor se produce în urma unei funcționări îndelungate în condițiile menținerii timp mai îndelungat a condițiilor care le-au generat.

Procesul autoreînnoirii periodice a substratului structurii sistemului viu, amintit mai înainte, se referă și la substratul memoriei psihice. La anumite intervale de timp, substratul memoriei se reînnoiește complet. În cursul vieții unui om, de exemplu, substratul nervos este reînnoit de cîteva ori. Totuși omul păstrează unele informații, conservate, memorizate încă în copilărie. Acest lucru devine explicabil datorită procesului de transmitere a informației de la structura veche la cea nouă. Transmiterea informației, în cazul acesta, se realizează prin edificarea identică a noii structuri a acidului nucleic cu cea veche.

Se constată astfel la nivelul scoarței o dublă transmitere de informație : pe de o parte, transmiterea de informație genetică în sensul reproducerii identice a structurii, pe baza unui anumit cod genetic, iar pe de altă parte transmiterea informației psihice pe baza altui cod, deosebit de cel genetic. Probabil că unii acizi nucleici sînt specifici transmiterii informației genetice, iar alții sînt specifici informației psihice.

Înainte de elaborarea teoriei informației și de folosirea ei în cercetarea diferitelor probleme biologice era dificilă o explicație satisfăcătoare a acestora. Fenomenele analizate au fost sesizate cu mult timp înainte, însă ele nu au putut fi explicate decît în zilele noastre (și numai în principiu), dovedindu-se astfel importanta funcție epistemologică a acestei teorii.

În momentul de față s-au făcut pași importanți înainte în elucidarea acestor probleme. Totuși, și acum sîntem în fața unei așa-zise „cutii negre", în sensul că nu știm încă ce se petrece în interiorul ei. Știm că informația se transmite de la o structură la alta ; știm că pentru a o transmite ea trebuie codificată, că există anumite „canale" de transmitere, că este recepționată de alte sisteme, decodificată și transpusă în alte sisteme noi, dar nu cunoaștem mecanismele intime după care se produc aceste procese. Aceste mecanisme au început însă să fie elucidate, iar cunoașterea lor va revoluționa științele biologice și practica de creștere a animalelor, precum și medicina, educația, învățămîntul etc.

---

ciclinei afectează centrul de fixare a ARN-m pe ribozomi, cloramfenicolul inhibă și el sinteza proteinei, acționînd asupra sistemului de transfer (R. Schwer și R. Heintz. *Protein synthesis*, în „A. Rev. Biochem.", 35, partea a II-a, 1966). Cardo Bernard consideră că suportul biochimic al informației biologice sînt acizii nucleici, și anume : ADN este suportul memoriei genetice, iar ARN suportul memoriei psihice (vezi *Les bases biochimiques de la mémoire*, în „Année psychol"., 66, nr. 2, 1966). Alți cercetători sînt de părere că în procesul de memorizare nu este indispensabil ARN-ul, ci sinteza unor proteine specifice, inducția enzimatică, formarea de anticorpi, sinteza acizilor nucleici etc. (vezi S. H. Bordondes, *Relations hip of biological regulatory mechanisme to learning and memory*, în „Nature" Londra 265, nr. 4966, 1965, p. 18—21).

Realizarea posibilității transmiterii ereditare a memoriei psihice va revoluționa și procesul cunoașterii, întrucît generațiile de oameni care vor urma nu vor începe fiecare de la capăt în ceea ce privește însușirea cunoștințelor. Fiecare generație va porni de la punctul unde a ajuns generația anterioară și va duce cunoașterea mai departe.

Se știe ce forță puternică a progresului a constituit inventarea scrisului în ceea ce privește conservarea și transmiterea cunoștințelor de la o generație la alta. Societatea și-a creat astfel un instrument de conservare care a permis fiecărei generații să pornească de la nivelul de cunoștințe atins de generația precedentă.

Fiecare individ însă trebuie să-și folosească o mare parte a vieții însușindu-și ceea ce a cucerit omenirea pînă la el. Pe măsură ce volumul cunoștințelor crește, se va mări partea de timp din viața individului necesară însușirii acestor cunoștințe. Încă de pe acum aproape jumătate din viață este folosită pentru a ne însuși cunoștințele necesare, pentru a merge mai departe.

Transmiterea ereditară a cunoștințelor va duce la eliminarea eforturilor de însușire a acestora, fapt care va permite ca și în acest domeniu să se pornească de la un stadiu atins anterior. Această realizare va impulsiona dezvoltarea cunoașterii, dîndu-i un ritm impresionant. Desigur că și aici posibilitățile sînt limitate, printre altele, de capacitatea finită a structurilor scoarței cerebrale, care nu permite decît conservarea unei cantități limitate de informație.

Deși această presupunere pare fantezistă la ora actuală, ea nu este imposibilă. Datele experimentale menționate (incipiente în acest domeniu) demonstrează posibilitatea transmiterii memoriei psihice de la un individ la altul.

★

Analiza succintă a unei problematici limitate, realizate în cuprinsul acestui articol, exprimă intenția autorilor de a atrage atenția asupra cerinței abordării complexe a obiectului cunoașterii, prin conjugarea eforturilor unor științe sintetice cu cele ale științelor cu specializare mai restrînsă. De asemenea, dezvoltarea cunoașterii în ultimele două decenii demonstrează că cel puțin în biologie, psihologie și sociologie se impune necesitatea reconsiderării conținutului acestor științe în lumina ciberneticii, pe fondul teoretic fertil al dialecticii materialiste.

Studiul sistemelor biologice, sisteme prin excelență cibernetice, trebuie să pornească de la premisa că acestea sînt în primul rînd „consumatoare de informație" și în al doilea rînd consumatoare de substanță și energie. Mai mult, chiar consumarea informației constituie premisa posibilității consumării substanței și energiei, prin care se realizează finalitatea sistemelor biologice—autoconservarea vieții.

Avînd ca sarcină cunoașterea unor sisteme informaționale, cunoașterea biologică presupune în mare măsură modelarea informațională a fenomenelor vitale, modelare care permite formularea unor ipoteze de lucru utile în genetică, biochimie, fiziologie etc.

LOGICA MATEMATICĂ ŞI PROBLEMA METODEI LOGIC-FORMALE DE INVESTIGAŢIE

DE

RADU STOICHIŢĂ

I. RAPORTUL DINTRE CALCUL ŞI DEMONSTRAŢIE

Pentru a preciza obiectul logicii matematice se impune a cerceta în primul rînd deosebirea ei faţă de logica formală clasică. Chiar de la prima vedere se poate observa că logica matematică este *un calcul*. Aceasta este şi motivul pentru care logica matematică a şi fost numită matematică. Metoda specifică matematicii — calculul — a fost transpusă asupra logicii, iar logica s-a modelat după matematică.

Dar logica matematică nu este numai un calcul; ea este — şi aceasta în primul rînd — *teorie a demonstraţiei riguroase*. Ceea ce matematicienii mînuiau în mod spontan devine obiect de cercetare. Demonstraţia riguroasă este supusă analizei, şi astfel logica matematică — tocmai prin această analiză — nu mai depinde de matematică, ci, dimpotrivă, îşi ia drept sarcină fundamentarea matematicii, fundamentarea bazelor ei, cercetînd temeiurile şi presupoziţiile demonstraţiilor matematice prin metode stringente, riguroase. Propriu-zis, atît calculul, cît şi teoria demonstraţiei riguroase sînt strîns legate între ele. Teoria demonstraţiei riguroase, în care fiecare pas să fie analizat şi justificat pe baza unor reguli de deducţie explicit formulate, nu se poate realiza desăvîrşit decît pe baza unui calcul precis determinat, iar acesta, la rîndul său, nu-şi găseşte justificarea decît ca *mijloc* în vederea realizării stringenţei absolute a deducţiei.

Am putea deci formula — pe baza celor de mai sus — pe scurt în felul următor specificul logicii matematice : *logica matematică este ştiinţa despre natura şi proprietăţile demonstraţiei, realizată drept calcul stringent.*

II. ELABORAREA CONCEPTULUI DE CALCUL CA ATARE

Pe baza celor enunţate, comparaţia cu logica clasică poate fi făcută în următorul mod : în genere atît logica clasică, cît şi cea matematică au ca obiect demonstraţia. Aristotel numea logica „ştiinţa despre demon-

Rev. filoz., **16**, 6, p. 693 – 701, Bucureşti, 1969

straţie". Dar modul în care ele abordează studiul demonstraţiei e diferit. Pentru a putea însă înţelege această diferenţă, trebuie să ne oprim atenţia asupra naturii calculului logic şi asupra teoriei despre demonstraţie, aşa cum este aceasta concepută şi expusă în logica matematică, adică realizată drept calcul logic.

Încă Lullus în evul mediu imaginase un fel de procedeu mecanic care să uşureze raţionarea. Leibniz însă este acela care pune pentru prima oară în mod clar problema calculului logic. Redăm cîteva fragmente din care să reiasă acest lucru. „Adevărata metodă — spune Leibniz — trebuie să ne dea un fel de fir al Ariadnei, adică un mijloc ce poate fi intuit şi care să ne conducă spiritul, ca în geometrie liniile trasate, iar în aritmetică operaţiile pe care le învaţă ce-i ce doresc să ştie această ştiinţă". „Pentru descoperirea şi demonstraţia adevărurilor este necesară analiza gîndurilor . . . care corespunde analizei caracterelor scrise. . . Astfel putem sensibiliza analiza gîndurilor şi să le conducem *cvasi*mecanic Căci analiza semnelor este ceva intuibil".

Din citatele date reiese clar că modul matematic de a calcula este idealul, adevărata metodă de a ne conduce gîndurile noastre, după Leibniz. *De aceea a demonstra înseamnă a calcula.* Iată deci ideea care stă la baza transformării logicii într-un calcul logic. Se înţelege însă că acest calcul logic trebuie să fie mai cuprinzător decît calculul matematic *stricto sensu*. El nu trebuie să fie limitat la cantitate şi raporturi cantitative, ci trebuie extins la determinarea în genere a unui element abstract — adică luat la cel mai înalt grad de generalitate — ca element în cadrul unui raport, al unei relaţii — de asemenea concepută la nivelul maximei generalităţi. Un astfel de calcul are Leibniz în vedere cînd spune : „Mathesis-ul pare a cerceta pe drept tot ce cade sub puterea noastră de imaginaţie, în măsură în care acest ceva este conceput precis ; şi de aceea Mathesis-ul nu se ocupă numai de cantitatea, ci şi de *ordinea de dispoziţie* (*dispositio*) a *lucrurilor* . . . adică de deosebirea lucrurilor, de formele şi calităţile lor, în măsura în care ele sînt supuse unei deduceri riguroase". Aceeaşi idee apare la Lambert (1728—1777) : „Să observăm deci în ce fel poate fi abstrasă ideea generală a unui calcul din calculul aritmetic şi algebric. În primul rînd trebuie renunţat la ideea de cantitate, care este oricum prea specială şi puse în locul ei calităţi, stări, lucruri, adevăruri, idei sau — în sfîrşit — orice fel de formă care poate fi unită, despărţită, transformată în alta . . . Aceste relaţii contribuie hotărîtor la determinarea formei calculului. Pe ele se întemeiază în principal toate acele operaţii pe care le permite obiectul calculului . . .".

Realizarea ca un calcul a demonstraţiei presupune — după cum am văzut — *generalizarea* ideii de calcul, trecerea de la calculul matematic propriu-zis la calcul ca modalitate generală de determinare a ideii de ordine ; trecerea la ideea determinării relaţiilor celor mai abstracte ca temei al calculului. Dar aceasta înseamnă coincidenţa apariţiei logicii matematice cu apariţia ideii de calcul ca atare. Deci apariţia logicii matematice coincide cu desprinderea a ceea ce este esenţial şi general în calcul şi cu înlăturarea limitărilor sale doar la domeniul cantităţii. Astfel logica matematică, înţeleasă drept calcul la nivelul maximei generalităţi a acestuia, devine disciplina care posedă *instrumentul cu totul adecvat* pentru analiza riguroasă şi cercetarea completă — adică pas cu pas —

a diferitelor domenii ale logicii, precum şi a înlănţuirii acestor domenii între ele. Calculul logic ca instrument de investigaţie ne va permite să deducem diferitele formule logice unele din altele şi astfel să le descoperim în şi prin înlănţuirea lor. Mai mult : el ne va conduce spiritul, sprijinindu-l neîntrerupt, în labirintul formulelor logice, permiţîndu-ne determinarea ordinii, dependenţei şi secvenţei *necesare* a formulelor logice una din alta ; ceea ce înseamnă, în final, analizarea în mod stringent, riguros, *deductiv* a domeniului logicii. Astfel, calculul logic se dovedeşte a fi un *instrument specific* de investigaţie strict formală, adică de investigaţie care urmăreşte derivarea expresiilor una din alta *pe baza legilor de combinare a simbolurilor, şi nu în funcţie de modul în care acestea sînt interpretate.*

III. FORMALISMUL CA EXPRESIE A SINTAXEI LOGICE

Asupra acestei idei, dată fiind însemnătatea ei, am vrea să mai insistăm. Vrem să lămurim ce înseamnă înţelegerea calculului ca un procedeu a cărui valabilitate nu depinde de interpretarea simbolurilor, ci exclusiv de legile lor de combinare, deoarece în această formulare este exprimată deosebit de limpede esenţa calculului, deci a formalismului în sensul de procedeu de investigaţie prin excelenţă formal. Iată un pasaj din George Boole în această privinţă : „Acei ce sînt obişnuiţi cu actualul stadiu al teoriei algebrei simbolice sînt conştienţi de faptul că valabilitatea procedeului analizei nu depinde de interpretarea, de sensul simbolurilor care sînt întrebuinţate, ci exclusiv de legile combinării lor. Orice sistem de interpretare, care lasă neatins adevărul condiţiilor presupuse, este la fel de bine venit. Şi astfel acelaşi procedeu într-o interpretare reprezintă rezolvarea unei probleme în legătură cu proprietăţile numerelor, în alta rezolvarea unei probleme de geometrie şi în a treia interpretare rezolvarea unei probleme de dinamică sau de optică .... Astfel putem să socotim că trăsătura caracteristică determinantă a calculului constă, în faptul că el este o metodă, care se reazimă pe întrebuinţarea simbolurilor, a căror legi de combinare sînt cunoscute şi generale şi a căror rezultate permit o interpretare necontradictorie ... Pe acest principiu general înţeleg să construiesc calculul logic".

După toate cele spuse pînă acum, ne putem uşor da seama că *esenţa calculului constă în operarea potrivit anumitor reguli (reguli de operaţie) cu simbolurile.* Deci calculul este sintaxa logică. În consecinţă, conceperea logicii drept calcul implică conceperea ei *strict formală*, ca disciplină ce are drept scop urmărirea exclusivă a *construirii cu ajutorul regulilor de operaţie în mod deductiv a sistemului necontradictoriu de formule logice ce decurg unele din altele.* Pe baza calculului deci logica poate fi construită deductiv ca disciplină strict formalizată, în sensul că caracterul necontradictoriu al formulelor logice şi ordinea secvenţei lor este *absolut garantată.* Sau, ceea ce în fond revine la acelaşi lucru, că, ori de cîte ori se pune sub semnul îndoielii vreo formulă, ea poate fi *absolut justificată* dacă a fost obţinută prin corecta mînuire a calculului, sau *cu totul respinsă* în caz contrar. Conştiinţa exactităţii pe care o conferă formalizarea desăvîrşită o găsim atît la Leibniz, cît şi la Pierce (1839—1914). „Dacă există

divergență de opinii — spune Leibniz —, în locul disputei inutile: *să calculăm!* "Iar Pierce, exprimîndu-se în același sens, spune: „Referitor la marele număr de dispute care au avut mereu loc în legătură cu tezele de logică, noi, gînditorii simpli socotim că drumul cel mai sigur al rezolvării lor constă în asimilarea principiilor logice celor matematice, căci astfel eroarea nu poate rămîne mult timp neînlăturată . . . deîndată ce existența ei e bănuită . . . Astfel noi susținem că cei ce vor urma metoda matematică vor evita toate erorile, cu excepția acelora, care pot fi ușor îndreptate, deîndată ce existența lor e *bănuită*".

Ceea ce i-a determinat atît pe Leibniz, cît și pe Boole să formuleze cerința introducerii calculului în logică, cît și să elaboreze calculul logic a fost, în primul rînd, necesitatea asigurării aceleiași rigori, aceleiași stringențe logicii ca și matematicii; a fost înțelegerea faptului că numai calculul este capabil să garanteze absoluta stringență a pașilor — a fiecărui pas — făcut în demonstrație; a fost conștiința clară a imposibilității de a construi *more geometrico* logica fără elaborarea calculului logic.

IV. LOGICA MATEMATICĂ — LOGICA CLASICĂ *

Ceea ce caracterizează, prin urmare, în această privință, logica matematică, deosebind-o de logica clasică, e conștiința clară a instrumentului ei de lucru, cît și recunoașterea naturii acestuia în determinațiile lui esențiale. Dacă orice analiză logică a unui raționament oarecare — a mecanismului său logic — este într-un anumit fel un calcul — și în acest fel silogistica aristotelică este neîndoielnic și ea un calcul —, totuși logica anterioară logicii matematice nu făcea încă întotdeauna o *distincție riguroasă* între elementele specifice calculului și elementele uneori eterogene lui. Metoda strict formală, în care regulile de operație să fie riguros distinse de sensul semnelor asupra cărora operează — ca în matematică —, devine numai în logica matematică un principiu general. De aceea putem spune că formalismul riguros (în înțelesul bun al cuvîntului, deci ca realizare stringentă a deducției), formalism care se realizează consecvent, în toată puritatea sa pînă la capăt, constituie una din caracteristicile de bază ale logicii matematice și totodată constituie un progres în logica formală, căci permite și determină realizarea ei *more geometrico*.

* Am vrea să facem o remarcă în legătură cu logica clasică pentru ca unele aspecte scoase în evidență — aspecte ce țin de problematica abordată în acest studiu — să nu ocazioneze, eventual, o impresie greșită în ce privește valoarea acestei logici. Logica clasică, abordînd investigația domeniului logic-formal în lumina fundamentalelor concepte filozofice și intenționînd permanent să pună în evidență acele laturi și aspecte ale acestor concepte ce țin de propria ei structură, de propria ei natură, s-a dovedit a fi un instrument eficace în domeniul filozofiei însăși prin asigurarea unei stringențe în coordonarea acestor concepte, în interrelația lor înăuntrul concepției filozofice în genere. Acest model clasic de analiză logică se impune, prin firea lucrurilor, și în domeniul logic matematic; iar pentru realizarea acestei sarcini, bogatul tezaur al îndelungatei și rodnicei meditații filozofice asupra logicii, această adevărată filozofie sau teorie asupra logicii, sîmburele, germenul cel mai de preț al logicii clasice, își cere și acum, ca și atunci cînd s-a ivit, dezvoltarea sa mereu înnoitoare. Este deci vorba de unul și același germene al oricărei logici posibile, care se dezvoltă și își croiește mereu drum înainte înăuntrul diverselor formații logice, descoperite îndelungul timpurilor. Acesta este caracterul peren al logicii clasice. Și tocmai pentru că acest caracter peren să nu ne scape din vedere, dînd chiar prin aceasta o imagine cu totul falsă a lucrurilor, am resimțit din plin nevoia de a-l sublinia în această notă.

Propriu-zis, această ultimă consecință e aceea care imprimă o deosebire și mai marcată între logica matematică și cea clasică. „Toate celelalte forme ale logicii cunoscute nouă s-au folosit de o metodă abstractivă : enunțurile logice se dobîndeau prin abstracție din limbile obișnuite. Logicienii matematicieni procedează însă în mod opus : *Ei construiesc mai întîi* sisteme formalizate pure, și de-abia după aceea caută pentru ele o interpretare în limba obișnuită. Astfel, principiul construirii este statuat în mod clar și rămîne în vigoare în întreg domeniul logicii matematice (Bochénski, *Formale Logik*). Am vrea să insistăm asupra acestei observații. Ideea centrală ce se desprinde este : *ideea construirii deductive a logicii.* Prin aceasta modul empiric-inductiv (extragerea pur și simplu a formelor logice din limba obișnuită) în constituirea logicii este depășit, descoperindu-se modul rațional-deductiv de construcție și întemeiere a logicii. Ceea ce se întîmplă însă cu acest prilej e tocmai pătrunderea în zone ce scăpau puterii de cuprindere a logicii clasice. Într-adevăr, logica clasică, în care formalismul nu era încă realizat în formă pură și absolut consecventă, se mulțumea cu sesizarea raționamentelor (a formelor logice și a operațiilor logice), care se manifestau oarecum nemijlocit ca totalități împlinite în gîndirea vie, adică în gîndirea așa cum poate fi ea observată în activitatea ei uzuală. Ca atare a apărut, de pildă, silogismul aristotelic, ca modul de raționare cel mai frecvent, cel mai utilizat, cel mai obișnuit, cu care s-a ciocnit pentru prima dată — și cu care era de altfel cu totul firesc să se ciocnească de prima dată — prima teorie despre raționament. Totodată însă, *presupozițiile* silogismului rămîneau, ca să spunem așa, în afara cîmpului vizual. Amintesc, în această privință, ca semnificativă încercarea lui Leibniz de a demonstra axioma silogismului. În paranteză fie spus : axioma silogismului e sesizată de îndată ce e enunțată — ceea ce dovedește cele mai sus enunțate în legătură cu caracterul uzual al silogismului —, în schimb procedeul leibnizian de demonstrare e departe de a se bucura de această evidență nemijlocită, spontană ; el pătrunde însă în zone nu imediat accesibile observației logice, dezvăluind presupozițiile silogismului, adică acele forme logice ce sînt presupuse de silogism și care îl fundamentează. Dacă urmărim, de altfel, tratarea silogismului în logica modernă, vom observa din nou același lucru (pentru axiomatizarea silogismului aristotelic sînt utilizate ca axiome, de exemplu, 12 teze din calculul propozițional, teze care sînt demonstrate, la rîndul lor, în respectivul calcul).

Dar să urmărim același fenomen în *Principia mathematica* : „În matematică, cel mai mare grad al evidenței nu se găsește îndeobște chiar la început, ci la un stadiu de mai tîrziu ; în consecință, deducțiile timpurii, pînă să ajungă la acest stadiu, dau prilej mai degrabă încrederii în veracitatea premiselor datorită faptului că din ele urmează consecințe adevărate decît dau prilej încrederii în valabilitatea consecințelor, deoarece ele urmează din premise". Se exprimă în acest fragment deosebit de limpede faptul că ceea ce apare evident prin sine însuși în mod nemijlocit nu este prim și în ordinea deducției. Iar de aici se poate conchide fără greutate că pătrunderea în zonele inaccesibile la prima vedere pentru descoperirea presupozițiilor formelor logice, pe care le descoperim ne-

mijlocit în gîndire, presupune o analiză logică ce depășește granițele simplei considerări a formelor uzuale de raționare. Deci simpla analiză logică a limbajului obișnuit, care stă în genere la baza logicii clasice, se dovedește a fi insuficientă pentru cercetarea sistematică și mai ales pentru epuizarea complexului domeniu logic. Iată și, în această privință, cîteva texte din *Principia* . . . : „Ideile întrebuințate aici (în P.M. — *n.n.*) sînt mai abstracte decît acelea descoperite în mod obișnuit în limbă . . . Limba nu posedă acea simplicitate unică pentru reprezentarea acelor puține, simple, dar abstracte în cel mai înalt grad idei, care sînt necesare mersului deducției aci (adică în fundamentarea pe presupoziții de ordin pur logic a matematicii. — *n.n.*). Adoptarea regulilor simbolismului în vederea deducției ajută intuirea în regiuni prea abstracte pentru imaginație, prezentînd minții adevărata relație între ideile întrebuințate . . . și în acest fel mintea este condusă să construiască o suită de raționări în regiuni ale gîndirii în care imaginația (gîndirea obișnuită, neprevenită. — *n.n.*) ar fi complet incapabilă să se susțină pe ea însăși fără ajutorul simbolismului. Limbajul obișnuit nu poate da un atare ajutor . . . astfel enunțurile «balena este mare» și «unu este un număr» arată la fel. . ., deși propoziția «balena este mare» reprezintă în cel mai potrivit mod limbajul obișnuit, pe cînd analiza adevărată a propoziției «unu este un număr» duce, în limba obișnuită, la o prolixitate intolerabilă".

V. DETERMINAREA METODEI ADECVATE DE INVESTIGAȚIE A FORMALULUI

Calculul logic stringent, efectuat consecvent, pe baza căruia se realizează formalizarea riguroasă a logicii se dovedește — prin urmare — a fi înnoitor în studiul logicii prin aceea că e instrumentul — și anume unicul *instrument* — care permite cercetarea sistematică a întregului domeniu al logicii sub aspectul urmăririi pas cu pas a derivării formulelor logice una din alta. Domeniul logicii este investigat nu la voia întîmplării, ci potrivit unui plan bine stabilit. Nu observarea și descrierea unor forme logice, descoperite în raționarea cea mai uzuală, ci determinarea precisă a înlănțuirii necesare a formulelor logice, pornind de la cele mai simple, mai elementare, mai abstracte, constituie preocuparea de bază; de aceea logica matematică, logica întemeiată pe calcul, pătrunde — tocmai datorită calculului — *în zonele primare, originare*, ale actului logic, urmărind în lumina primelor presupoziții, de data aceasta deductiv, adică în secvența lor necesară, formulele logice. Ceea ce întrebuințarea calculului permite este deci descoperirea acelui *unghi de vedere* din care se deschide *o nouă perspectivă* în abordarea problemelor de logică. Mai precis formulat: întrebuințarea calculului permite constituirea logicii formale ca *știință exactă*, adică drept *știință ce posedă o metodă de investigație adecvată deplin domeniului ei.*

Comparînd logica matematică cu logica clasică, în această privință putem spune că prima realizează ceea ce a doua exprima încă mai puțin desăvîrșit; că prima — logica matematică — realizează deci *în chip mai desăvîrșit* perspectiva metodologică de analizare formală a ac-

tului logic; sau altfel exprimat: de analizare a mecanismului care conferă valabilitate logică gîndurilor noastre prin înlănţuirea lor. Iată deci în ce constă importanţa calculului logic în ce priveşte aspectul tehnic-operatoriu — de loc neglijabil — în domeniul logic.

VI. EXPUNEREA FORMALĂ CA O EXPUNERE AXIOMATICĂ

Dar, după cum am constatat încă la începutul analizei întreprinse, calculul este numai mijloc în vederea realizării demonstraţiei stringente. Ceea ce noi urmărim cu ajutorul calculului este, în fond, deducerea formulelor logice una din alta într-o ordine bine stabilită, pornind de la presupoziţiile prime. Deci idealul ar fi axiomatizarea logicii. În acest sens putem spune că logica matematică realizează — sau cel puţin tinde să realizeze — o cercetare axiomatică a domeniului logicii. Ne mulţumim să dăm, în această privinţă, un text clasic al lui Frege: „În studiul meu *Despre bazele aritmeticii* am căutat să arăt că aritmetica este o ramură a logicii . . . Acum acest lucru va fi adeverit prin faptul că cele mai simple legi ale aritmeticii pot fi deduse din principii de natură strict logică. Pentru ca acest lucru să convingă, trebuie însă puse pretenţii mult mai înalte deducerii, decît se obişnuieşte în aritmetică. Un cerc restrîns de moduri de a conchide, de a trece de la premise la consecinţe, trebuie să fie în prealabil delimitat, şi nici măcar un singur pas, care să nu fie conform cu aceste moduri de conchidere, nu trebuie făcut. Nu avem deci dreptul să ne mulţumim în ce priveşte trecerea de la o judecată la alta cu faptul că aceasta ne apare corectă, ci trebuie să descompunem trecerea în paşii logici simpli, din care este compusă, şi aceştia adeseori nu sînt de loc puţini. Totodată nu trebuie să rămînă neobservată nici o presupoziţie; orice axiomă, de care e nevoie trebuie să fie dezvăluită, căci tocmai presupoziţiile făcute pe tăcute şi fără claritate împiedică pătrunderea în natura gnoseologică a unei legi.

Idealul unei metode strict ştiinţifice a matematicii, pe care m-am străduit să-l realizez, şi care este cunoscut după numele lui Euclid, aş vrea să-l înfăţişez astfel. Ca totul să fie demonstrat nu poate totuşi fi cerut, deoarece este imposibil; însă se poate cere ca toate presupoziţiile pe care le întrebuinţăm fără a le demonstra să fie enunţate ca atare în mod expres, aşa încît să ştim pe ce se bazează întreaga construcţie. Mai departe, şi prin aceasta îl depăşesc pe Euclid, eu cer ca modurile de conchidere care sînt întrebuinţate să fie prezentate explicit în prealabil ca o totalitate de reguli, care guvernează trecerea de la o propoziţie sau două la o propoziţie nouă, astfel încît nimic să nu se întîmple ceea ce n-ar fi conform acestor reguli. Întreaga mea străduinţă este îndreptată asupra îndeplinirii stricte fără nici o fisură a mersului demonstraţiei şi asupra celei mai mari precizii logice, şi pe lîngă aceasta asupra scurtimii şi posibilităţii de a fi cuprinse dintr-o privire a formulelor logice".

VII. CARACTERUL ORIGINAR AL CALCULULUI DE ORDIN LOGIC ŞI CEL DERIVAT AL CALCULULUI MATEMATIC

Dacă în genere calculul a fost întrebuinţat în logică mai întîi pentru a-i aduce acesteia o îmbunătăţire substanţială din punct de vedere tehnic, iar algoritmul logic căuta să fie asimilat şi chiar subordonat celui matematic

(vezi Boole și în genere dezvoltarea pînă la Frege); totuși, începînd mai ales cu Frege (Frege G. (1848—1925), matematician și logician, profesor la Jena), situația se schimbă cu totul. Logica încetează de a mai fi pur și simplu o imitatoare servilă a matematicii, o simplă aplicație a calculului de tip matematic într-un domeniu special. La Boole, de exemplu, întregul lui sistem este îndeaproape înrudit cu cel matematic. Atît simbolurile, cît și procedeele sale sînt preluate din algebra elementară. La el încă nici nu este vorba de metode pur logice ca regula separației sau a substituției pe care le mînuiește în mod spontan, fără conștiință reflexivă. În fond, întregul lui sistem este o interpretare de ordin logic a calculului algebric în bază de numărare 2. De aci multe greutăți și situații artificioase ale calculului său logic. La Frege, în schimb — după cum reiese chiar din textul mai înainte citat —, logica este chemată să întemeieze matematica; adică toți termenii matematici trebuie definiți prin termeni logici și toate enunțurile matematice trebuie să fie deductibile pornind de la axiome logice adevărate. Această schimbare de orientare de la matematismul lui Boole la logicismul lui Frege are o însemnătate deosebită. În centrul preocupărilor trec acuma teoria demonstrației, analiza naturii logice a presupozițiilor demonstrației, a axiomelor, a condițiilor pe care acestea trebuie să le îndeplinească pentru a fi valide logic, și ceea ce e cu totul nou enunțarea și analizarea explicită a schemelor de deducție. *Cu aceasta însuși procedeul demonstrativ specific matematic devine subiect de reflexie*: se caută, se cercetează deci *întemeierea logică a procedeului demonstrativ întrebuințat în matematică*, procedeu mînuit spontan, în mod obișnuit. Aceasta înseamnă: descoperirea presupozițiilor de ordin logic ale matematicii, precum și deducerea riguroasă a acesteia din respectivele presupoziții. Iată, în această privință, un text din *Principia*...: „În construirea unui sistem deductiv, două sarcini opuse trebuie să fie realizate concomitent. Pe de o parte, trebuie să fie analizată matematica existentă... pentru descoperirea premiselor (presupozițiilor) utilizate, a mutualei lor consistențe, precum și a observa dacă ele nu cumva pot fi reduse la altele mai fundamentale; pe de altă parte, odată ajunși la presupozițiile de bază, trebuie să construim din nou atîtea consecințe din cele anterior analizate cîte se vor dovedi a fi necesare".

În genere se urmărește natura *logică simplă* ce stă la baza stringenței matematice. Căci atît conceptele fundamentale ale matematicii, cît și fundamentalele ei operații nu-și pot găsi altă sursă a stringenței lor decît logica. Necesitatea demonstrațiilor matematice presupune deci o structură logică subjacentă. Descoperirea presupozițiilor de ordin logic ale matematicii, analiza acestor structuri logice, urmărind pas cu pas derivarea formulelor logice una dintr-alta în fiecare domeniu, cît și ordinea secvenței diferitelor domenii ale logicii, de la straturile ei elementare pînă la acele regiuni în care confluează cu matematica, iată preocuparea care a dus la elaborarea riguroasă ca știință exactă a logicii sub aspect metodologic.

Dacă o dată cu apariția calculului logic a apărut neîndoielnic instrumentul necesar formalizării riguroase, dacă simpla existență a calculului logic degajat de limitările sale strict matematice furniza instrumentul cu ajutorul căruia se putea pătrunde în zone pînă acum rămase inaccesibile cercetării, totuși calculul singur nu a dus și nici nu putea să ducă în mod

automat la constituirea logicii simbolice. Pentru aceasta mai era nevoie de ideea centrală, de o *idee directoare*. Or, tocmai ideea deducerii aritmeticii din principii pur logice a fost o atare idee directoare. Şi tocmai de aceea Gottlob Frege poate fi socotit, sub acest aspect, întemeietor al logicii matematice *. Ideea sa de a urmări rădăcinile demonstraţiei matematice, de a-i descoperi izvorul, deci ideea lui de a dezvălui dincolo de stringenţa matematică originea acesteia în stringenţa logică este ideea care i-a deschis drum lui — şi în genere urmaşilor săi — către o înţelegere nouă a domeniului logicii formale.

Meritul nepieritor al lui Gottlob Frege ne determină să încheiem această prezentare succintă a logicii matematice printr-un citat din lucrarea lui *Über formale Theorien der Arithmetik*, citat în care Frege vorbeşte de matematicieni şi logicieni : „Nu există o graniţă netă între logică şi aritmetică ; din punct de vedere ştiinţific ele constituie o ştiinţă unitară. Dacă i se atribuie logicii principiile cele mai generale şi consecinţele lor imediate, iar aritmeticii în schimb dezvoltarea lor în continuare, ar fi ca şi cînd s-ar separa de geometrie o ştiinţă a axiomelor ei, ca ştiinţă de sine stătătoare. Din punct de vedere practic însă există totuşi o anumită separaţie, numai că ea nu trebuie să se transforme într-o prăpastie de netrecut, spre paguba atît a Logicii cît şi a Aritmeticii. Dacă — deci — cele de mai sus sînt juste, atunci logica nu este atît de sterilă, după cum ea apare, şi aceasta nu fără vina logicienilor. Iar atitudinea de respingere a filozofiei din partea matematicienilor n-are nici o justificare obiectivă, cel puţin în ce priveşte logica. Această ştiinţă nu este mai puţin precisă decît matematica însăşi. Pe de altă parte, putem să-i prevenim şi pe logicieni că ei nu pot să-şi însuşească temeinic propria lor ştiinţă dacă se dezinteresează de aritmetică".

* În prezentarea logicii matematice ne-am limitat, în acest studiu, la relevarea aspectului ei de calcul, deci a aspectului ei propriu-zis formal. Aceasta, pe de o parte, deoarece tocmai acest aspect a adus noi perspective în domeniul logic şi, totodată, şi-a imprimat adînc pecetea sa asupra specificului logicii matematice ca disciplină teoretică, iar pe de altă parte deoarece problemele de semantică, ce se impun din ce în ce mai mult, se ridică şi ele, de asemenea, pe fundalul problemelor de sintaxă, pentru a le da acestora o interpretare filozofică, depăşindu-se astfel caracterul unilateral al unei pure sintaxe. Aci se manifestă o reîntoarcere a noii formaţii abstracte la veritabila sursă a logicii în genere (sursă amintită în subsolul anterior). Abordarea sub multiplele ei aspecte a acestei probleme ar depăşi însă obiectivele pe care şi le-a propus prezentul studiu. Ar fi neîndoielnic de dorit ca şi acest aspect să fie tratat ulterior în paginile acestei reviste.

SISTEMUL SOCIOLOGIC TEORETIC AL LUI VILFREDO PARETO

DE

STELA CERNEA

Pe fondul pestriț al diverselor școli și orientări din sociologia burgheză la începutul secolului al XX-lea, cînd disputele științifice se duceau încă în jurul legitimității sociologiei ca știință independentă, sistemul lui Vilfredo Pareto se detașează net prin originalitatea sa. Fără să neglijăm influențele altor concepții și nici încercarea lui de a le sintetiza, sistemul lui Pareto apare, dincolo de toate acestea, ca o construcție deosebită, care, deși extrem de greoaie și uneori aproape inabordabilă, șochează adesea nu numai prin hiperluciditate, ci și prin unele explorări îndrăznețe cu reînnoit ecou azi în sociologia contemporană.

Este dificil de explicat evoluția surprinzătoare a influenței acestui sistem în cadrul sociologiei nemarxiste. Această influență a fost mai întîi izolată și de natură politică, iar apoi, în special după al doilea război mondial, a crescut rapid în cîmpul sociologiei propriu-zise.

Preocupările actuale de construire a unei teorii sociologice sistematice au determinat concentrarea atenției multor sociologi contemporani nemarxiști și, mai ales, a celor americani spre cercetarea și valorificarea sistemului de gîndire paretian, considerat astăzi drept unul dintre tipurile clasice de explicație sociologică, cum susține și epistemologul Jean Piaget [1]. De la el, de pildă, sociologia americană mai ales a preluat ideea „sistemului social" și elementele unei concepții acționaliste și funcționaliste. „Conceptul de „sistem social" — scrie Talcott Parsons — își datorește realizarea ... contribuției mari și pe care a adus-o Pareto" [2]. După ce *Tratatul de sociologie generală* al lui Pareto a fost tradus, în 1936, deci după moartea autorului său (1923), în America, „valul de interes față de opera lui Pareto, care începuse în Statele Unite spre sfîrșitul anilor '20, s-a accentuat. Acest val puternic ... a stimulat îndeosebi preocuparea tinerilor sociologi pentru teoria lui Pareto, între ei mai ales Parsons și

[1] Jean Piaget, *Etudes sociologiques*, Genève, Droz, 1965, p. 49.
[2] T. Parsons, *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. VII.

Rev. filoz., 16, 6, p. 703—716, București, 1969

G. Homans" [3]. În continuare, marea răspîndire actuală a funcționalismului parsonsian în sociologia americană contribuie la menținerea în actualitatea sociologică a teoriilor gînditorului italian. Și chiar în sine opera științifică ramificată a lui Pareto, „operă încă imperfect cunoscută, cum scria de curînd Guy Perrin, incită la un efort de apreciere obiectivă, pentru a-i acorda un loc just în istoria ideilor" [4]. Interesul crescînd pentru sistemul de gîndire paretian se exprimă și se amplifică totodată prin apariția regulată, începînd din 1963, a unei reviste intitulate „Caietele Pareto", în care se dezbat diferite probleme ale teoriei sale sociologice.

Însuși punctul de plecare al gîndirii lui Vilfredo Pareto este original față de predecesori sau contemporani ai lui care au încercat să construiască sociologia ca știință autonomă. Postulînd că ideile, teoriile, ideologiile formulate în societate nu sînt decît un fel de „falsă conștiință", menită să „logicizeze" acțiunile „nelogice" ale oamenilor, Pareto se situează în planul studierii raportului dintre elementele sociale structurale și aceste produse de natură ideologică, deci în planul raportului dintre societate și „rezultatele cunoașterii sociale". Abordînd studiul societății din punctul de vedere al relației dintre gîndirea umană și societatea umană, V. Pareto construiește sistemul său sociologic în perspectiva unei *sociologii a cunoașterii*, care îl și reclamă azi drept unul dintre fondatori.

Această nouă dimensiune pe care Pareto o introduce în constituirea sociologiei deosebește, între altele, gîndirea sa de cea a lui Auguste Comte, care studia societatea numai prin prisma progresului autonom al diverselor idei — teologice, metafizice, pozitive —, sau de gîndirea lui Spencer, care considera societatea ca un organism real, evoluînd de la omogenitate incoerentă și nedefinită spre diferențiere, spre o eterogenitate socială coerentă și definită, tot pe baza diversificării mai ales a producției spirituale. Sociologia lui Pareto se deosebește mai ales de cea a lui Emile Durkheim, care vedea în reprezentările conștiinței colective singurele fapte sociale, realitatea socială prin excelență, identificînd adesea societatea cu produsele conștiinței ei, ceea ce este deosebit de vizibil în teoria identității dintre clanul australian primitiv și religia sa totemică [5]. Spre deosebire de concepția „optimistă" a marelui sociolog francez, pentru care autoritatea formelor de conștiință, a instituțiilor care le generau era incontestabil o realitate în sine și singura care putea fi studiată de sociolog, Pareto considera toate aceste producții spirituale drept niște învelișuri care falsifică de fapt o realitate socială aflată în spatele lor și în afara căreia nici ele nu pot fi, la rîndul lor, explicate.

Caracterul hiperlucid al sistemului de gîndire paretian se vădește atunci cînd el sesizează că la suprafața vieții sociale în societatea burgheză aflată deja în imperialism domnește o întreagă construcție de iluzii și mituri care se întrețes într-o plasă deasă și în care individul este prins ca într-un joc al falselor speranțe și al decepțiilor. Discursurile politice, presa, ideologia la modă nu sînt în concepția lui Pareto decît contrafaceri care sună fals. Ajungem astfel aici la o problemă fundamentală a expli-

[3] N. S. Thimasheff, *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, Random House, 1967, p. 161.

[4] Vezi Guy Perrin, *Sociologie de Pareto*, Paris, P.U.F., 1966, p. 15. Lucrarea cuprinde o bibliografie largă asupra operei lui Pareto.

[5] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

cației sociologice, care, cum remarcă just J. Piaget, a fost pusă de sociologia marxistă și reluată sub alte forme de autori de tendință foarte diferită, ca V. Pareto : este vorba de problema raportului dintre infrastructură și suprastructură [6]. Aceasta e valabil însă în ceea ce privește punerea problemei. Explicația acestui raport însă, cum vom vedea, nu a putut-o stabili Pareto. Concepția sa rămîne un constructivism sărac al mecanismelor unor forțe neraționale — denumit de autor mecanismul „reziduurilor" și al „derivatelor".

★

V. Pareto vede viața socială ca o realitate extrem de complexă, cu o evoluție plină de cele mai neașteptate sinuozități. Dependența reciprocă a faptelor sociale constituie, după Pareto, o cauză a dificultăților principale care apar în constituirea științei sociale [7].

Pentru a descurca și a face lumină în acest haos aparent al vieții sociale, sociologul — consideră Pareto — este destul de dezarmat. Mai întîi, această situație se datorește faptului — asupra căruia Pareto insistă extrem de mult în preliminariile la *Tratatul de sociologie generală* — — că sociologia s-a ocupat de generalități, de legi pe care le-a dogmatizat, evoluînd nu ca o știință exactă, ci ca o speculație metafizică de tipul sociologiei lui A. Comte [8]. De pe poziții kantiene, Pareto respinge ideea că știința poate afla generalul sau esența fenomenelor și insistă asupra caracterului relativ al conceptelor și noțiunilor științifice [9]. Preocupat continuu de raportul dintre ceea ce apare la suprafață și ceea ce se ascunde în dosul aparenței, Pareto consideră că în știință și, mai ales, în sociologie avem frecvent de-a face cu *iluzii ale limbajului*, pentru că diferiți autori au păreri diferite despre conținutul acelorași concepte. De aceea Pareto recomandă înlăturarea din sociologie a conceptelor generale care nu au caracter „logico-experimental" și reconstituirea pe o nouă bază a sistemului teoretic al științei.

Pentru a ajunge la o sociologie logico-experimentală, Pareto recomandă un dublu demers : inductiv și deductiv. Mai întîi, calea *inductivă* ar trebui să descopere fenomenele cele mai simple, cele mai elementare ale vieții sociale. Acestea ar urma să fie formulate în concepte clare, bine definite, care, deși nu pot reproduce esența fenomenului și sînt construcții ale autorului, simple și grosolane în raport cu realitatea complexă, pot totuși servi drept bază unei construcții teoretice. Utilizînd această cale, Pareto găsește că asemenea „elemente simple sînt *acțiunea socială* și *structura* sa, care este analizată prin aplicarea regulilor logice. Prin acest demers, concepția lui Pareto se înscrie pe linia elaborării „tipurilor con-

[6] Jean Piaget *op. cit.*, p. 21.

[7] Pentru a putea lua în considerație această multiplă dependență, gînditorul italian va încerca să aplice în sociologie logica matematică, așa cum profesorul său Walras încercase pentru economia politică. Pareto își dă seama însă că, în acel moment de dezvoltare a sociologiei, aplicarea logicii matematice. „rămîne un țel ideal care nu poate fi atins niciodată în realitate".

[8] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, vol. I, Lausanne, Paris, 1917, p. 3.

[9] „Noi — scrie Pareto — nu știm care este esența lucrurilor ... un astfel de studiu iese din domeniul nostru. Noi cercetăm informațiile prezentate de fapte și le dăm numele de legi ; dar faptele nu sînt supuse acestora din urmă, ci, dimpotrivă, legile nu sînt necesare" (*ibidem*, p. 28).

struite", o metodă esențială a sociologiei germane și, mai ales, a celei weberiene, împrumutată azi pe scară largă de sociologia americană. Desigur, la Pareto procedeul „tipului construit" nu-și găsește încă o fundamentare epistemologică specială.

O a doua cale recomandată de Pareto este cea *deductivă*. Din elementele simple, construite, Pareto își propune să reconstituie întregul, să recompună totalitatea socială, ajungînd succesiv la o teorie sintetică generală asupra societății. În conformitate cu aceste premise metodologice, putem distinge în sociologia lui Pareto o parte analitică și alta sintetică.

Oprindu-se asupra „acțiunii sociale", Pareto o privește mai mult din „interior", din unghiul naturii general-umane, și nu din exterior, din cadrul relațiilor sociale obiective. El încearcă astfel să pătrundă dincolo de complexitatea realității, destrămînd țesătura deasă a faptelor sociale pînă la urzeala ei de bază, cu alte cuvinte face efortul de a atinge, prin inducție și analiză, elementele ultime și cele mai simple ale vieții sociale din care să reconstruiască apoi deductiv și sintetic întregul social pe cale strict logică și, cum afirmă el, în mod cît mai exact. Toată această procedură este denumită de sociologul italian „*metoda logico-experimentală*". Cu ajutorul ei, Pareto speră să poată transforma sociologia într-o știință tot atît de exactă ca și fizica, deziderat exprimat de altfel de mulți alți sociologi de la nașterea acestei științe și pînă astăzi.

Remarcăm astfel că, ajungînd să indice — după aplicarea observației, analizei, inducției — drept cel mai simplu element social „acțiunea socială", Pareto dă prima „teorie acționalistă" din istoria sociologiei. „Acțiunea socială" este pentru Pareto, totodată, cel mai simplu și cel mai sintetic element social, deoarece în „acțiune" se manifestă o unitate activ-volițională, rațională și de atitudine a individului. În același timp, Pareto sesizează că în „acțiunea socială" se creează relațiile sociale. Dar, din păcate, Pareto nu acordă atenție relațiilor sociale și rolului lor în procesul social-istoric, căutînd fundamentele acțiunii sociale mai mult în natura psihologică umană, spre deosebire de sociologii germani care s-au apropiat în mai mare măsură de sociologia științifică, considerînd relațiile sociale drept obiect al sociologiei [10].

Studiind mai întîi economia politică, ca succesor al lui Walras la Catedra de la Lausanne, Pareto ajunge într-un impas, considerînd că economia nu-i poate furniza cunoașterea urmărită. Explicînd traiectoria sa intelectuală de la economia politică spre sociologie, V. Pareto spunea în discursul său public ținut la Lausanne în 1917 : „Ajuns într-un anumit punct al cercetărilor mele de economie politică, m-am găsit într-un impas. Vedem realitatea experimentală și nu putem s-o ating ... pentru că economia pură nu ne poate face să cunoaștem în întregime natura fenomenelor".

Sociologul italian observă că între acțiunile din cadrul economiei și celelalte acțiuni sociale există o deosebire. Deosebirea dintre aceste tipuri de acțiuni este pusă în evidență de Pareto printr-o clasificare a acțiu-

[10] Bineînțeles, la sociologi ca G. Simmel, F. Tönnies, L. von Wiese, este vorba de relații sociale considerate ca forme generale și abstracte ale unui conținut concret (economie, drept, morală), pe care, conform școlii formaliste, sînt chemate să-l studieze celelalte științe sociale. Nici la ei și cu atît mai puțin la Pareto relațiile sociale nu sînt însă înțelese ca fundament al întregii vieți a societății, ca bază a ideologiei și a tuturor fenomenelor suprastructurale.

nilor sociale după raportul dintre scopuri-mijloace, pe de o parte, şi rezultatele obiective ale acţiunii, pe de altă parte. În sfera economiei, susţine Pareto, acţiunile sînt logice, deoarece există o corespondenţă între cele trei elemente, în final individul izbutind să realizeze ceea ce îşi propune logic. „Dacă economia politică — scrie Pareto în *Tratatul de sociologie generală* — este mult mai avansată decît sociologia, aceasta depinde în mare parte de faptul că studiază acţiunile logice" [11]. În schimb, în alte sfere ale vieţii sociale există de cele mai multe ori o discrepanţă între cele trei elemente, între ceea ce indivizii îşi propun să realizeze în societate, mijloacele de care dispun şi ceea ce realizează de fapt. Aceste acţiuni nu mai au, după Pareto, un caracter logic, fără să fie însă ilogice sau alogice. Oamenii acţionează după scopurile lor, dar realitatea, rezultatul acţiunii nu corespunde acestora. Pareto denumeşte aceste acţiuni — „acţiuni nelogice" sau „nonlogice".

Acţiunile „nelogice" au, după Pareto, acest caracter nu pentru că legităţi obiective aflate în afara indivizilor şi necunoscute de ei ar determina ruptura dintre scopurile indivizilor şi realizarea lor, ci pentru că indivizii sînt ghidaţi de ceva mai puternic care se află dincolo de raţiune : reziduurile. Reziduurile sînt manifestări complexe ale tendinţelor, sentimentelor, instinctelor, dincolo de raţiune, care alcătuiesc un fel de constantă a acţiunilor nelogice. Dar, spune Pareto, aceste acţiuni sînt nelogice numai prin începutul lor, căci, după ce oamenii le înfăptuiesc, ei caută să le justifice, să le fundamenteze, adică să le dea *postfactum* o interpretare care să le logicizeze. În acest fel, Pareto ajunge la a doua distincţie pe care o operează : distincţia dintre acţiunile nelogice şi spoiala lor logică, pe care oamenii o confecţionează din nevoia de a-şi explica într-un fel acţiunile lor. Această spoială logică, aceste *interpretări* date reziduurilor, care le „explică", dar le şi maschează prin faptul că sînt false logicizări, este desemnată printr-un alt concept fundamental paretian : conceptul de *derivate* [12].

În felul acesta Pareto stabileşte drept obiect al sociologiei studiul acţiunilor *nelogice*, delimitînd-o în primul rînd de economia politică, care ar studia cealaltă mare grupă de acţiuni — cele logice. Această delimitare înseamnă, în concepţia lui Pareto, de fapt o ruptură, o opoziţie între economie şi sociologie, ceea ce l-a îndepărtat pentru totdeauna de posibilitatea de a vedea în relaţiile economice, relaţiile fundamentale ale oricărei societăţi [13].

Efortul teoretic principal în *Tratatul de sociologie generală*, apărut în 1916, este îndreptat spre definirea şi clasificarea acestor două concepte fundamentale, care desemnează, pe de o parte, structura generală a naturii umane, în aspectul său constant exprimat mai ales de reziduuri, iar pe de altă parte schimbarea, dinamica sa, exprimată atît de derivate, cît şi de repartizarea şi modificarea reziduurilor. Este interesant că, deşi se referă prin nenumărate exemple la aşa-zisa „realitate experimentală",

[11] V. Pareto, *op. cit.*, p. 157.

[12] Pareto încearcă să aplice mişcării reziduurilor şi derivatelor regulile matematicii, derivînd din anumite reziduuri derivatele. Acestea, acreditîndu-se în societate, se pot transforma în reziduuri care derivează din nou ş.a.m.d.

[13] O foarte interesantă analiză a raportului dintre cele două ştiinţe în cadrul teoriei paretiene face Guy Perrin în lucrarea citată.

Pareto nu poate defini foarte precis reziduurile, apelînd mai curînd la caracterizări prin negaţie. Reziduurile nu pot fi — spune Pareto — confundate nici cu sentimentele, nici cu instinctele, reprezentînd o stare psihică ce ar măsura sentimentele şi instinctele aşa cum mercurul termometrului măsoară căldura. Ele se disting totodată şi de gusturi, dispoziţii, interese, pe scurt sînt ceva intermediar între toate acestea şi acţiune. „Reziduurile — scrie Pareto — sînt manifestări ale sentimentelor şi instinctelor, aşa cum ridicarea mercurului în tubul termometrului reprezintă o manifestare a unei creşteri de temperatură" [14].

Utilizînd acest concept, Pareto încearcă — fără să reuşească însă — — să transceadă cîmpul psihologiei, să pătrundă în sfera sociologică, desemnînd, cu ajutorul lui, rădăcina comună a unui mare număr de acţiuni sociale. Adevărul este însă că el nu izbuteşte să realizeze această depăşire a sferei psihologice, cu toate că raportează reziduurile la fenomene sociale grupale şi nu psihice-individuale.

După Pareto, la baza explicării diferitelor fenomene sociale poate fi pusă îmbinarea diferită a reziduurilor şi derivatelor. El elaborează o faimoasă clasificare a celor şase categorii de reziduuri, dintre care cele mai importante sînt primele două : 1) reziduul *combinaţiilor* — reziduu, după el, determinant în dezvoltarea civilizaţiei şi culturii în general ; 2) reziduul *persistenţei agregatelor*, opus primei categorii şi, de asemenea, important pentru menţinerea stabilităţii, a tradiţiei, exprimînd tendinţa de menţinere a combinaţiilor. Prin dialectica acestor două categorii de reziduuri contrarii, Pareto va încerca să explice starea şi mişcarea întregului social ca un sistem în echilibru. Celelalte categorii de reziduuri sînt şi ele rezultatul unor observaţii interesante şi al unor eforturi generalizatoare, care contribuie parţial la explicarea anumitor comportamente umane : este vorba despre „nevoia de a manifesta sentimentele prin acte exterioare" care n-au vreo legătură cu sentimentele respective, cum ar fi aplauzele ca semn de aprobare ; este vorba despre „reziduurile în raport cu sociabilitatea", „reziduul integrităţii individului şi dependenţelor sale", „reziduul sexual". Toate aceste categorii de reziduuri au, în arhitectura complicată a sistemului paretian, un număr important de subcategorii, rezultat al unor observaţii făcute de autor pe marginea unui mare număr de comportări umane, obiceiuri, tradiţii, cult religios, acţiuni politice etc.

Ceea ce este important de semnalat pentru o teorie a explicaţiei sociologice este tocmai caracterul ascuns al acestor reziduuri, de care actorul social nu este conştient, cu toate că acţiunea sa se bazează pe ele. Reziduurile sînt, aşadar, ceva intermediar între un fond de sentimente, instincte, gusturi, dorinţe, interese, pe care nu-l cunoaştem direct, şi actele noastre. Actele sînt, în schimb, legate de expresiile verbale ale acestor acte, care se pot cunoaşte direct. Dar ele sînt expresii „logicizate" ale acţiunilor nelogice şi nu corespund de fapt fidel acestora. Expresiile logicizate ale acţiunilor nelogice sînt *derivatele*.

Conceptul de *derivate* tinde şi el să iasă din sfera psihologiei şi să se înscrie mai direct în cîmpul sociologiei, deoarece derivatele reprezintă un rezultat al acţiunii şi un mijloc de comunicare socială. Ele sînt teorii

[14] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, vol. I, p. 56.

diverse şi variate, care justifică reziduurile [15]. Derivatele servesc drept alibi logic impulsului nelogic al reziduurilor. Caracterul lor explicativ este indisolubil legat de caracterul lor disimulativ. Derivatele reprezintă elemente variabile ale condiţiei umane. Ajungînd să fie interpretări acceptate şi îmbrăţişate pe scară largă, ele pot deveni ideologii, religii, mitologii, care justifică mai ales verbal acţiunea. Pareto consideră într-adevăr aceste fenomene (ideologiile, religiile etc.) drept derivate. Derivatele au de asemenea un caracter de *comunicare*, pentru că ele formează limbajul raţionalizărilor acţiunilor umane. Derivatele sînt, la rîndul lor, clasificate de Pareto, criteriul fiind forţa lor persuasivă, în : 1) simple afirmaţii, 2) argumente ale autorităţii, 3) invocarea unor entităţi supranaturale sau metafizice şi, în sfîrşit, 4) dovezi verbale, folosite — după părerea lui Pareto — — în special de politicieni şi a căror forţă de persuasiune se datoreşte utilizării termenilor cu un sens nedeterminat, îndoielnic, echivoc, astfel încît să nu acţioneze asupra raţiunii oamenilor, ci asupra reziduurilor, seducînd masele în mod iraţional, prin repetarea unor cuvinte măreţe, a unor fraze pompoase şi sforăitoare.

În felul acesta Pareto parvine să realizeze o structură sistematică a acţiunii umane nelogice, determinîndu-i cele trei momente principale : reziduurile A — care-şi găsesc expresia în acţiunile B şi în derivatele C. Între B şi C nu se poate stabili o relaţie directă, deşi de multe ori se interinfluenţează, deoarece, cum scrie Pareto „ele sînt ramuri ale aceluiaşi copac". Încercînd să traducă terminologia lui Pareto în limbajul sociologic actual, cercetătoarea americană B. Berger numeşte A „conştiinţa preteoretică", B — „conduita socială", iar C — „conştiinţa teoretică" [16].

Potrivit concepţiei lui Pareto, greşeala pe care o făceau istoricii şi sociologii consta tocmai în considerarea unei legături directe între acţiuni şi derivate. După el însă, ambele exprimă ceva care se află dincolo de ele (adică reziduurile). În lumina acestei idei, Pareto supune unui examen critic întreaga istorie şi sociologie, care s-a limitat la studiul teoriilor şi ideilor sociale, caracterizînd astfel în mod fals diferitele perioade istorice. Dar ce opune Pareto acestor teorii ? El propune studiul a ceea ce se află dincolo de ideile şi teoriile sociale. Dar „dincolo" la Pareto este numai, la urma urmelor, „un fond psihic nedefinit", mai mult sau mai puţin constant, pe care se fundamentează acţiunea socială, adică o esenţă de natură ideală şi nicidecum relaţii sociale obiective. În acest punct crucial al explicării fenomenului social, Pareto respinge demonstraţia făcută de concepţia marxistă privind faptul că însăşi natura umană, inclusiv psihicul uman, este rezultatul relaţiilor materiale şi al activităţii sociale practice a oamenilor.

Este adevărat că, încercînd să-şi unifice conceptele într-o teorie a întregului social, Pareto va completa tratarea acţiunii sociale considerînd-o şi ca rezultat al unor circumstanţe externe. În conceperea acestor circumstanţe, sociologul italian este şi el influenţat de darvinismul social, atunci la modă. Circumstanţele sînt atît de ordin natural (condiţii de mediu), cît şi social (condiţiile ca societatea respectivă să asigure ma-

[15] V. Pareto, *op. cit.*, vol.I, p. 57.

[16] Brigitte Berger, *V. Pareto and the sociology of knowledge*, în „Social Research", vol. 34, nr.2, 1967, p. 277.

ximum de utilitate) pentru satisfacerea mai ales a intereselor. Lărgind în acest fel aria factorilor care pot fi luaţi în consideraţie în analiza ansamblului social, V. Pareto enumeră — pe lîngă reziduuri, interese, derivate — şi o serie de condiţii naturale exterioare. În ceea ce priveşte categoria de interes, Pareto face o distincţie între interesul individual şi cel social, deşi în ambele cazuri „interesul" constă în urmărirea obţinerii de bunuri materiale sau onoruri. În concepţia lui Pareto, fiecare individ, ca şi fiecare societate, are alte interese primordiale în diferite perioade, care măsoară atingerea unui maximum de utilitate a acţiunii. Acest maximum de utilitate este foarte greu de determinat pentru sociolog, deoarece în raportul dintre individ şi colectivitate poate exista o contradicţie : contradicţia dintre obţinerea, într-o societate dată, a unui maximum de bunuri pentru indivizi şi, în acelaşi timp, scăderea prestigiului şi forţei societăţii în ansamblu. „Maximum de utilitate pentru indivizi" este, după Pareto, ţelul concepţiilor umanitariste sau social-democrate. Pareto preferă însă înţelegerea unui maximum de utilitate al societăţii ca maximum de forţă şi glorie. În orice caz, sociologul italian va încerca să stabilească care este punctul maxim de utilitate pentru o societate sau alta.

Astfel, avînd în vedere că în diferite societăţi maximum de utilitate se obţine corespunzător în alte condiţii, Pareto construieşte în spirit funcţionalist diferite modele, în care de fiecare dată altul din factorii de bază amintiţi acţionează ca variabilă în funcţie de ansamblul social şi în funcţie de alte variabile. „Nu există în definitiv — scrie Pareto — o determinare printr-o variabilă, ci determinarea ansamblului e caracterizată prin acţiunea reciprocă a variabilelor unele asupra altora"[17]. Acest demers paretian este apreciat în mod special în sociologia americană. „Din punct de vedere tehnic — scrie T. Parsons —, cea mai bună supoziţie în termeni general-metodologici asupra semnificaţiei independenţei variabilelor într-un sistem este cea a lui Pareto"[18]. Pentru Pareto, societatea întreagă se prezintă ca un *sistem*, punctul său de vedere în această privinţă fiind caracteristic funcţionalist : el respinge interpretările moniste ale procesului social, care ar reduce explicaţia la o *cauză* sau la un factor unic, propunînd în schimb o explicaţie bazată pe funcţiile specifice ale componentelor sistemului. Sistemul este un întreg alcătuit din părţi interdependente, iar orice schimbare în părţile unui sistem afectează întregul şi viceversa. După el, unitatea ultimă a sistemului societăţii este individul, a cărui acţiune este supusă influenţei unor forţe de ordin în primul rînd psihic, mobilurile economice şi în genere factorii materiali ai proceselor sociale negăsindu-şi locul cuvenit în concepţia sa sociologică. Astfel, fără încă să dezvolte o teorie funcţionalistă propriu-zisă, prin acest demers Pareto se situează printre precursorii unui funcţionalism matematic, care, pe lîngă funcţionalismul de nuanţă organicistă, stă la baza funcţionalismului sociologic contemporan. Pareto este însă departe de a surprinde profunda interdependenţă a tuturor factorilor sistemului social, care nu poate fi redusă la o interdependenţă funcţională.

---

[17] V. Pareto, *op. cit.*, vol. I, p. 464.
[18] T. Parsons, *The Social System*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 495.

Cu ajutorul conceptelor sale, Pareto construieşte categoria generală de *eterogeneitate socială*. În cadrul eterogenităţii sociale, Pareto realizează o mecanică a forţelor sociale care se echilibrează într-o dinamică specifică a grupurilor sociale. Scopul întregii sociologii paretiene constă de fapt tocmai în construirea unui *echilibru* al forţelor sociale. De aceea cu tot caracterul complex al creaţiei sale, Pareto este considerat de P. Sorokin în lucrarea *Teorii sociologice contemporane* drept un reprezentant al mecanicismului sociologic[19].

În capitolul al XIII-lea al *Tratatului de sociologie generală*, intitulat „Echilibrul social în istorie", V. Pareto schiţează o teorie asupra mecanicii acţiunii şi reacţiunii forţelor sociale. După el, aceste mişcări se succed, trecînd de la supleţe la cristalizare socială şi invers, generînd o mişcare istorică de formă ondulatorie, continuă, pe care Pareto o numeşte „teoria circulaţiei elitelor". Unii exegeţi consideră că această teorie ar avea un caracter dialectic, deoarece ea se întemeiază pe diverse antiteze şi contradicţii, care îşi schimbă locul într-un circuit continuu[20]. De fapt, concepţia lui Pareto este mult mai simplificatoare, mecanicistă, neînţelegînd complexitatea interacţiunii sociale, a claselor şi a luptei de clasă. Deşi Pareto a apreciat teoria marxistă a claselor sociale[21], pentru el decisivă, în cadrul eterogenităţii sociale, este distincţia dintre masele de indivizi şi elitele conducătoare, de altfel conformă cu tradiţia italiană „machiavelică"[22], în care se mai înscrie şi italianul G. Mosca, autorul unei teorii despre elitele guvernamentale.

Pareto consideră că există două categorii de elite : „elita largă" şi elita „guvernamentală". Prima elită nu reprezintă o entitate omogenă, ci este constituită din toţi indivizii care au atins un nivel înalt al valorii profesionale, indiferent în ce domeniu. „Elita — scrie Pareto — este formată din cei care au meritat note bune la concursul vieţii sau au tras cele mai bune numere la loteria existenţei sociale"[23]. Societăţile diferite se caracterizează prin natura elitelor lor şi mai ales prin caracterul celei de-a doua categorii de elite (politice), elitele guvernamentale, care guvernează masele fie prin forţă, ca „leii", fie prin şiretenie, ca „vulpile" lui Machiavelli. Eterogenitatea socială se bazează, în concepţia lui Pareto, pe o eterogenitate economică, o repartiţie inegală a veniturilor, considerată însă naturală de către autorul italian. Lupta dintre mase şi elite este de fapt motorul dinamicii istoriei, dar această luptă nu este determinată de interese economice, ci ea rezultă dintr-o redistribuire între mase şi elite *a primelor două categorii de reziduuri*, amintite mai sus. Astfel, Pareto reduce luptele sociale la o simplă mecanică a reziduurilor din primele categorii, care, fiind elemente constante, vor determina şi caracterul veşnic al luptei. Pareto consideră că teoriile socialiste despre încetarea conflictelor sociale în socialism ar fi iluzorii, căci niciodată — scrie Pareto în lucrarea *Sistemele socialiste* — nu va dispărea sursa inovaţiilor sociale, iar inovatorii vor spera „să obţină un loc preponderent în socie-

[19] P. Sorokin, *Théories sociologiques*, Paris, 1938.
[20] Brigitte Berger, *art. cit.*, p. 272.
[21] Vezi R. Aron, *Les étapes de la pensé sociologique*, Paris, Gallimard, p. 464.
[22] J. Burnham, *The machiavelius defenders of freedom*, New York, John Day Comp., 1943.
[23] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, vol. II, p. 450.

tate"[24]. De fapt, neînțelegînd dialectica luptelor de clasă în concepția marxistă, V. Pareto n-a înțeles nici teoria marxistă a contradicțiilor, care nu implică dispariția oricăror contradicții nici în socialism.

Pentru Pareto, mișcarea socială se datorește exclusiv faptului că elitele posedă în mare măsură reziduuri din prima categorie, un puternic instinct al combinațiilor și inovației, cauză — în același timp — a ridicării și decăderii elitelor. Istoria societății umane este privită ca o istorie a succesiunii diferitelor tipuri de elite. Aristocrațiile militare dispar în lupte; aristocrațiile de viță pierd vitalitatea și capacitatea de a utiliza forța; urmașii lor, care au prin exces instinct al combinațiilor, profită de privilegiile dobîndite, dezvoltă arta și știința, dar ei sînt incapabili să mai utilizeze forța și sînt condamnați la pieire, ca, de pildă, nobilimea franceză din secolul al XVIII-lea.

În același timp, în mase — caracterizate în general prin conservatorism și stabilitate datorită preponderenței celei de-a doua categorii de reziduuri — persistența agregatelor — există indivizi care merită să facă parte din elite. „Există în orice elită în orice moment — scrie Pareto — indivizi care nu merită să facă parte din ea și în mase indivizi care au calități suficiente pentru a aparține elitelor"[25]. Elitele vechi, perimate dispar astfel, fiind înlocuite de noi elite, mai viguroase. „Trebuie ținut seama — scrie Pareto în lucrarea sa *Sistemele socialiste* — de acest fenomen de înnoire a elitelor printr-o mișcare neîncetată de circulație care ridică păturile inferioare spre cele superioare"[26].

Ar fi greșit însă să înțelegem teoria sa ca o incitare la revoluție a păturilor inferioare. Dimpotrivă, Pareto era ostil mișcării revoluționare și considera ca importantă menținerea unui echilibru fără zguduiri. Pentru ca o ordine socială să dureze și să fie reduse riscurile unei revoluții, elementele dotate din clasele inferioare ar trebui, după el, să fie absorbite de clasele superioare sau distruse prin reprimare politică.

Elitele trebuie să fie deci — în concepția lui Pareto — penetrabile, nu total rigide, să permită în anumite limite o mobilitate socială. Același fenomen se poate petrece și în relațiile altor două elite antitetice, stabilite în același mod deductiv de Pareto în legătură cu procesele activității economice: între *speculatori* care — consideră el — creează bunuri sociale prin combinații, și *rentieri*, care se străduiesc să-și mențină securitatea și bunăstarea personală; alte conflicte se nasc, după Pareto, între cei ce *au inițiativă*, inventînd mereu ceva nou, și *birocrați*, care amenință marile state europene cu cristalizarea unei ordini birocratice, conservatoare.

În felul acesta mișcarea socială devine o mișcare ritmică, cu perioade de vîrf și perioade de criză, care se succedă și se determină reciproc, dînd ansamblului dinamicii sociale o formă ondulatorie.

Cu toate că a încercat să pătrundă în mecanismul intim al mișcării sociale, Pareto nu a izbutit în sinteza generală a societății să treacă dincolo de aspectele superficiale ale evoluției acesteia. Într-adevăr, la o privire generală și de suprafață, viața socială se poate înfățișa ca o mișcare a unor elite diferite care se succedă, ca ordine a guvernaților și gu-

[24] V. Pareto, *Les sistèmes socialistes*, t. II, p. 467—468.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem* t. I, p. 24.

vernanților, grupare care-și schimbă mereu compoziția. Pareto însă nu a reușit să stabilească *cauzele sociale interne* ale acestei mișcări și nici măcar complexa structura socială și economică care, în cadrul fiecărei orînduiri, stă la baza raporturilor concrete dintre cei ce conduc și mase.

Bizuindu-se numai pe mișcarea de acțiune și reacțiune mecanică a celor două categorii fundamentale de reziduuri, Pareto nu a înțeles tocmai elementele esențiale care stau în afara naturii umane și o determină și pe aceasta, în ultimă instanță. El a încercat să sară de la elementele general-umane, de la natura umană direct la o sinteză socială generalizatoare, iar saltul, imposibil de altfel, i-a fost fatal. Este important de subliniat că țelul acestei construcții este stabilirea condițiilor de realizare a echilibrului social — ca termen suprem care îmbrățișează totalitatea. Noțiunea de echilibru l-a preocupat întotdeauna pe Pareto, căci și lucrarea sa de absolvire a școlii politehnice din Turin se ocupa de echilibrul corpurilor solide. Echilibrul mecanic devine și idealul său social, Pareto înscriindu-se astfel pe linia gînditorilor care, apărînd ordinea socială, de la Pareto pînă la T. Parsons, au urmărit condițiile realizării echilibrului și armoniei sociale[27]. Dar noțiunea de echilibru nu este la Pareto absolută, deoarece echilibrul este imperfect, mobil, fiind rezultatul opoziției unor forțe contrare și fiind modificat mereu de mișcarea elitelor.

★

Ca întotdeauna, și în cazul lui Pareto, confuzia științifică a mers mînă în mînă cu o influență politică negativă, deoarece, cu sau fără voia lui, teoria sa sociologică a fost folosită de concepțiile fasciste asupra însănătoșirii elitelor cu elemente pline de „forță" și „vitalitate" din mase. În lucrările sale există însă numeroase accente critice împotriva democrației burgheze occidentale. Concepția sa mai mult liberală, ostilă oricărei dictaturi, nu ne îndreptățește să-l situăm în cadrul doctrinarilor fasciști, cu toate că a avut o influență asupra acestora.

Și în domeniul economic Pareto se manifestă ca un liberal burghez, deci împotriva unei dictaturi și autorități absolute. El este împotriva propagatorilor de „virtuți" absolute, ca și împotriva unei burghezii care își imaginează societatea actuală drept veșnică, în timp ce aceasta în fapt se află în decădere.

Aristocrat și cinic, dar în același timp plin de pasiune în politică, Pareto va supune unui foc critic multe din practicile politice ale vremii, de pe pozițiile unei așa-zise „științe pure". Pareto consideră că omul de știință nu poate avea în aceste condiții nici un amestec în viața politică.

Scopul științei sociologice ar consta, după Pareto, în construirea unui sistem ideal al echilibrului social, care să încerce doar o aproximare a realului, dar care să fie mai mult o expresie a gîndirii autorului. Știința socială — după Pareto — este parțială și nenormativă, ea nu trebuie să trezească nici un fel de sentimente; ea nu are nici o legătură cu felul în care este utilizată în politică. Aspectul utilitar al unei teorii — susține autorul italian — nu are vreo legătură cu adevărul sau falsitatea acesteia, deoarece, chiar falsă fiind, o teorie poate fi utilă. De aceea Pareto

[27] Vezi Cynthia Eagle Russet, *The Concept of Equilibrium in American Social Thought*, Yale Univ. Press, 1966, p. 85.

nu şi-a propus să se ocupe de aspectele subiective care determină acceptarea sau respingerea, la un moment dat, a unei teorii ştiinţifice.

De fapt, aceste deziderate rămîn doar nişte declaraţii, pentru că în analiza faptelor sociale Pareto va lua el însuşi o poziţie politică partizană, adeseori reacţionară, dovedind în acest fel că ştiinţa socială nu poate fi desprinsă de interesele politice, de clasă. De altfel, teoretizarea punctului de vedere al unei ,,sociologii pure" nu se înscrie nici în concepţia sa generală privind raportul între realitatea socială, pe de o parte şi teoriile asupra acestei realităţi, care în mod necesar sînt ,,logicizări", ideologii şi mituri. Propria sa teorie nu poate deci scăpa procesului de logicizare, de falsificare. În acest fel poziţia lui Pareto apare neclară, echivocă, iar ,,lecţia politică a lui Pareto este prin esenţă ambiguă"[28].

Temîndu-se de ideile pe care el le considera doar raţionalizări *post-festum*, spoieli ale realităţii sociale, Pareto încearcă să profeseze un antiintelectualism mult comentat azi de către unii din exegeţii săi. G.H. Bousquet, cel mai cunoscut interpret şi comentator al sociologiei lui Pareto[29], ca şi H.J. Henderson, exegetul său american[30], afirmă că în sociologia sa Pareto ar fi negat orice rol al ideilor în viaţa socială, datorită faptului că ele nu ar avea o bază empirică. Dar această critică este exagerată, întrucît, prin construcţia însăşi a sistemului său, cum subliniază just şi T. Parsons, ,,este foarte evident că el (Pareto), a atribuit un rol important ideilor non empirice şi normative"[31].

În acest fel, chiar de la punctul de plecare al sistemului său — raportul dintre idei şi realitatea socială —, sociologia lui V. Pareto se dovedeşte ambiguă, contradictorie. Acest caracter contradictoriu a determinat şi intensitatea ciocnirilor de păreri asupra semnificaţiei actuale a sociologiei paretiene, care merg de la elogiul necritic la totala contestare.

În sociologia americană contemporană, în care sociologia lui Pareto are o largă circulaţie datorită traducerii *Tratatului de sociologie*, încă din 1935[32] şi unor ample comentarii ale unor reputaţi sociologi asupra acestuia[33], dezbaterile sînt foarte aprinse. În aceste dezbateri, cuvîntul hotărîtor îl are Talcott Parsons, care îl declară pe V. Pareto drept unul dintre principalii săi precursori, alături de Durkheim şi Max Weber [34]. Aşa cum am mai avut prilejul să subliniem în studiul de faţă, Parsons apreciază meritele lui Pareto în încercarea de construire a unei teorii generale ,,ca o schemă sistematică conceptuală"[35] a sociologiei, ceea ce reprezintă de fapt şi obiectul principal al propriei sale teorii sociologice. Parsons recunoaşte în sociologul italian pe autorul unei teorii originale

---

[28] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 479.

[29] G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, Paris, Payot, 1925.

[30] L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology, A phisiologist's Interpretation*, Cambridge, Harward University Press, 1935.

[31] T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, New York, Free Press, 1966, p. 33.

[32] Sub titlul *Mind and Society*, New York, ed. I, 1935, ed. a II-a, 1963. În 1966 a apărut o nouă ediţie din lucrările lui Pareto, *Social Writings*, New York, Fr. Praeger.

[33] Vezi şi L J. Henderson, *op. cit.*, şi George Homans and Charles P., Curtis Jr., *An introduction to Pareto, his Sociology*, New York, 1934.

[34] T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, Mc Graw Hill.cap.V—VII, 1937.

[35] Idem, *Essays in Sociological Theory*, p. 71.

acționaliste și funcționaliste privind interacțiunea reciprocă a elementelor societății concepută ca un sistem în echilibru. Pe de altă parte, Parsons apreciază și critic sistemul sociologic paretian, subliniind neajunsul acestuia, care se datorește după părerea sociologului american faptului că acest sistem nu poate fi folosit ca model de analiză pentru societatea empirică, rămînînd o schemă conceptuală fără valoare euristică[36]. Urmărind, în propria sa concepție, construirea unei astfel de scheme, Parsons încearcă să o folosească ca instrument metodologic general și totodată ca un cadru pentru interpretarea rezultatelor cercetărilor empirice. Dar aproape în toate lucrările sale Parsons găsește în teoriile lui Pareto puncte de reper, poziții considerate autorizate de la care pornește mai departe.

În Europa însă, sociologii — chiar nemarxiști — îl judecă pe Pareto mult mai aspru. Deși îi acordă un loc important printre clasicii sociologiei, în ultima sa lucrare cu caracter istoric-sociologic, Raymond Aron critică fundamentele teoretice ale concepției paretiene și în special antinomia de bază schematizatoare între acțiunile logice și cele nelogice, care, scrie sociologul francez, „este nu numai periculoasă, ci și deformatoare a realității". G. Gurvitch refuză de la început să acorde vreo valoare acestui sistem, care, mai ales în ceea ce privește teoria claselor, „constituie un exemplu de ceea ce trebuie să evităm"[37] (Spre deosebire, din nou, de sociologia americană, care a preluat, prin T.B. Bottomore, numeroase idei ale lui Pareto privind elitele[38].) Iar Guy Perrin, care face într-o monografie specială efortul de a descifra geneza și articulațiile operei lui Pareto, are o viziune critică asupra rezultatelor finale ale construcției teoretice a sociologului italian, acuzîndu-l direct și pe T. Parsons de a fi dat o „interpretare care, pentru a fi tot atît de magistrală ca și prezentarea sa propriu-zisă, este fără îndoială subiectivă"[39].

Guy Perrin are dreptate, după părerea noastră, cel puțin în două din aprecierile sale critice fundamentale. Anume, el constată, în primul rînd, opoziția dintre programul vast de cercetare a realității sociale complexe și rezultatul simplificator al efortului sociologului italian. În acest sens, Guy Perrin scrie: „Amploarea programului lui Pareto nu ne ferește de decepții. Echilibrul social se datorește unei mecanici a reziduurilor și derivatelor, iar dinamica istoriei se explică prea simplu prin cele două reziduuri fundamentale"[40]. În al doilea rînd, Guy Perrin subliniază caracterul formal și abstract al *sistemului* lui Pareto, care se opune din nou concepției generale a acestuia, după care știința e doar parțială și nu poate fi încheiată. „Tentativa de a reduce societatea și evoluția ei la cîteva elemente simple — scrie G. Perrin —, pe baza unei inducții parțiale, e supusă rigorii oarbe a unui sistem a cărui cheie de boltă este noțiunea de reziduu, dînd sistemului o unitate formală și abstractă"[41].

Sistemul sociologic al lui Vilfredo Pareto, care ocupă un loc incontestabil în istoria sociologiei și căruia trebuie să-i recunoaștem anumite

---

[36] R. Aron, *op. cit.*, p. 486.

[37] G. Gurvitch, *Le concept de classe sociale de Marx à nos jours*, Paris, C.D.U., 1957, p. 78.

[38] T. B. Bottomore, *Elites et société*, Stock, 1967.

[39] Guy Perrin, *op. cit.*, p. 4.

[40] *Ibidem.*

[41] *Ibidem*, p. 4.

merite, mai mult istorice, în sesizarea unor aspecte reale ale proceselor sociale în lumea contemporană, în ceea ce privește raportul dintre ideologie și realitate, sau evidențierea caracterului complex al acțiunii sociale, a diverselor contradicții inerente societății etc., nu a reușit totuși să dea un răspuns științific consecvent la nici una din aceste probleme. Pareto nu izbutește să iasă din limitele unui idealism sociologic psihologizant, îndreptat spre studiul naturii interioare general-umane și abstracte, tratată pînă la urmă schematic și formal. În afară de aceasta, analiza critică trebuie să se îndrepte asupra implicațiilor politice reacționare ale acestui sistem de gîndire, care, în scrierile autorului său, cuprinde nenumărate atacuri împotriva socialismului, progresului, democrației, considerate de Pareto concepte fără fundament empiric, simple verbalizări, ideologii, rezultate ale unui exces de intelectualism sau umanitarism ș.a. m.d. Este drept că Pareto critică totodată și ideile burgheziei, dar în fapt se situează în mod clar pe poziția acestora.

În încercarea de a cunoaște și de a studia critic sociologia nemarxistă contemporană, sociologia lui Pareto oferă însă, fără îndoială, o cheie pentru înțelegerea unor tendințe importante și actuale ale acestei discipline în evoluția sa prezentă.

TELEVIZIUNEA ŞI UNIVERSUL COMUNICAŢIONAL

DE

PAVEL CÎMPEANU

Omul cunoaşte lumea reflectînd-o prin simţurile sale umanizate — deci printr-o experienţă directă — , dar el o cunoaşte şi prin comunicările care i se relatează despre ea — deci printr-o experienţă indirectă. Evoluţia simţurilor e lentă (deşi în ajutorul lor intervin tehnici din ce în ce mai perfecţionate). Evoluţia mijloacelor de comunicare a devenit însă, mai ales în cursul acestui secol, vertiginoasă. Platon îi atribuia lui Socrate o anumită suspiciune faţă de scriere (o străveche tehnică de comunicare), în care vedea un pericol potenţial de artificializare a gîndirii. Cu atît mai îndreptăţiţi sînt filozofii, sociologii, pedagogii, psihologii zilelor noastre să se întrebe ce efecte pot avea asupra vieţii spirituale a omului tehnicile de comunicare care tind să modifice necontenit raportul dintre cele două modalităţi de cunoaştere a lumii amintite mai sus. Principala rezervă pe care cercetătorii contemporani o manifestă faţă de „explozia comunicaţională" este (cu oarecare variaţii de formulare) următoarea : „Ca instrumente de interacţiune socială şi factori de control social, mijloacele de comunicare reprezintă un fel de pseudomediu înconjurător care se interpune între om şi lumea exterioară şi care-l învăluie într-o realitate — surogat. Ca atare comunicarea de masă îi poate oferi omului atît clarificare, cît şi mistificare" [1].

Desigur, între experienţa trăită şi experienţa relatată există o interacţiune necesară şi creatoare. Nocive nu pot fi decît abuzurile într-un sens sau altul — respectiv minimalizarea uneia dintre cele două modalităţi cognitive. Experienţa directă, în sine, poate permite o evoluţie de ansamblu într-un ritm lent. Sursa principală a acelerării progresului o constituie tocmai experienţa transmisă. Ea reprezintă premisa unui nivel superior de la care porneşte, pentru fiecare generaţie, experienţa directă.

Complexitatea universului comunicaţional e produsul unei necesităţi istorice : necesitatea ca toţi membrii societăţii să fie înzestraţi cu o canti-

[1] Peterson, Jensen, Rivers, *The Mass Media And Modern Society*, ed. a II-a. Eds. Holt, Rinehart and Winston, INC, New York, Chicago-San Francisco-Toronto-London, 1966, p. 121.

Rev. filoz., **16**, 6, p. 717–729, Bucureşti, 1969

tate considerabilă de cunoştinţe foarte diverse, pentru a se putea orienta pe plan social, profesional, spiritual.

Filozoful şi fizicianul francez A. Moles stabileşte un raport de egalitate între aspectul energetic şi cel comunicaţional — acestea fiind, după el, cele două aspecte esenţiale sub care lumea exterioară se prezintă cunoaşterii ştiinţifice [2]. Comunicarea este produsul şi condiţia inalienabilă a vieţii sociale în măsura în care viaţa socială nu poate fi imaginată în afara unui sistem de raporturi între indivizi. „Prin comunicare — scrie sociologul american C. H. Cooley — înţelegem aci mecanismul prin care relaţiile umane există şi se dezvoltă — toate simbolurile gîndirii împreună cu mijloacele de a le propulsa în spaţiu şi de a le conserva în timp" [3].

Orice comunicare este efectuată printr-o tehnică şi un sistem de simboluri. Primele tehnici comunicaţionale s-au dezvoltat pe temeiul însuşirilor fiziologice ale omului : sunet, gest. Acesta a fost actul revoluţionar al reprezentării realităţii în simboluri înzestrate cu anumite semnificaţii. Ulterior, tehnicile comunicaţionale au depăşit zona strictă a însuşirilor fiziologice. Pe baza acestora au fost inventate primele instrumente de comunicare la distanţă : focuri, tobe. Istoria omenirii nu poate fi despărţită de istoria comunicării. Este drept că aceasta din urmă nu a fost încă scrisă decît parţial, dar în schimb a fost şi continuă să fie înfăptuită.

Din acest punct de vedere, particularitatea epocii noastre pare să rezide în extinderea tehnicilor electronice de comunicare : radio, televiziune, telefon, telegraf, videotelefon, radar etc.

Una dintre cele mai elementare legi care se desprinde din trecutul comunicării este următoarea : o tehnică nouă de comunicare poate face inutilă o tehnică veche dacă din punctul de vedere al posibilităţilor specifice o include şi o depăşeşte (de exemplu telefonul, permiţînd transmiterea rapidă a unei informaţii la distanţă, face inutilă comunicarea prin focuri). Dimpotrivă, o tehnică nouă coexistă alături de o tehnică veche dacă raportul dintre ele se caracterizează prin complementaritate (de exemplu comunicarea orală şi comunicarea scrisă). Desigur aceste interacţiuni se definesc în funcţie de necesităţile istorice.

Iniţial, tehnicile comunicaţionale, prin însăşi natura lor, l-au solicitat pe om în mod egal atît în calitate de emiţător, cît şi în calitate de receptor de comunicări. Tehnicile comunicaţionale moderne creează o diviziune funcţională nouă : apare o minoritate de emiţători specializaţi, imensei majorităţi revenindu-i rolul aproape exclusiv de receptor. Această unilateralizare ar putea constitui terenul propice pentru dezvoltarea unei psihologii a pasivităţii — problemă care reprezintă un obiect de îngrijorare şi de studiu pentru mulţi specialişti.

Una dintre tehnicile comunicaţionale spre care se îndreaptă astfel de aprehensiuni este televiziunea. Cauzele sînt mai multe : e tehnica cea mai nouă, are posibilităţi de extensiune virtual nelimitate, este acaparatoare şi, pentru a-şi face loc în universul nostru comunicaţional, dislocă alte tehnici a căror utilitate nu mai are nevoie de probe.

---

[2] Abraham A. Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Flammarion, 1958, Paris, p. 9.

[3] C. H. Cooley, *Social organization*, Free Press, 1956, p. 61.

Sînt aceste aprehensiuni justificate? Ce surprize ascunde această cutie lustruită, inclusă în inventarul casnic alături de obiectele cele mai paşnice?

Pentru a dirija şi controla efectele unei tehnici comunicaţionale, trebuie în prealabil să le cunoaştem. Aceasta presupune cercetări laborioase, amănunţite pe diferite teme. Una dintre aceste teme — înrîurirea exercitată de televiziune asupra principalelor canale comunicaţionale — a fost inclusă într-o cercetare întreprinsă nu de mult de către Oficiul de studii şi sondaje al radioteleviziunii [4].

Investigaţia a cuprins o colectivitate de 1 100 de persoane, care dispun de un telereceptor la domiciliul lor permanent, avînd diferite vîrste, profesiuni, nivele de instruire din cinci localităţi: două rurale şi trei urbane — acestea din urmă reprezentînd fiecare un alt tip. Vîrsta minimă a persoanelor investigate: 15 ani. Obiectul cercetării: comportamentul telespectatorilor pe parcursul unei săptămîni. În raza cercetării a intrat şi tema comportamentului faţă de principalele canale comunicaţionale. Metoda: interviu personal consemnat într-un chestionar, combinat cu autoînregistrarea controlată.

Prefacerile presupuse a fi apărut în deprinderile urmărite sînt, probabil, produse de interferenţa unui număr necunoscut de factori. Televizorul reprezintă în mod obişnuit cel mai activ dintre aceşti factori, dar aceasta nu înseamnă că absolut toate prefacerile i se pot atribui numai lui.

Un raport de succesiune nu e neapărat şi unul de cauzalitate. Cele petrecute după instalarea televizorului nu pot fi deci considerate fără rezervă drept efecte exclusive ale acestui eveniment.

Una dintre principalele carenţe metodologice în cercetarea despre care este vorba o reprezintă tocmai imposibilitatea de a stabili o delimitare suficientă între influenţa exercitată asupra unei deprinderi comunicaţionale de către televizor şi de către alţi factori. Explicaţia principală o constituie faptul că aceasta a reprezentat una dintre temele secundare ale cercetării şi nu obiectivul ei principal. Datorită aceluiaşi motiv, în locul unor date comportamentale, cercetarea oferă doar informaţii bazate pe un efort de obiectivare a subiecţilor faţă de propria lor subiectivitate. În sfîrşit, investigaţia nu s-a aplicat unui eşantion reprezentativ — şi acesta este încă un motiv datorită căruia datele evocate mai jos nu pot fi considerate ca deplin semnificative şi deci ca fundament pentru concluzii ferme.

Cu toate acestea, rezultatele cercetării merită o anumită atenţie, în primul rînd, pentru că abordează această temă utilă din punct de vedere teoretic şi practic; în al doilea rînd, pentru că semnalează existenţa unor tendinţe de comportament în domenii decisive pentru evoluţia spirituală a omului contemporan; în al treilea rînd, pentru că însăşi lipsa unei certitudini poate stimula verificarea validităţii acestor rezultate, cu alte cuvinte poate stimula noi cercetări pe tema dată, care să valorifice atît meritele, cît şi insuficienţele investigaţiei la care mă refer.

Una dintre problemele abordate în această investigaţie era modul cum acţionează televizorul asupra comunicării interpersonale directe ca element fundamental al relaţiilor dintre oameni.

[4] Studiul de faţă nu reprezintă un document al cercetării, ci doar consideraţiile strict personale ale autorului care a condus investigaţia respectivă.

Care este influența televizorului asupra raporturilor interumane? Pe de o parte, se poate presupune că televizorul îl apropie pe individ de dimensiunea universalității; îi facilitează contactul cu și îi stimulează interesul pentru evenimente, probleme, realizări și opere, dintre care cel puțin o mare parte i-ar fi rămas cu desăvîrșire necunoscute fără acest mediator neobosit. Tendința de universalizare implică însă, în mod frecvent, o contratendință, și anume, aceea de diminuare a interrelațiilor de grup. Extinderea într-o direcție poate alimenta restrîngerea în cealaltă direcție.

O implicație posibilă a televizorului ar putea privi acea formă a raporturilor umane pe care o constituie frecventarea prietenilor sau a rudelor care au un domiciliu separat. Acest orizont a fost prospectat în investigația amintită cu următoarele rezultate :

— apreciază că își vizitează prietenii și rudele în comparație cu perioada dinainte de a-și instala televizorul

mai des	— 3,3%	din întreaga colectivitate
mai rar	— 51,2%	
la fel	— 44,1%	
nu știu	— 1,4%	

Numărul acelora pentru care televizorul a reprezentat un stimulent în direcția frecventării rudelor și prietenilor e foarte restrîns. Gruparea principală e alcătuită din cei care socotesc, dimpotrivă, că televizorul a determinat o diminuare a acestei modalități de comunicare interpersonală. Urmează apoi gruparea de asemenea importantă — deși ceva mai redusă — a persoanelor care apreciază că televizorul nu a influențat în nici un fel asupra acestei deprinderi.

Analiza informațiilor obținute în funcție de principalele grupări sociodemografice permite degajarea cîtorva observații :

— pentru majoritatea subiecților, televizorul tinde să determine apariția unor modificări în deprinderea de vizitare a rudelor și prietenilor ;

— stabilitatea deprinderii urmărite apare maximă la persoanele cu studii superioare (63,5%) și minimă la absolvenții școlilor profesionale (34,3%) ;

— modificările amintite se orientează în două direcții opuse :
a) spre intensificarea
b) spre diminuarea practicării acestei deprinderi ;

— televizorul tinde să genereze o modificare în sensul de intensificare la o minoritate a subiecților investigați. Acest tip de modificare atinge nivelul maxim în cazul agricultorilor (13,0%) și nivelul minim în cazul persoanelor cu studii superioare neterminate : 0 ;

— modificarea principală e cea în sens opus : *la majoritatea subiecților instalarea televizorului pare a favoriza o tendință de contracție a frecvenței cu care își vizitează rudele și prietenii* ;

— această tendință atinge valoarea maximă în cazul absolvenților de școli profesionale (62,2%) și minimă în cazul persoanelor cu studii superioare terminate : 33% ;

— *ea gravitează spre o relativă omogenitate pe sexe și medii și pare a se accentua ritmic, direct proporțional cu vîrsta*, pînă la 60 de ani, după care scade brusc. Ea întîmpină opoziția cea mai fermă din partea tinerilor între 15 și 24 de ani;
— tendința amintită se manifestă cu o forță superioară la muncitorii calificați, la tehnicieni și la casnice și cu o forță limitată la persoanele cu profesiuni intelectuale, la elevi și la studenți.

Investigația semnalează deci că *includerea televiziunii în universul comunicațional tinde să favorizeze o restrîngere a comunicării interpersonale sub forma concretă a vizitării rudelor și prietenilor.*

În continuare, cercetarea a urmărit modul cum se integrează televizorul în peisajul tehnicilor comunicațional-culturale, concentrîndu-se asupra următoarelor elemente : lectura de presă, lectura de carte, spectacolul de teatru, spectacolul cinematografic, radioaudiția, studiul, spectacolul sportiv.

Rezultatul principal al acestei confruntări îl reprezintă nu atît fenomenul în sine al unor modificări, cît sensul lor. Cea mai semnificativă este scala contracțiilor, pe care se înscriu procentajele subiecților convinși că de cînd au televizor practică mai puțin decît înainte :

— lectura presei	—25,3%
— frecventarea teatrelor	—52,4%
—radioaudiția	—52,6%
— studiul	—18,3%
— frecventarea manifestărilor sportive	—36,5%
— frecventarea cinematografelor	—56,8%
— lectura de carte	—26,6%

Deprinderea care pare a pierde cel mai masiv de pe urma competiției cu televiziunea este frecventarea cinematografelor (56,8%) [5]. Aici — după cum reiese și din criza mondială a cinematografiei —, televizorul își manifestă competitivitatea cu filmul și, poate, în cazul țării noastre cel puțin, el culege și roadele unei politici meritorii de repertoriu.

Deprinderile cel mai puțin afectate de competiția cu televizorul par a fi în genere cele care nu sînt condiționate de o oră și o durată strictă (cum e cazul spectacolului) și nici de deplasarea în afara domiciliului. S-ar putea afirma, pornind de la această observație, că *rezistența față de televizor e consolidată tocmai de vecinătatea cu el.* Multe persoane își îngăduie mai lesne să citească o carte sau un ziar în apropierea televizorului pe care nu-l folosesc în momentul respectiv, dar spre care-și pot îndrepta atenția în orice clipă, decît să părăsească locuința pentru o durată mai mare, înăuntrul căreia această posibilitate de opțiune le este inaccesibilă.

O caracteristică a deprinderilor comunicaționale sau culturale care rezistă cel mai bine la impactul televiziunii o constituie faptul că înăuntrul duratei practicării lor ele nu răpesc subiectului calitatea de telespectator potențial.

---

[5] De fapt, toate îndeletnicirile urmărite ies din această confruntare cu o anumită pierdere. Cum spune Paul F. Lazarsfeld : „Chiar dacă conținutul său e asemenea celui al altor canale, investiția de timp solicitată de televizor îi conferă un impact calitativ diferit" (*Postfața* la Gary A. Steiner, *The People Look at Television*, Alfred A. Knopf, 1963, p. 416).

Excepție face audiția radiofonică și tocmai de aceea considerentul de mai sus nu este suficient. El se dublează, așa cum s-a mai arătat, cu alte considerente : de complementaritate și de stabilitate a fiecărei deprinderi în parte.

Constatările anterioare confirmă teza lui Al. Edelstein : „Oricum, fapt este că introducerea unei varietăți de noi canale într-o structură socială care trece prin schimbări radicale a generat apreciabile schimbări în compoziția audienței și în utilizarea conținutului" [6].

Cele arătate pînă acum permit să se considere că *structurile comunicaționale se caracterizează printr-o mobilitate evidentă. Gradul și orientarea acestei mobilități variază de la un canal la altul.*

Pentru a surprinde unele caracteristici ale acestei mobilități, se vor urmări, în continuare, anumite aspecte ale confruntării dintre televizor și principalele deprinderi comunicaționale : lectura presei, radioaudiția, lectura de carte, frecventarea cinematografelor.

LECTURA PRESEI

Modificările pe care le aduce televizorul în practicarea acestei deprinderi sînt omogene pe sexe, dar nu și pe mediul de viață. Procentul celor care citesc presa mai puțin decît înainte este de 31,1% la sate și de numai 22,8% la orașe. O constatare surprinzătoare : variațiile determinate de diversitatea de mediu sînt mai mici decît cele pe care le produce diversitatea tipurilor de localități urbane. Proporția celor care citesc presa mai puțin decît înaintea achiziționării televizorului are următoarele valori în așezările urbane :

— pentru București	—14,2%
— pentru Bacău	—19,0%
— pentru Codlea	—34,6%

Cu cît cresc dimensiunile așezării urbane, cu atît scade influența diminuantă a televizorului asupra deprinderii de citire a presei. Cercetarea s-a desfășurat însă în prea puține localități și neinsistînd asupra acestor aspecte, observației de mai sus nu i se poate atribui o altă calitate decît cea de probabilitate. Constatarea în sine merită totuși să fie luată în considerare ca o premisă posibilă pentru viitoare cercetări.

Categoria profesională care manifestă cea mai mare stabilitate în deprinderea citirii presei e cea a persoanelor cu diferite ocupații intelectuale. 78,2% dintre acestea afirmă că citesc presa la fel ca înainte de a fi devenit telespectatori. La extremitatea opusă se găsesc agricultorii — proporția respectivă a acestora fiind de numai 57,3%.

Lectura presei marchează scăderile cele mai pronunțate la muncitorii necalificați și la pensionari (31,4 și respectiv 31,2%) și cele mai puțin accentuate la elevi și studenți și la persoane cu profesiuni intelectuale (16,0 și respectiv 16,2%).

Influența vîrstei asupra acestui comportament nu pare a fi prea importantă.

---

[6] Alex. S. Edelstein, *Perspectives in Mass communication*, Einar Marcks Forlag, Kobenhavn, 1966, p. 71.

Considerîndu-i pe subiecți după studii, constatăm că stabilitatea maximă apare la persoanele cu studii superioare neterminate [7] — 89,7% — și minimă la absolvenții de școli profesionale — 60,1%. După cum se vede, diferența e considerabilă : aproape 30 de procente. Subiecții care de cînd au televizor citesc presa mai puțin decît înainte formează cea mai mare proporție printre absolvenții de școli medii — 29,8% și cea mai redusă printre persoanele cu studii superioare neterminate — 10,3%.

Lectura presei în condițiile competiției cu televiziunea pare a fi cel mai puternic influențată de nivelul instruirii școlare a subiecților: cu cît mai ridicat este acest nivel, cu atît mai stabilă tinde să se dovedească deprinderea de a citi presa. O influență remarcabilă pare să exercite asupra acestui proces tipul de așezare urbană în care trăiește subiectul.

RADIOAUDIȚIA

În timp ce la orașe procentul celor care ascultă radio mai puțin decît înaintea achiziționării televizorului este de 50,5%, la sate el se ridică la 57,6%. *În condițiile de viață ale mediului rural, tendința televiziunii de a determina o comprimare masivă a recepției radiofonice e și mai puternică decît în condițiile mediului urban.*

Ca și în cazul lecturii presei, în materie de radioaudiție deosebirile dintre diferitele tipuri de așezări urbane par să genereze diferențe de comportament mai accentuate decît deosebirea de mediu. Procentul celor care ascultă radio mai puțin decît înainte are următoarele valori :

pentru București	—56,3%
pentru Bacău	—43,4%
pentru Codlea	—52,1%

Diferența dintre oraș și sat e de 7,1%, pe cînd diferența dintre București și Bacău e de 12,9%. *În opoziție cu cele observate la lectura presei, în cazul audiției radiofonice contracția cea mai puternică apare în centrul urban cel mai important.*

Cea mai amplă proporție a celor care audiază emisiunile radiofonice mai puțin decît înainte e furnizată de persoanele cu diverse profesii intelectuale : 66,2%. Aceasta este categoria profesională pentru care televizorul pare a reprezenta în cea mai mare măsură un înlocuitor satisfăcător al radioului. La extremitatea opusă se află agricultorii care ascultă mai puțin radio într-o proporție de numai 35,1%. Pentru aceștia, televizorul reprezintă nu atît un înlocuitor al radioului, cît un mijloc complementar de comunicare.

Variațiile provocate de diferențele de vîrstă sînt ceva mai puțin spectaculoase. Stabilitatea maximă a radioaudiției o manifestă tinerii de 15—19 ani : *pentru majoritatea tinerilor interesul față de radio este mai puternic decît impactul televizorului.*

Nivelul de instruire contribuie, de asemenea, la elaborarea unui mod specific de opțiune în competiția televizor-radio. Cel mai mare procent de stabilitate a audiției radiofonice îl găsim la subiecții cu școală medie neterminată : 43,6%, iar cel mai mic la cei cu studii superioare terminate :

[7] Această grupă cuprinde, cum e firesc, și pe studenți.

24,3%. Aceştia din urmă formează de altfel şi proporţia cea mai ridicată a celor care ascultă radio mai puţin decît înainte de a-şi fi echipat gospodăria cu un televizor : 69,6% — proporţia cea mai mică dînd-o tot subiecţii cu şcoală medie neterminată : 45,6%.

Pentru aproape trei sferturi dintre absolvenţii institutelor de învăţămînt superior comunicarea televizuală duce la o scădere a interesului faţă de comunicarea radiofonică.

Caracteristica sociodemografică cea mai influentă în confruntarea dintre televiziune şi radio este ocupaţia subiecţilor.

LECTURA CĂRŢILOR

Proporţia bărbaţilor care citesc cărţi mai puţin ca înainte este de 29,5%, pe cînd a femeilor e de numai 24,1%. Diferenţa e redusă, dar, în raport cu dimensiunile fenomenului, merită totuşi să reţinem ataşamentul mai statornic al femeilor faţă de carte.

Deosebirea de medii nu generează, pentru raportul televizor-lectură de carte, diferenţe notabile. Dimpotrivă, între diferitele tipuri de localităţi urbane proporţia celor care citesc cărţi mai puţin decît înaintea echipării cu telereceptor variază astfel :

la Bucureşti ei reprezintă	—21,9%
la Bacău	—26,0%
la Codlea	—33,1%

S-ar părea că *stabilitatea interesului faţă de carte creşte o dată cu dimensiunile şi importanţa economică-culturală a centrului urban*, dar aceasta e o observaţie care se mai cere verificată.

Gruparea după ocupaţii indică o stabilitate maximă a deprinderii lecturii la cei cu diverse profesiuni intelectuale — 83,8% dintre ei consideră că citesc cărţi tot atît ca şi înainte — şi o stabilitate minimă la agricultori şi muncitori necalificaţi — cîte 48,1%. Tot această din urmă categorie furnizează şi procentajul cel mai ridicat al persoanelor care declară că după instalarea televizorului citesc cărţi mai puţin decît înainte : 40,7%. Cel mai mic procentaj în acest sens îl oferă subiecţii cu diverse profesii intelectuale : 10,6%. Diferenţa e de 30% în favoarea celor din urmă.

În funcţie de vîrstă, lectura cărţii manifestă o stabilitate destul de omogen repartizată. Procentajul maxim al persoanelor care apreciază că citesc la fel ca înainte aparţine grupei celor de 20—24 de ani : 71,3%, iar procentajul minim celor de 60 de ani şi peste : 58,6%.

Un aspect oarecum inedit apare la subiecţii pentru care instalarea televizorului a reprezentat o cauză a intensificării lecturii de carte. Faţă de ansamblul colectivităţii cercetate, aceştia alcătuiesc o grupare restrînsă : 5,8% din total. Pe grupe de vîrstă, acest procentaj e repartizat însă foarte inegal.

Cele două tendinţe opuse îşi relevă mai limpede semnificaţia dacă le comparăm între ele : de cînd au televizor citesc cărţi

Grupa	*Mai mult ca înainte*	*Mai puţin ca înainte*
15—19 ani	17,5%	19,2%
20—24 ani	12,5%	15,0%
25—29 ani	6,9%	25,0%
30—39 ani	4,4%	31,3%

40—49 ani	2,7%	28,3%
50—59 ani	0,8%	31,0%
60 ani şi peste	3,4%	20,7%

Pe baza acestui tabel se poate considera că :

a) influenţa televizorului asupra lecturii de carte se manifestă în mod inegal de la o grupă de vîrstă la alta ;

b) această influenţă are ca efect principal reducerea lecturii de carte pentru persoanele de peste 25 de ani ;

c) sub impactul televizorului, tinerii sub 25 de ani manifestă cu o vigoare aproape egală tendinţe opuse : de intensificare şi de diminuare a lecturii de carte. Amploarea ambelor tendinţe este relativ redusă.

Intensificarea lecturii de carte în competiţia cu televizorul capătă valoarea maximă la telespectatorii cei mai tineri şi scade ritmic pe măsura creşterii vîrstei (cu excepţia grupei de 60 de ani şi peste). Pragul celei mai bruşte schimbări e în jurul vîrstei de 25 de ani.

Gruparea după studii dezvăluie de asemenea variaţii considerabile de comportament. Stabilitatea lecturii de carte pare a avea tendinţa să crească o dată cu nivelul de instruire. Proporţia celor care socotesc că lectura lor de carte e la fel de frecventă ca şi înaintea achiziţionării televizorului se ridică la peste 84% pentru cei cu studii superioare şi coboară la 53,8% pentru absolvenţii şcolilor profesionale.

De cînd au televizor citesc cărţi mai puţin decît înainte în primul rînd absolvenţii şcolilor profesionale — 34,3% — şi cei ai şcolilor elementare — 31,3%. În schimb la persoanele cu studii superioare neterminate, acest procent e de 7,7%, exact ca şi cel furnizat de aceeaşi categorie pentru tendinţa opusă — respectiv pentru creşterea frecvenţei cu care citesc cărţi. Absolvenţii institutelor de învăţămînt superior citesc mai rar cărţi decît înainte de a-şi fi instalat televizor într-o proporţie de 12,2%.

Se poate considera că *influenţa restrictivă a televiziunii asupra lecturii de carte tinde în general să fie invers proporţională cu măsura în care deprinderea de a citi a devenit dintr-un motiv sau altul o necesitate spirituală, profesională etc. Aşadar, televizorul dislocă poziţiile dobîndite de carte tocmai acolo unde ele sînt mai slabe.*

FILMUL

Înrudirea dintre televiziune şi cinematografie este evidentă. Şansele ca publicul să stabilească între aceste două tehnici comunicaţionale un raport de complementaritate sînt minime. De aci şi rezultatul, subliniat ceva mai înainte : dintre toate domeniile luate în considerare, frecventarea cinematografelor se resimte cel mai puternic de pe urma confruntării cu televiziunea. Unii specialişti tind să explice acest proces şi prin alte cauze : „În ceea ce ne priveşte — scrie de pildă Ştefana Steriade — , înclinăm să credem că, deşi concurenţa televiziunii este într-adevăr puternică, situaţia este mai complexă şi pot fi relevaţi şi alţi factori" [8]. În procesul amintit, rolul diverselor grupări sociodemografice este diferit. Femeile rămîn ceva mai disponibile decît bărbaţii pentru filmul vizionat în sală : pe cînd la ele frecventarea cinematografelor s-a restrîns după achiziona-

[8] Ştefana Steriade, *Cinematograful şi publicul său*, *Psihologia culturii de masă*. Edit. Ştiinţifică, 1968, p. 154.

rea televizorului într-o proporție de 53,9%, în cazul bărbaților, acest procentaj este de 60,1%. Atașamentul subiecților din mediul urban față de spectacolul cinematografic tradițional este mai puternic decît la populația rurală. Primii frecventează mai rar cinematografele într-o proporție de 53,9%, ceilalți de 63,6%. Forța sporită de atracție a cinematografului în mediul urban se exprimă și în faptul că instalarea telereceptorului este urmată de o intensificare a frecventării cinematografelor care la oraș are o valoare de 8,7%, iar la țară de numai 2,1%.

Tipul de așezare urbană exercită și de astă dată o influență specifică. Iată un tablou comparativ :

	Se duc la cinematograf mai des ca înainte	*Se duc la cinematograf mai rar ca înainte*
București	9,7%	49,8%
Bacău	12,0%	48,8%
Codlea	4,6%	62,7%

Sensul și forța acțiunii televizorului sînt destul de asemănătoare pentru București și Bacău, deși în Bacău fidelitatea telespectatorilor față de cinematograf pare mai mare. Diferența principală s-ar putea explica, eventual, prin faptul, că, într-o așezare urbană de circa 10 000 de locuitori, existența unei singure săli de proiecție reduce posibilitatea de selecție și deci puterea de atracție a filmului vizionat la cinematograf.

Clasificînd colectivitatea după ocupații, constatăm că procentul persoanelor care recurg la cinematograf la fel de des ca și înainte de a dispune de televizor este cel mai ridicat pentru grupa elevi-studenți — 54,7% și cel mai scăzut pentru muncitorii necalificați — 25,9%.

Cel mai mare spor în frecventarea cinematografelor îl înregistrează elevii și studenții — 17,6%, cel mai redus agricultorii — 1,9%. Cea mai pronunțată scădere tehnicienii — 67,7%, cea mai redusă elevii și studenții — 27,7%. Atît pentru o tendință, cît și pentru cealaltă, distanțele dintre nivelele extreme sînt considerabile. Se poate aprecia deci că *în confruntarea dintre televizor și cinematograf gruparea după ocupații determină importante variații de comportament.*

Nivelul de instruire îndeplinește de asemenea, în această privință, un rol activ. Cea mai mare stabilitate a deprinderii urmărite — frecventează cinematograful ca și înainte de a-și fi procurat televizorul — o manifestă persoanele cu studii superioare neterminate : 53,8%, iar cea mai mică absolvenții de școli tehnice : 27,7%.

Comparînd modul diferențiat în care acționează televizorul asupra frecventării cinematografelor în funcție de pregătirea școlară constatăm că proporția maximă a celor care frecventează cinematograful mai rar aparține absolvenților de școli tehnice — cu 67,7%, iar cea minimă persoanelor cu studii superioare neterminate — cu 38,5%.

Confirmînd în linii mari rezultatele multor cercetări desfășurate în străinătate, vîrsta apare ca unul dintre factorii cei mai activi în determinarea comportamentului față de această dublă atracție : televizor și cinematograf. Dacă facem abstracție de grupa persoanelor de 60 de ani și peste, celelalte șase grupe de vîrstă în care a fost clasificată colectivitatea supusă investigării își manifestă comportamentul pe o scală direct sau invers proporțională cu progresia vîrstei, în funcție de criteriul ales.

Iată de pildă, o scală care indică stabilitatea comportamentului (proporţia celor care susţin că frecventează cinematografele ca şi înainte) :

Grupa	*Procentul* (%)
15—19 ani	51,7
20—24 ani	47,5
25—29 ani	39,7
30—39 ani	31,0
40—49 ani	29,2
50—59 ani	28,0

Stabilitatea deprinderii de a frecventa cinematografele scade ritmic o dată cu înaintarea în vîrstă.

Scala care indică intensificarea frecventării cinematografelor (se duc mai des ca înainte) :

Grupa	*Procentul* (%)
15—19 ani	18,3
20—24 ani	16,2
25—29 ani	8,6
30—39 ani	4,4
40—49 ani	4,0
50—59 ani	2,3

Proporţiile sînt relativ ridicate la primele două grupe, coborînd brusc după 25 de ani, cu aproape 8%. Regresia continuă destul de lent, dar fără nici un moment de stagnare sau redresare. *Tendinţa de consolidare a deprinderii de a viziona filme în sălile de proiecţie scade ritmic odată cu înaintarea în vîrstă.* Corolarul acestei tendinţe se cristalizează în scala care înfăţişează evoluţia tendinţei opuse — se duc la cinematograf mai rar decît înainte :

Grupa	*Procentul* (%)
15—19 ani	29,2
20—24 ani	35,0
25—30 ani	51,7
30—39 ani	63,4
40—49 ani	64,6
50—59 ani	68,2

Tendinţa de a frecventa mai rar cinematografele se consolidează direct proporţional cu înaintarea în vîrstă. Evoluţia ei are loc într-un ritm inegal : reţinerea faţă de vizionarea în sală este pentru grupa tinerilor de 15—19 ani de aproape două ori şi jumătate mai ponderată decît pentru a persoanelor de 50—59 de ani. Ea se accentuează precipitat între 25 şi 39 de ani, apoi ritmul acestei accentuări se temperează considerabil, dar fără a stagna.

Între tendinţa de dilatare şi tendinţa de contracţie a frecventării cinematografelor în condiţiile telerecepţiei regulate există un raport variabil, dar care se menţine fără excepţie negativ pentru toţi parametrii sociodemografici analizaţi (colectivitatea studiată a fost clasificată în 34 de grupări sociodemografice).

Aceasta înseamnă că într-o măsură sau alta televiziunea exercită presiune asupra deprinderii vizionării filmelor în săli de proiecție, indiferent cărei grupări particulare ar aparține categoria de public pe care o studiem.

Pierderea de public potențial al cinematografelor nu se convertește însă într-o recesiune a culturii cinematografice. Astfel, celor 1 100 de persoane care au constituit colectivitatea supusă cercetării pe parcursul unei săptămîni întregi li s-au oferit, în decursul săptămînii respective, pe micul ecran, trei filme seriale și trei filme artistice. Mai mult decît atît, știm că media de audiență la aceste filme a fost ridicată. Fiecăruia dintre cei 1 100 de telespectatori consultați îi revine pentru săptămîna respectivă o medie de 4,28 filme vizionate (artistice și seriale împreună) sau, dacă ne referim numai la filmele artistice, o medie de 2,18. Menținîndu-ne la aspectul cantitativ al fenomenului fără a intra în discuții despre valoarea repertoriului televizat sau despre diversitatea estetică a celor două tipuri de vizionare, putem afirma că televiziunea oferă o compensație apreciabilă pentru pierderile potențiale de public cinematografic. Spre a constitui o imagine mai clară despre popularitatea filmelor televizate, iată cîteva date privind audiența unor emisiuni de diferite tipuri difuzate în cursul săptămînii respective :

Filmul artistic de duminică	— 854	spectatori din 1 100 persoane	
Zig-Zag ,,	— 678	,,	
Meciul de fotbal ,,	— 528	,,	
Teatru (luni)	— 614	,,	
Filmul artistic de marți	— 855	,,	(de remarcat similitudinea de audiență cu cea a filmului de duminică)
Sîmbătă — festival de muzică ușoară la Veneția	— 796		

Plafonul maxim realizat de film a fost depășit de o singură emisiune : Transfocator — cu 885 de telespectatori. Audiența filmelor prezentate pe micul ecran poate fi deci apreciată drept considerabilă.

Pe de altă parte, dacă se pune problema compensațiilor pe care le oferă televiziunea cinematografiei pentru dificultățile pe care i le provoacă, dintr-un punct de vedere general ceea ce trebuie reținut în primul rînd este stimularea producției de filme, efortul depus de cineaști pentru integrarea a noi tehnici și explorarea a noi zone artistice. Comentînd interacțiunea dintre televiziune și cinematografie, Marshall McLuhan îl evocă pe Otto Preminger, care „consideră că filmele americane s-au dezvoltat mult, s-au maturizat mult datorită influenței televiziunii" și continuă : „Mediul «rece» al televiziunii promovează o adîncire a cercetărilor în artă și creează un public care participă la aceste cercetări" [9].

★

În genere, sub acțiunea televizorului deprinderile comunicaționale ale publicului masculin vădesc o plasticitate mai mare. Cu excepția presei, față de care bărbații se dovedesc ceva mai atașați decît femeile, în toate celelalte trei cazuri urmărite situația se inversează : interesul femeilor pentru carte, radio și mai ales spectacol cinematografic e mai statornic decît al bărbaților.

[9] Marshall Mc., Luhan *Understanding media — „The Extensions of Man"*, Mc Graw-Hill Book Company, ed. III, New—York — London—Sidney—Toronto, 1966, p. 312.

Influenţa televizorului este mai puternică şi mai multilaterală în mediul rural decît în mediul urban. Presa, radioul şi îndeosebi spectacolul cinematografic manifestă în confruntarea cu televiziunea o rezistenţă mai accentuată în condiţiile oraşului decît în ale satului. În privinţa cărţii, situaţia este oarecum echilibrată, dar nici în acest caz balanţa nu înclină în favoarea satului.

Între cele trei tipuri de aşezări urbane, raporturile sînt mai complicate. Locuitorii marilor oraşe îşi conservă cu cea mai mare tenacitate deprinderea lecturii de presă şi carte — mai ales prima — în opoziţie cu microaşezările urbane, care marchează, în această privinţă, restrîngerea cea mai evidentă. Situaţia se schimbă în raport cu audiţia radiofonică şi cu spectacolul cinematografic : fixarea acestor deprinderi pare a fi cea mai temeinică la locuitorii oraşelor mijlocii. Locuitorii micilor oraşe tind să se abandoneze cel mai deplin fascinaţiei micului ecran, apropiindu-se întrucîtva, în acest sens, de reacţiile constatate în mediul rural.

Persoanele cu profesiuni intelectuale sînt cele mai fidele lecturii de presă şi de carte — mai cu seamă ultimei, renunţînd, în acelaşi timp, cu mai multă uşurinţă decît oricare altă categorie profesională la audiţia radiofonică. La extremitatea opusă în raport cu lectura — şi mai ales cu lectura de carte — se plasează muncitorii necalificaţi. Agricultorii par cel mai puţin dispuşi să se priveze de audiţia radiofonică, iar elevii şi studenţii sînt grupa profesională de departe cea mai devotată spectacolului cinematografic (dar şi lecturii de carte). La filmul proiectat în sală renunţă în cea mai masivă proporţie persoanele cu profesiuni tehnice (maiştri, tehnicieni). Aceeaşi tendinţă se constată la femeile casnice, dar în raport cu presa.

Persoanele cu studii superioare neterminate manifestă cea mai mare stabilitate în lectura de presă şi carte ca şi în frecventarea cinematografelor. Acestea sînt şi deprinderile în a căror exercitare grupa respectivă cedează cel mai puţin. Absolvenţii institutelor de învăţămînt superior manifestă interesul cel mai pasiv pentru audiţie. Absolvenţii şcolilor profesionale îşi contractă în cea mai mare măsură deprinderea de a citi presa şi cartea (dau procentajele maxime de regresie şi minime de stabilitate). O tendinţă similară apare la absolvenţii şcolilor tehnice faţă de frecventarea cinematografelor.

Persoanele de 15—19 şi 40—49 de ani sînt cele mai devotate citirii presei. Aceeaşi observaţie pentru tinerii de 20—24 de ani în ce priveşte calitatea lor de cititori de cărţi. La presă par a renunţa cel mai uşor persoanele de 50—59 de ani, la radio cele de 40 —49 de ani, la carte cele de 30—39 de ani.

★

Înrîurirea televizorului asupra universului comunicaţional al individului este inegală de la un canal de comunicare la altul, de la un grup sociodemografic la altul, de la o vechime a calităţii de telespectator la alta. Pentru a diferenţia fenomenele temporare de cele perene, pentru a ne apropia de cunoaşterea legilor care guvernează universul comunicaţional, este nevoie de noi cercetări pe această temă, mai profunde, mai nuanţate şi deci mai relevante.

COMUNICĂRI

SOCIOLOGIA MASS-MEDIA

DE

H. CULEA

I. A. TEORIE

Dacă acceptăm distincţia făcută de unii autori între fenomenul social total (ca sistem social) şi fenomenul social global (macrostructura) — şi cred că ea trebuie acceptată —, atunci orice demers sociologic urmează a se orienta în două direcţii fundamentale : a) spre dezvăluirea tipurilor de raporturi, legături, relaţii dintre fenomenul social *total* şi cel *global* ; b) spre depistarea „nivelelor" structurate, astructurate şi destructurate ale sistemului social particular investigat, respectiv ale fenomenului social total.

În cazul sociologiei mass-media se cere deci mai întîi demonstrat că : 1. mass-media prezintă aspectul unui fenomen social total şi, pe această bază teoretică, că : 2. demersul sociologic asupra comunicaţiilor de masă vizează în ontologia socioculturală un obiect anume, iar în planul gnoseologiei, al ştiinţei — o sistemă de cunoştinţe circumscrise şi pertinente.

Negînd posibilitatea constituirii mass-media ca sistem social, înzestrat cu toate atributele (caracteristicile) acestuia, se contestă implicit posibilitatea unei discipline sociologice asupra comunicaţiilor culturale de masă. Apare, în consecinţă, paradoxală poziţia unor autori[1] care, deşi refuză mass-mediei caracterul de fenomen sociocultural total, consideră totuşi salutară o atitudine sociologică faţă de comunicaţiile de masă. În practică, poziţia unor atare autori duce fie la abandonarea convingerilor „teoretice" în materie, fie la preconizarea unor investigaţii de teren etichetate arbitrar ca . . . sociologice.

Mass-media prezintă forma unui fenomen social total, nu în calitatea lor de *mijloace moderne de comunicaţie culturală de masă* (cinemato-

[1] Vezi *Psihosociologia culturii de masă* (studiile semnate de : T. Herseni ; P. Cîmpeanu), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

graf, radio, tv., imprimate de mare tiraj, benzi magnetice, reproduceri de artă etc.), ci în aceea de expresie de „purtător" al unui nou *tip de cultură*.

Structura fenomenului cultural global al societății contemporane presupune ca o condiție *sine qua non* existența unei pluralități de sisteme culturale, de tipuri culturale, iar în cadrul acestora din urmă de stiluri culturale. Cultura populară, cultura poporană, cultura de masă, cultura mass-media, cultura cultă (savantă) sînt principalele *tipuri* ale culturii contemporane; cultura muncitorească, țărănească etc., cultura urbană, rurală etc. sînt cîteva dintre stilurile culturale mai importante.

Ideea pluralității și polivalenței culturilor în societatea contemporană în general, în societatea noastră socialistă în special, nu este însă, după cum am mai amintit, unanim acceptată. Unii autori contestă în principal posibilitatea fundamentării teoretice a existenței tipului culturii de masă și a culturii mass-media.

Deoarece ne-am exprimat punctul de vedere critic în legătură cu atare susțineri în alte scrieri[2], aici ne vom mulțumi doar cu expunerea pozitivă a cîtorva argumente pe care le considerăm importante întru susținerea posibilității și realității tipului de cultură mass-media.

1. Nu orice conținut transmis prin comunicațiile de masă se înscrie din punct de vedere sociologic în sistemul cultural mass-media. Comunicațiile de masă ca mijloace, ca instrumente au practic o capacitate nelimitată de transmitere a oricăror simboluri aparținînd oricăror configurații culturale (evident, nu pot fi transmise nemijlocit pictura, sculptura etc.). Ceea ce, firește, nu înseamnă că orice conținut de idei sau imagini posibil a fi vehiculat prin mass-media se înscrie în domeniul valorilor specifice sistemului culturii mass-media.

Știința, arta, literatura etc., spre pildă, nu sînt *tale quale* conținuturi ale culturii mass-media. Domeniul culturii mass-media își încorporează valori științifice, artistice, literare, ideologice etc. într-o manieră specifică, „digerîndu-le" după reguli proprii, vehiculîndu-le după ce le-a conferit „virtuți" noi.

Situația de mai sus se întemeiază nu pe criterii convenționale, arbitrare: forma mijlocului modern de comunicație impune un conținut adecvat. Fără a împărtăși în această privință formula extremistă a unor mass-mediologi[3], potrivit căreia „forma mijlocului este însuși conținutul" (The Medium is the Message), trebuie să insistăm totuși asupra faptului că un conținut cultural ce îmbracă forma (limbajul etc.) unui media se pretează *eo ipso* unei structurări sau restructurări specifice. Dar nu numai atît.

1.1. Pentru a deveni conținut *mass-media*, simbolul sau imaginea transmisă trebuie să constituie parte integrantă a unui domeniu distinct de valori caracterizat prin: *consens* cu puterea de înțelegere, simțire și aspirație a conglomeratului *masei de comunicanți* sau a *grupurilor de public* ce se desprind prin evoluția acestuia din urmă; încărcat cu *conținut*

[2] Vezi *Mass-media și cultura de masă*, în vol. *Sociologie generală*, București. Edit. științifică, 1968; *Comunicațiile de masă în activitatea cultural-educativă*, în vol. *Educația adulților*, București, 1968, ș.a.

[3] Marshall Mc Luhan, *Understanding Media*, „The Extensions of Man", New York, 1964.

manifest, actualizat şi prezenteist ; tratat într-un *limbaj specific şi adecvat* ; constituit ca un sistem de proiectări şi identificări în legătură cu rolurile culturale aievea trăite în viaţa cotidiană practică şi imaginară a masei sau publicului şi exprimat în stilul de viaţă al acestuia ; înscris în „cadrele gnoseologice" ale simţului comun, social-istoric statornicit ; apt să prilejuiască experienţe cultural-estetice şi de viaţă social-politică ca succedare admise, satisfăcătoare şi uneori *suficiente* ; caracterizat printr-un ideal cultural şi o ierarhie axiologică specifică.

În legătură cu principiile de construcţie a valorilor mass-media se poartă astăzi ample şi contradictorii discuţii cu privire la procedee ca : standardizarea, stereotipizarea, simplificarea, manicheizarea, facilizarea, omogenizarea etc.

În realizarea tipului de cultură mass-media (ca un corp complex de norme, simboluri, mituri, imagini, obiecte şi practici structurate într-o ierarhie de valori izomorfă celei specifice traiului cultural cotidian al maselor) procedee ca cele de mai sus sînt considerate a fi cînd o condiţie *sine qua non*, cînd contingente : ceea ce nu înseamnă *eo ipso* o degradare a fenomenului cultural aici incriminat.

Aşadar, potrivit argumentelor invocate, noi opinăm, în opoziţie cu unele susţineri curente, că mass-media nu pot fi tratate ca simple mijloace moderne de comunicare ce înlesnesc doar „circulaţia şi distribuţia bunurilor culturale"[4]. Comunicaţiile de masă, ca expresie a *sensibilităţii*, *trebuinţelor*, *aspiraţiilor* şi idealului cultural al masei în plan cultural-spiritual, impun pe „piaţa culturală" a evului nostru o nouă „sistemă", o nouă ierarhie de norme, simboluri, imagini, practici etc. Marea audienţă culturală realizată de mass-media se explică tocmai prin concordanţa configuraţiei culturale a acesteia din urmă cu tipul felului de trai cotidian modern al maselor.

Firesţe, cultura mass-media nu constituie creaţia nemijlocită a maselor (ca spre pildă cultura poporană) şi nici nu este determinată în toate cazurile nemijlocit (printr-un efect de *feed-back* continuu) de trebuinţele culturale ale maselor. Este drept, de asemenea, că ea se difuzează în mase „de sus în jos", că ea contribuie prin idealul cultural formulat, la dinamizarea trebuinţelor şi aspiraţiilor culturale ale masei.

Fenomenul mass-media este astăzi retrăit de miliarde de oameni de pe glob. Procesul formării „auditoriului de milioane" este în acest sens fundamental pentru structurarea tuturor „nivelelor" fenomenului sociocultural total al mass-media. Care sînt însă aceste „niveluri" ?

Schematizînd, putem afirma că mass-media, în ipostaza lor de fenomen socio-cultural total (tip de cultură distinct), se caracterizează prin : a) un sistem de idei, valori, simboluri, pattern-uri (modele) comunicabile (deci adaptate) maselor de milioane ; b) un sistem de organizaţii sociale şi aparate organizate (printre care şi formele instituţionalizate ale limbajelor mass-media) prin care se realizează circulaţia şi distribuţia valorilor culturale respective ; c) un sistem de conduite colective de oarecare regularitate, reglementate de pattern-uri etc. ; d) un sistem de roluri specifice ; e) un sistem de interese, conduite, atitudini şi stări mentale

[4] Vezi spre exemplu susţinerea corespunzătoare a lui P. Cîmpeanu în *Radioteleviziune şi cultură*, în vol. *Psihosociologia culturii de masă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

colective, desfăşurate în cadrele prescrise de organizaţiile sociale şi aparatele organizate; f) un sistem de raportare a existenţei sociale cotidiene la conştiinţa socială (valorile ideologiei, politicii, moralei etc.).

B. METODOLOGIE

În plan evenimenţial (aici în sens de empiric), fenomenul social total mass-media se prezintă ca un conglomerat de mesaje (conţinuturi dintre cele mai diverse transmise prin media) de procedee de comunicaţie, de atitudini, reacţii şi conduite proprii producătorului sau destinatarului comunicaţiei. Dar pentru „ochiul ştiinţei" toate aceste evenimente nu devin *vizibile* decît după ce au fost descompuse prin analiză şi recompuse prin sinteză. Descompunerea (deci, într-un anumit sens, destrămarea realului) tuturor acestor „evenimente" în „indicatori" posibili de numărare, însumare, descriere constituie una din treptele elementare şi incipiente ale ştiinţei comunicaţiilor de masă: bogăţia nomenclatorului de indicatori (pe cît posibil mai elementari) este însă în acelaşi timp un indiciu al trecerii de la faza unei contemplări a fenomenului la una de „interpretare" statistică.

Demersul sociologic asupra comunicaţiilor de masă, deşi presupune ca o condiţie *sine qua non* această primă fază („statistică"), nu se reduce doar la atît. Obiectivul sociologiei mass-media este în principal să tipologizeze, să clasifice, să evidenţieze maniera în care se realizează structurarea sau destructurarea „nivelelor" amintite ale fenomenului social total respectiv.

Din puzderia „indicatorilor" caracterizaţi atît sub raport cantitativ, cît şi calitativ, se cere a fi reconstituite prin sinteză evenimentele, faptele, relaţiile dintre fapte, procesul structurării faptelor şi unităţilor în „paliere" şi apoi în fenomenul sociocultural total.

Sociologul mass-media nu-şi va slei deci forţele (cum, din păcate, se întîmplă adeseori) şi nu se va împotmoli în faza incipientă a cercetării, mulţumindu-se doar cu inventarierea unor „indicatori de consum" (radio-ascultare; televizionare; „expunere" la film etc.), ci va ambiţiona *abstragerea* şi reconstruirea din ansamblul datelor recoltate a sistemului culturii mass-media. El va căuta deci să dezvăluie ceea ce nu se vede, ceea ce este „ascuns", dar subzistă în evenimente şi le configurează.

Sistemul culturii mass-media, cuprinzînd deopotrivă o cultură „produsă", cît şi una „trăită" (asimilată mai mult sau mai puţin activ), prevede, după cum am mai arătat, ierarhizarea specifică a unui număr dat de „paliere" (complexe de fapte). În cercetările sociologice de mass-media vom avea deci în principal de analizat (clasificat, tipologizat) următoarele: conţinutul transmis (genuri, specii, modalităţi) surprins în aspectele sale „formale" (scheme de program etc.); „aparatele organizate" (limbaje, stereotipuri, clişee etc.) de comunicare: tipurile de conduită colectivă ale producătorului mesajului; rolurile specifice prilejuite de acţiunea mass-media; efectele sociale ale acţiunii mass-media (asupra grupurilor auditoriului, societăţii globale etc.).

Urmărind modalităţile în care se structurează, restructurează şi destructurează masa evenimentelor constituite în „paliere" şi a palierelor în fenomenul sociocultural mass-media, sociologul este menit să sesizeze natura problematică a obiectului său de studiu : pe de o parte, problemele ivite de dinamica şi procesualitatea devenirii imanente a fenomenului mass-media însuşi ; pe de altă parte, problemele ridicate de interacţiunea mass-media cu societatea.

Sociologia mass-media, ca de altfel orice demers sociologic, nu se poate mulţumi doar cu descrierea sociografică a unor indicatori de „consum cultural" (oricît de relevanţi şi pertinenţi ar fi aceştia) şi nici nu-şi poate limita aria de investigaţie numai la palierul auditoriului (cercetarea publicului „beneficiar"). Răspunsul la întrebările cardinale ale domeniului presupun o adîncă incizie în întreg mecanismul de producere, transmitere şi asimilare a valorilor culturii mass-media. Dacă iniţial sociologia comunicaţiilor de masă a izvorît din necesitatea prospectării „cererii de consum" a publicului de radio, tv. etc., ulterior ea a depăşit acest cadru, afirmîndu-se ca un sistem integral şi pozitiv de răspunsuri la întrebările privind locul, rolul şi dinamica acţiunii mass-media în lumea contemporană. Problematica domeniului cuprinde de aceea astăzi întrebări dintre cele mai eterogene, referitoare deopotrivă la condiţionarea socială a producătorului de mass-media (factorii care iniţiază controlează actul de comunicare), la determinarea socioculturală a mesajului (structura sa, modalitatea sa de transmitere etc.), ca şi la determinanţii psihosociali ai recepţionării mesajului ori la efectele psihosociale rezultate din încorporarea unui conţinut mass-media în felul de trai aievea al unui auditoriu dat.

Este deci aici vorba de un sistem complex de demersuri ştiinţifice succesive care tind să depisteze *cine*, *ce*, *pe ce cale*, *cui* şi *cu ce efect* comunică. În planul analizelor sociologice reclamate de acest demers avem de-a face cu ceea ce unii autori de limbă engleză denumesc : *control analyses*, *contain analyses*, *media analyses*, *audience analyses*, *effect analyses*.

Graţie fiecărei dintre „analizele" sus-amintite sînt puse în evidenţă problemele sociale ivite fie la nivelul *comunicatului*, fie ale *comunicaţiei*, sau *comunicantului*.

În sociologia mass-media pot fi uneori dezbătute cu precădere doar probleme cu caracter aplicativ limitat : spre pildă cauzele elasticităţii sezoniere privind „expunerea" anuală la radio sau tv. în mediu rural ; variaţiile „cererii de consum" mass-media în funcţie de un număr de „parametri" naturali sau artificiali (experimentali) daţi ; efectul de „convergenţă culturală" al acţiunii unui mass-media (ex. : televiziunea) într-o zonă socioculturală dată ş.a.m.d.

Mai curînd sau mai tîrziu se impun însă, ca majore, problemele *fundamentale* legate de raportul dintre mass-media şi aspectele societăţii globale (politica, ideologia, idealul cultural al epocii, personalitatea umană, civilizaţia tehnică ş.a.). Este o cerinţă pe care o considerăm ca imperioasă şi pentru stadiul atins de cercetările mass-media ce se desfăşoară azi în ţara noastră.

II. PROBLEMATICA SOCIOLOGIEI MASS-MEDIA

O succintă incursiune în dezbaterile sociologice contemporane cu privire la mass-media evidenţiază în prim plan abordarea unor probleme fundamentale, ca de pildă : raportul dintre cultura de masă şi societatea de masă ; valoarea culturii de masă difuzată prin mijloacele moderne de comunicaţie ; „impactul" mass-media asupra grupurilor de public ; „variabilele" acţiunii cultural-informative a mass-media etc., etc. Atragem atenţia că prin cele ce vom prezenta în continuare intenţionăm nu atît evidenţierea unor soluţii pertinente la problemele evidenţiate, cît conturarea unei problematici teoretice în materie.

Cu privire la prima problemă amintită evidenţiem că numeroşi autori studiază raporturile de intercondiţionare dintre o aşa-zisă societate contemporană de masă (caracterizată prin democratizarea puterii politice ; cosmopolitizarea valorilor vieţii cotidiene ; extinderea consumului cultural de masă etc.) şi cultura de masă (serializate, tipizate, standardizate, deci în general de valoare medie sau brută).

Cît priveşte raportul dintre cultura de masă şi societatea de masă unii teoreticieni apuseni, de pildă, exprimă vederi cu totul discutabile şi potrivit cărora extinderea societăţii de masă ar genera în planul culturii de masă o omogenizare şi fluidizare continuă, industrializarea şi urbanizarea ducînd la cosmopolizarea acesteia : cultura de masă aflată în continuu proces de extensiune determină în planul vieţii sociale contemporane fenomene ca : atenuarea diferenţierilor sociale, uniformizarea stilurilor de viaţă, democratizarea vieţii publice, atenuarea spiritului de nemulţumire socială şi implicit a spiritului protestatar (revoluţionar).

Dezbaterea valorii culturii de masă presupune o operaţie axiologică de ierarhizare. Cei mai mulţi teoreticieni apuseni ai mass-media realizează şi în acest plan o ierarhizare arbitrară, în sensul situării culturii de masă pe treptele inferioare ale culturii contemporane. Sînt, evident, şi autori care exaltă virtuţile spirituale ale culturii mass-media, dar aceştia nu întrunesc în literatura apuseană prea multe adeziuni [5].

---

[5] Semnificativă pentru prima orientare, pe care am putea-o denumi pesimistă, este teoria celor trei niveluri în cultura contemporană. Autorul american E. Shils distinge, astfel, trei „niveluri" în cultura contemporană : cultura superioară (rafinată) ; mediocră ; brută (inferioară) denumită cu o expresie germană „kitsche". Cultura superioară include marile creaţii artistice, ştiinţifice, literare şi filozofice ale epocii. Cultura mijlocie este mai puţin originală decît cea superioară, dar vehiculează aceleaşi teme şi modele. Cultura brută se întemeiază doar pe *reproducere* şi are un conţinut simbolic minim. Fiecare nivel de cultură uzează de preferinţă de anumite forme instituţionale de producere şi transmitere. Cultura medie şi brută uzează în general de mass-media.

Leo Lowenthal, fără să adere la teoria sistemului cultural trihotomic propus de Shils, consideră şi el că valoarea zonei culturii de masă (pe care o denumeşte cultură populară) este foarte scăzută, dat fiind că se construieşte pe temeiul unor principii ca : standardizarea, stereotipizarea, conservatorismul, minciuna, controlul social. Acest autor scrie că toate formele culturii populare sînt departe de orice valori şi nu oferă altceva decît amuzament şi distracţie..., ele facilitînd fuga de o realitate de nesuportat. Păreri asemănătoare exprimă şi Dwight Mc Donald („«Kitsch »-ul îndepărtează tot ce este în mod necesar dificil în arta adevărată"), P. F. Lazarsfeld (care relevă „infantilismul « kitsch »-ului"), G. Seldes („cultura populară... încurajează oamenii să-şi limiteze sfera de emoţii şi interese"), G. Greenberg („« Kitsch »-ul înseamnă o falsă experienţă de viaţă"), Gunther Anders („cultura mass-media stîrpeşte graiul"), M. Hausknecht („« Kitsch »-ul invadează intimitatea minimalizînd latura afectivă a vieţii") ş.a.m.d.

Panorama soluțiilor mai mult sau mai puțin teoretice cu privire la valoarea culturii de masă se vădește, așadar, adeseori deconcertantă. Este drept că activitățile legate de așa-zisa cultură de masă cuprind o sferă largă de stări intelectuale și emoționale, care pot pendula între plictiseală totală, dezinteres și insensibilitate pînă la forță creatoare deplină și însuflețită, luptă interioară și participare la problemele lumii. Exagerînd primul aspect însă, teoreticienii la care ne-am referit păcătuiesc cu sau fără intenție, mutilînd integralitatea fenomenului la care pretind a se referi.

Se atribuie astfel în general acțiunii *mass-media* consecințe dezagreabile, ca : strivirea personalității, aplatizarea spirituală, infantilizarea culturală a adulților, anchilozarea spirituală, alienarea omului modern de esența sa originală și originară, angoasarea, claustrarea, extravertirea omului, depărtarea sa de izvoarele vieții naturale, „narcotizarea" etc. Nomenclatorul efectelor negative semnalate poate fi mult extins. Se evidențiază astfel, de către unii autori, triumful facilității în gusturi și preocupări datorat pseudoculturii vehiculate prin *mass-media* ; scăderea „bursei valorilor" pînă la nivelul mediocrității ; demisia de la personalitate în favoarea masificării ș.a.m.d.

Cu privire la efectele acțiunii comunicațiilor de masă în societatea contemporană, cercetările concrete efectuate în S.U.A. etc. sînt departe de a ne da însă un răspuns univoc. Situația este cu mult înrăutățită și prin faptul că adeseori răspunsurile oferite justifică cu aceeași ardoare și cu documentații la fel de impresionante consecințe total opuse ale uneia și aceleiași acțiuni mass-media.

Astfel, după cum arată cu oarecare amărăciune mass-mediologul american Joseph T. Klopper (vezi lucrarea acestuia *The Efects of Mass Communication*, N. Y., 1966), cercetătorii mass-media au servit adeseori concluzii contrare pornind de la unul și același material empiric. El arată astfel că, spre pildă, s-a afirmat cu suficientă tărie și pe temeiuri empirice, pe de o parte, că conținuturile de evaziune produc în auditoriu o anume orbire și o anume optică nerealistă asupra vieții, iar pe de altă parte că ele îl ajută să abordeze problemele reale ale vieții.

Literatura de specialitate oferă numeroase alte exemple de acest fel. Iată doar cîteva [6] : referindu-se la impactul conținuturilor de crimă și violență transmise prin mass-media, autorul Leo Begart, spre exemplu

O demonstrație mai originală întru dovedirea nonvalorii culturii mass-media aduce filozoful francez Gilson. Acest autor revelă că una din caracteristicile definitorii ale mass-media consistă în aceea că prilejuiesc „erzațuri" de experiențe cultural-estetice. Conținuturile mass-media nu ar fi în raport cu cerințele originale decît facsimile. Gilson arată că experiența operelor originale nu poate fi substituită prin experiența imitațiilor, care au în cel mai bun caz doar o valoare informativă. Reproducerile muzicale modifică condițiile experienței muzicale — afluxul muzicii mecanice (transmisă prin benzi, unde, discuri) modifică stihinic atitudinea auditoriului față de arta muzicală.

Procedeele mecanice de multiplicare, reproducere și difuzare a imitațiilor industriale ale operelor de artă au drept efect deci de a substitui operelor de artă făcute de om, obiecte de „artă" sau „obiecte culturale" al căror statut ontologic este analog cu acela al lucrurilor naturale. Concluzia autorului amintit este că obiectele culturale nu sînt *veritabile* opere de artă, ele degradează experiența artistică.

Situîndu-se pe o poziție mai extremistă, o altă categorie de teoreticieni relevă incompatibilitatea funciară dintre cultură și mase, fapt pentru care cultura de masă constituie, după ei, o contradicție *in adjecto*.

[6] Citat după J. Klopper, *op. cit.*

(vezi *The Age of Television*, N. Y., 1956), ajunge la o concluzie echivocă, potrivit căreia între anumite fenomene de patologie socială și aceste conținuturi „nu există o relație cauzală, deși se află în conexiune". Cu referire la puterea de convingere („persuasion") a mass-mediei, unii autori (vezi P.F. Lazarsfeld and R. K. Merton, *Mass Communication, Popular Test and organized Social Action*, N. Y., 1958) pretind că ea este foarte redusă, iar alții (J. T. Klopper, *The Effects of Mass Media*, N. Y., 1949) că este suficient de puternică.

Cu privire la informarea auditoriului realizată prin mass-media, unii autori susțin că ea este atotcuprinzătoare, iar alții că este total trunchiată și în fapt o deformare (in-formare). Concluzii opuse regăsim și în ceea ce privește funcția instructivă a mass-mediei, precum și în legătură cu chestiunea efectelor mass-mediei în planul creării sau dirijării opiniilor, valorilor, comportamentului etc. Aceleași păreri divergente apar și în legătură cu problema „variabilelor" acțiunii cultural-informative a mass-mediei.

Numărul de *variabile* în funcție de care se constată efectul acțiunii comunicațiilor de masă este atît de mare, încît adeseori, în timp ce unii autori relevă în prim plan, să zicem, contextul organizațional (vezi C. I. Novland, *Effects of the Mass-Media of Communication*, Cambridge, 1954, în volum colectiv), alții relevă pe acest loc valorile de microgrup (vezi H. H. Kelley and E. H. Volkart, *The Resistance to Change of Group Anchored Attitudes*, 1952, în revistă); înrîurirea exercitată de liderii de opinie (vezi E. Katz, *The Two-Step Flow of Communication*, 1957, în revistă); aspectele sociale ale situației din timpul sau după expunerea la mass-media (vezi E. Friedson, *The Relation of the Social Situation of Contact to the Mass-Media of Mass Communication*, 1953, în revistă); gradul în care membrii auditoriului sînt obligați să joace un anume rol social (vezi I. L. Janis and B. T. King, *The Influencing of Role-Playing an Opinion Change*, 1954, în revistă); modelele de personalitate admise de membrii auditoriului (vezi C. I. Hovland ș.a.), *Communication and Persuasion*, New Haven, 1953); configurația globală a mecanismului social dat (vezi G. D. Wiebe, *Responses to the Televised Kefauver*, Heanings, 1952, în revistă) ș.a.m.d.

Din constatarea lipsei de univocitate cu privire la concluziile ce pot fi construite pe investigațiile concrete în domeniul efectelor acțiunii mass-media, trebuie oare să conchidem cu pesimism asupra imposibilității unei abordări științifice a domeniului? Opinia noastră este că avem suficiente temeiuri pentru a adopta o atitudine optimistă. Acest optimism este justificat de multitudinea investigațiilor pozitive de psihosociologie a acțiunii mass-media, de posibilitatea de cercetare experimentală a unuia sau altuia din efectele majore ale acestei acțiuni.

Analizînd cu mijloacele științei psihosociologice problemele legate de efectele acțiunii comunicațiilor de masă, se izbutește deja formularea de concluzii fundamentale menite a îmbogăți corpul de teze, teorii și chiar legi științifice referitor la domeniul comunicațiilor de masă.

Orientarea cercetărilor pe făgaș psihosociologic se arată de aceea fructuoasă, și concluziile la care duce sînt un temei de optimism pentru toți acei specialiști în comunicațiile de masă care năzuiesc să contribuie la edificarea unei teorii științifice asupra domeniului.

Rezultate pozitive în direcția arătată pot fi recoltate de asemenea și cultivîndu-se o atitudine științifică în abordarea sociologică a problemei efectelor comunicațiilor de masă.

Căci, dacă într-o primă etapă de cercetare a efectelor mass-media tentativa psihosociologică este dominantă, în cea de-a doua se afirmă ca dominantă tendința sociopsihologică. Numai dintr-o perspectivă sociologică integralistă, care să țină seama de întregul nex cauzal și funcțional al faptelor sociale, efectele mass-media vor putea fi apreciate teoretic la justa lor pondere și însemnătate : nici supraapreciate, nici subapreciate. De aceea considerăm că, metodologic, optica sociologică în cercetarea problemei de care ne ocupăm consistă, după cum arătam la începutul studiului, în : 1. abordarea fenomenului mass-media în integralitatea sa, în intra- și interacțiunea „media" cu auditoriul lor ; 2. considerarea acțiunii mass-media ca o latură funcțional integrată în acțiunea și interacțiunea întregului sistem socio-cultural în care se cuprinde.

Din păcate, investigațiile propriu-zis sociologice asupra efectelor acțiunii mass-media sînt reduse la număr. Ne sprijinim afirmația de mai sus pe faptul că cele mai multe lucrări în materie sînt în principal de psihosociologie. Ceea ce, bineînțeles, nu înseamnă, după cum rezultă și din cele arătate pînă aici, că literatura de specialitate consacrată acțiunii mass-media în lumea contemporană n-ar contura o problematică sociologică interesantă și fructuoasă : aceasta în ciuda soluțiilor „pesimiste" date problemelor fundamentale ale domeniului aici incriminat.

★

Abordarea pozitivă în prima parte a studiului a cîtorva probleme de teorie și metodologie a sociologiei mass-media, iar în partea secundă expunerea unor aspecte din aria tematică a respectivei discipline, așa cum este ea concepută de unii autori apuseni, ne permite acum, în încheiere, să schițăm cîteva aprecieri cu privire la stadiul cercetărilor de sociologie a comunicațiilor de masă din țara noastră.

Apariția în 1968 a cîtorva cărți voluminoase, a unui număr impresionant de studii, precum și comunicarea în sesiuni și dezbateri a rezultatelor unor cercetări dedicate, printre altele, și acțiunii culturale a massmediei vădesc o recentă, dar reală străduință din partea cercetătorilor și publiciștilor noștri de a depăși un handicap considerabil pe acest tărîm.

Tipologizînd și, evident, simplificînd, am putea ajunge la următoarea clasificare a contribuțiilor autohtone în materie : a) contribuții pe linia dezbaterii critice a unor teze, ipoteze, explicații, tehnici, descrieri de cercetări etc. vehiculate în literatura generală sau de specialitate din țări în care disciplina sociologiei mass-media are deja o tradiție îndelungată ; b) contribuții pe linia descrierii istorice și sociografice a originii, evoluției și funcționalității mass-media în unele țări capitaliste ; c) contribuții pe linia dezbaterii generale (mai mult pe temeiuri deductive) a unor concepte de sociologia mass-media ; d) contribuții pe linia sociografierii unor „indicatori de consum", a stabilirii unor „corelații" , a formulării unor concluzii cu caracter aplicativ limitat sau cu un caracter de „generalizare medie", pornindu-se de la cercetări nemijlocite asupra unui auditoriu restrîns dat ; e) contribuții strict-„publicistice", avînd însă uneori și implicații sociologice în planul analizei unor conținuturi (cronici tv., de film etc.).

Inventariind contribuţiile de un fel sau altul semnalate mai sus, se cuvine în primul rînd menţionată lucrarea *Psihosociologia culturii de masă* (coordonator T. Herseni).

Lucrarea *Cinci coloane pe pe-antîia* (autori H. Dona, E. Preda), în ciuda titlului ei derutant, constituie o interesantă analiză a activităţii de presă, radio şi televiziune din unele ţări capitaliste dezvoltate. Prin capitolele *Idei şi ipoteze pentru o sociologie a mijloacelor de comunicare* şi *Cercetarea pieţei*, lucrarea se înscrie ca o preţioasă contribuţie la dezbaterea unor importante teze de circulaţie curentă în literatura contemporană de specialitate privind teoria şi metodologia sociologiei mass-media.

Dintre cărţi, amintim voluminoasa *Introducere în filozofia culturii* (autor Al. Tănase), lucrare care, deşi nu tratează expres probleme de sociologie mass-media, constituie totuşi o contribuţie teoretică utilă pentru cei care se ocupă de această disciplină.

Trecînd acum la evidenţierea numărului impresionant de studii pe această temă, apărute în reviste etc., amintim doar că ele au un conţinut de felul aceluia semnalat la punctele c) — e) din clasificarea făcută anterior. Comunicările referitoare la mass-media şi prezentate în felurite sesiuni şi dezbateri (organizate de revista „Clubul", de C.S.C.A. ş.a., de Centrul pentru studierea problemelor tineretului, de Institutul de filozofie etc.) şi-au axat contribuţiile fie pe conţinuturi ca cele semnalate de noi la punctul d), fie la punctul a) şi c). Protocoalele de cercetare (sintetizînd demersurile „de teren" întreprinse de diverse colective de cercetare din „Laboratorul de sociologie" al Ministerului Învăţămîntului; Institutul de cercetări pedagogice; C.S.C.A., Institutul de expertiză şi recuperare a capacităţii de muncă; catedra de sociologie a Universităţii Bucureşti; Institutul de filozofie), nepublicate încă în totalitatea lor, aduc la cunoştinţă adeseori un material empiric semnificativ şi ridică probleme care merită toată atenţia.

Iată, spre pildă, cîteva ipoteze de lucru formulate pe baza cercetărilor întreprinse în 1968 de către un colectiv de cercetători din cadrul sectorului de sociologie al Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România [7]. Pornindu-se de la investigaţii „de teren" întreprinse în două zone (una rurală şi una urbană), grupul de cercetare amintit a pus în evidenţă — firesc, sub beneficiul unor cercetări ulterioare — — concluzii mai generale, de felul următoarelor: 1 ponderea sistemului mass-media în acţiunea de culturalizare a maselor tinde a deveni, astăzi, la noi, mai mare decît a celorlalte sisteme instituţionale ale culturii de masă; 2. „expunerea" masivă la felurite mass-media constituie un fenomen general în ambele medii cercetate şi merge în detrimentul participării la acţiunile aşezămîntului cultural local; 3. funcţiile majore exercitate aievea de mass-media în cazurile cercetate sînt doar cele de informare şi delectare; 4. dintre media, filmul şi televiziunea sînt cele mai solicitate, iar radioul şi presa au efectele reale cele mai notabile în planul informării; 5. efectul „concurenţial" dintre sistemele culturale mass-media se exprimă în plan local prin „dumpingul televizionării", prin efectul discriminator intra-media (unele programe tind a „copleşi" şi „sufoca" recepţionarea altora) etc.

[7] Aceste concluzii sînt cuprinse în lucrarea *Acţiunea culturală a mass-media* (autori H. Culea, M. Micu, El. Gheorghe ş.a.), în curs de publicare.

*

Cercetarea nemijlocită a realităţii noastre socioculturale ridică, aşadar, o seamă de probleme, care reclamă soluţii practice neîntîrziate. De aceea şi considerăm de primă urgenţă clarificarea principalelor probleme teoretice şi metodologice ale domeniului.

Panorama contribuţiilor realizate la noi în ultimul an în planul sociologiei mass-media nu este însă pe deplin încurajatoare în acest sens. Atît cercetările autohtone amintite, cît şi dezbaterile întreprinse sînt încă într-o fază incipientă : deosebit de timide, „inspirate" şi, uneori, derutate de „meandrele" literaturii străine de specialitate ; insuficient ancorate în problemele majore ale acţiunii mass-media în ţara noastră.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

NICOLAE HORGA – LUMINIST ȘI MARE PATRIOT (1741-1811)

DE

GHEORGHE ȘORA, PETRU ARDELEAN

(Cluj)

„Am cugetat mai de mult să scriu ceva despre originea Bucureștiului, al cărui fundator îl credem, precum zic unii alții, că fu un cioban... Căutînd prin biblioteci și prin arhive, găsesc din întîmplare în biblioteca D. Kolonelului S. o carte veche fără scoarță și fără poartă (coperta interioară. — *n.n.*), fără să stea pe dînsa vreun fel de dată și nici că putui afla unde este tipărită; ci numai că se vede că e dedicată unui episcop al Aradului și al Oradii Mare; și care numai după prefață fiind subsemnată, cunoscui că autorul ei se numește Nicolae Horga, preot din Ungaria al Seleușului...". Aceste cuvinte le scria în 1858 unul din primii noștri romancieri, Alexandru Pelimon, în prefața la o încercare, ce s-ar fi vrut eseistică, intitulată *Bucur, Istoria fundării Bucureștilor*, apărută în același an la o tipografie din bătrînul oraș de pe malurile Dîmboviței[1]. Mai puțin preocupat de datele biografice, îl interesa, după cum el însuși mărturisește, întemeierea capitalei noastre, pentru care găsește de altfel în „cartea cea veche" o istorie cvasiștiințifică — autorul mai sus numitei încercări nu-și va fi dat, probabil, seama pe atunci de prețiosul serviciu adus, cu această mențiune despre N. Horga, istoriografiei românești literare.

Învățatul arădean Nicolae Horga, zis și Popovici, de la a cărui naștere s-au împlinit 225 de ani, aparține mișcării culturale de esență raționalist-luministă a românilor transilvăneni, îndeobște cunoscută sub denumirea de Școala ardeleană.

Dintre contribuțiile bibliografice referitoare la Nicolae Horga, reținem pe aceea a lui N. Iorga, destul de lapidară însă[2]; Ion Bianu și Nerva Hodoș, în *Bibliografia românească veche*, tomul al II-lea, citează doar

[1] Al. Pelimon, *Bucur, Istoria fundării Bucureștilor*, Tipografia națională a lui Iosif Romanov et. Comp., București, 1858, legat împreună cu *Hoții și hagiul*, de același autor.

[2] Vezi *Istoria românilor*, vol. 8, 1937, p. 155, unde autorul apreciază, între altele, calitatea de poliglot a lui N. Horga și faptul că era un bun cunoscător al antichității greco-latine.

Rev. filoz., **16**, 6, p. 743–752, București, 1969

cartea lui N. Horga (despre aceasta va fi vorba în continuare), reproducînd, cu litere latine, textul integral din dedicaţie şi prefaţă.

Mai este amintit N. Horga şi într-o lucrare despre Moise Nicoară, aparţinînd Corneliei Bodea [3], însă nici din aceasta nu aflăm suficiente detalii pentru a-i înfăţişa drumul vieţii şi al creaţiei.

O încercare mai recentă de acest gen întreprinde Octavian Lupaş într-un studiu din *Mitropolia Banatului* [4], în care autorul dă, pe lîngă datele biografice, o succintă analiză a unor părţi din opera lui N. Horga.

Despre viaţa şi activitatea luministului arădean au scris şi cîţiva autori străini, dintre care se detaşează, printr-o contribuţie mai importantă, istoricul literar progresist ungur Márki Sándor. În relatările sale cu privire la N. Horga, el se bazează în principal pe datele cuprinse în jurnalul lui Ladislau Nagy de Peretseny, fost notar comunal în Seleuş, satul de obîrşie al lui Horga, contemporan cu acesta şi, desigur, bun cunoscător al activităţii lui [5].

Aceste şi alte cîteva menţiuni despre Nicolae Horga, aşternute, în mare parte, din fuga condeiului, printre rînduri, rămîn, aproape toate, extrem de sumare în raport cu importanţa operei lui, care a slujit ca instrument de luptă pentru redeşteptarea naţională a românilor din Transilvania în frămîntata perioadă de la începutul secolului al XIX-lea.

Aşa cum s-a întîmplat însă cu mulţi intelectuali din epocile mai vechi ale culturii noastre, lipsa unor date sigure ne împiedică şi în cazul lui N. Horga să-i luminăm mai bine biografia, pe care o reconstituim aproximativ doar, în liniile ei generale.

Data naşterii, fără a se cunoaşte cu exactitate, este dedusă ipotetic de către Márki Sándor, care o fixează la 1741 [6]. Oricum, N. Horga era contemporan cu cei mai mulţi dintre reprezentanţii Şcolii ardelene : Samuil Micu (n. 1745), Gheorghe Şincai (n. 1754) şi Petru Maior (n. 1761), ceea ce n-a rămas fără urmări asupra activităţii, operei şi chiar vieţii sale.

Familia din care se trăgea N. Horga fusese înnobilată la 1654 de către principele Transilvaniei, Gh. Rakoczi I, primind titlul de Borosjenö (Boroş-Ineu). Ulterior însă, asemenea multor familii româneşti din Transilvania, a decăzut în procesul de spoliere şi asuprire naţională întreţinut de monarhia austro-ungară. Faptul rezultă din scrieri ale unor autori ca Ioan cav. de Puşcariu, Ştefan Ungur, Nagy Ivan şi alţii, fiind totodată atestat în documente [7].

Nu se cunoaşte pînă în prezent unde a studiat N. Horga. Ştim doar atît că într-o cerere din 1792 a fratelui său Ioan, prin care acesta solicita protopopiatul de Şiria, se menţionează că Nicolae este încă laic, dar se pregăteşte pentru cinul bisericesc.

Într-un memoriu din 1816 al lui Moise Nicoară către curtea de la Viena, N. Horga este numit „absolutus phisicus" [8], adică om desăvîrşit

---

[3] *Moise Nicoară şi rolul său în luptă pentru emanciparea naţional-religioasă a românilor din Banat şi Crişana*, Arad, 1943.

[4] *Preotul N. Horga Popovici, cărturar arădean de acum un veac şi jumătate*, în *rev. cit.*, XIII, 1963, 5–8, p. 262–272.

[5] *Egyetemes Philologiai közlöny*, XIII, p. 370–394.

[6] Márki Sándor, *Aradvarmegye es Arad sz. város törtenete* (Istoria comitatului Arad şi a oraşului liber regesc Arad), vol. 2, Arad, 1895.

[7] *Arh. Episc. ort. rom. a Aradului*, f. 3, act. 122, 1792.

[8] Apud C. Bodea, *op. cit.*, p. 227.

în ştiinţe, mai ales în ştiinţele naturii şi medicină. Nu rezultă însă că ar fi urmat cursurile vreunei facultăţi sau că ar fi obţinut diploma de medic. Date fiind însă vastele sale cunoştinţe din domeniul istoriei universale, al filozofiei şi literaturii, precum şi faptul că ştia mai multe limbi, trebuie să admitem că o asemenea cultură anevoie se putea obţine ca autodidact (cu toate că în acest sens pare să vorbească un document din 1788), că, prin urmare, N. Horga a frecventat, probabil, cursurile universitare. Problema rămîne însă deschisă atîta vreme cît documentele necesare spre a o lămuri ne lipsesc.

În 1788, prin *Sistematica Provisio*, N. Horga este numit învăţător la şcoala română din Şiria, funcţie pe care o îndeplineşte, paralel cu aceea de inspector (visitator) al şcolilor naţionale, timp de doi ani, pînă în 1790. Documentul din 1788, amintit mai sus, consemnînd buna funcţionare a şcolii de aici şi subliniind rîvna dascălului ei, ni-l arată cum „se instruieşte în tot cursul anului"[9]. În 1790, murind Iosif al II-lea, autorităţile comitatului Arad, din proprie iniţiativă, desfiinţează şcolile neunite, ceea ce era, oricum, un pas înapoi faţă de politica fostului împărat. Acum îşi pierde şi N. Horga slujba sa de învăţător, el fiind de religie ortodoxă [10]. Peste numai un an, în 1791, îl vedem solicitînd funcţia de „visitator" al şcolilor naţionale din acelaşi cerc al Şiriei, care i se refuză însă pe motiv că o asemenea funcţie nu se acordă decît celor proveniţi din rîndurile nobilimii [11]. Paralel cu această cerere, N. Horga înaintează la 2 aprilie 1792 un memoriu către Consiliul locotenenţial, primind un răspuns care amînă *sine die* rezolvarea problemei sale. Tot acum fratele său mai mare solicită, după cum am arătat deja, postul de protopop al Şiriei, argumentîndu-şi cererea prin nobilitate şi anexînd, printre altele, o recomandare din partea comitelui Sigismund Edelspackher, căruia N. Horga i s-a adresat ulterior, în opera sa de căpetenie *Oglindă arătată omului înţelept* ..., cu tradiţionala „închinare". În cererea fratelui său, Nicolae Horga este recomandat pentru o eventuală slujbă, arătîndu-se că ştie cinci limbi şi că ar putea fi util deci pentru treburile de cancelarie. Într-adevăr, aşa cum observă şi Márki Sándor şi cum putem deduce din lectura cărţii sale (*Înainte cuvîntare*), Horga citea şi scria sau vorbea, pe lîngă română, limbile latină, maghiară, sîrbă, slavonă, germană şi, eventual, greacă.

În 1794 N. Horga este numit, în sfîrşit, judecător onorific („de tablă") al comitatului Arad, manifestînd în această calitate o atitudine de apropiere faţă de popor şi de înţelegere a suferinţelor acestuia [12]. Abdică din acest post după doi ani, în 1796, sau este, poate, constrîns să abdice. Solicită însă un certificat despre activitatea sa, necesar în vederea carierei eclesiastice, pentru care, după cum ştim, se pregătea [13]. I se refuză acordarea acestui act în stilul arogant birocratic, tipic pentru perioada absolutismului, cînd autonomia comitatelor fusese desfiinţată.

---

[9] A.S.A. (Arhivele statului Arad), fond. Prefect. jud. Arad., dos. Conscripţii, p. 191.

[10] Vezi şi Márki Sándor, *op. cit.*, p. 766.

[11] A.S.A., fond. Prefect. jud. Arad, reg. de proc. verb. ale Adunării Comitatelor, 1791, fasc. 6—7, nr. 200.

[12] A.S.A., fond. Prefect. jud. Arad. Registrum actorum publico-politicorum, S-z, vol. 6, 1797—1800, p. 2218.

[13] A.S.A., fond. Prefect. jud. Arad., Protocol Acta Congregatiorum, 965/1796.

Nicolae Horga a murit în anul 1811, ca preot ortodox în satul natal Seleuş. Singhelia îi fusese acordată, după toate probabilităţile, în 1796. Între timp solicitase şi el postul vacant de protopop la Buteni, dar episcopul Pavel Avacumovici l-a preferat pe parohul de acolo contra sumei de 14 000 de florini.

Astfel că Nicolae Horga, „in toto clero Valachico Diocesio hujus fuit precipuus, omnibus qualitatibus requisitis, lingvarum scilicet peritus at absolutus phisicus, item morum optimorum ... " [14], nu s-a bucurat, în ciuda acestor frumoase calităţi, de prea multă preţuire din partea autorităţilor de atunci. Caracter onest şi integru, a detestat linguşirea mai marilor vremii, servilismul şi umilinţa, atrăgîndu-şi dizgraţia acestora, întocmai ca şi alţi reprezentanţi ai Şcolii ardelene. Ridicîndu-se deasupra patimilor şi ambiţiilor mărunte, dascălul din Seleuş a fost o pildă vie de patriotism pentru contemporanii săi.

★

Perioada în care a trăit şi a activat N. Horga — a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea — se caracterizează prin ascensiunea economică a burgheziei româneşti din Transilvania, înlesnită şi de politica lui Iosif al II-lea, monarhul aşa-zis luminat, căruia îi plăcea să cocheteze cu liberalismul de circumstanţă, apărîndu-se, în acelaşi timp, cu străşnicie, de pericolul ideilor înnoitoare, dar, mai ales, de răscoalele iobagilor.

Lucrarea lui Nicolae Horga *Oglindă arătată omului înţelept* [15]... se aliniază operei celorlalţi reprezentanţi ai Şcolii ardelene, reflectînd şi ea, în mare măsură, concepţiile social-politice şi filozofice formate sub înrîurirea luminismului de tip wolfian, atît de răspîndit în perioada iosefinistă. Este totodată o operă ştiinţifică şi militantă, avînd un scop politic şi ideologic precis : sprijinirea luptei pentru egalitatea în drepturi a burgheziei româneşti cu celelalte naţiuni „recunoscute" din Transilvania, promovarea luptei pentru emanciparea socială şi naţională a poporului român.

Scrisă în anul 1801 şi apărută abia după şase ani, în 1807, la tipografia Universităţii din Buda, lucrarea surprinde prin compoziţia sa originală. Mai întîi, o invocaţie (*închinare*) către episcop şi viţişpan vine să motiveze iniţiativa autorului : s-a apucat de scris, arată el, nu atît pentru a-şi „agonisi" faimă („vèste") numelui său, cît „mai vîrtos pentru ca să vază şi acest neam al nostru numele oamenilor celor mari — carii şi mai înainte de noi au fost cu multă înţelepciune împodobiţi şi iarăşi carii pînă acuma cu obicinuite cinstiri stau". E în aceste cuvinte, pe lîngă dorinţa sincer mărturisită de a-şi instrui poporul, crezul admirativ al cărturarului onest faţă de truda atîtor înaintaşi în ale scrisului, îndemnul de a-i cinsti pentru strădania lor.

---

[14] „... Între toţi preoţii diecesei valachice cel mai distins şi posedînd multe calităţi, cunoscînd şi cîteva limbi, desăvîrşit în ştiinţe şi de asemenea avînd cele mai bune moravuri..." (Moise Nicoară, *Memoriu adresat împăratului Austriei Francisc I la 17.VII.1816, apud* C. Bodea, *op. cit.*, p. 227).

[15] Titlul complet conform uzanţelor vremii, este „*Oglindă arătată omului înţelept care cuprinde în sine vechile întîmplări, cu pilde aduse, cum îi de lipsă omului a se cunoaşte şi celui de aproape îngăduit a fi din înţelepciunea sa, scrisu-s-au neamului pentru mergerea înainte. prin Nicolae Horga altminteri Popovici, greco neunitei legi, parohul Seleşeului în slăvită varmeghia Aradului, anul de la Hr. 1801, La Buda, în crăiasca tipografie a Univ. ungureşti, 1807,*

Urmează *Înainte cuvîntare*, prefaţa, unde, repetînd mai întîi imboldul ce l-a condus în alcătuirea *Oglinzii*... : „iubitului mieu neam spre hăznuire şi netezire", autorul aşterne cîteva cuvinte despre toleranţă, probabil în legătură cu noile legi promulgate după moartea lui Iosif al II-lea, legi care încercau să ofere o aparenţă de libertăţi cetăţeneşti pentru toţi supuşii din imperiu, dar şi cu legea din 1781, care acorda posibilităţi mai largi tiparului. Alături de Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Petru Maior şi alţi luminişti transilvăneni, N. Horga îşi punea şi el mari speranţe în reformele „de sus" ale „monarhului luminat" şi de aceea elogiul adus lui Francisc I în prefaţa *Oglinzii* ... nu trebuie să ne surprindă.

Autorul speră totodată că opera sa va fi utilă şi „fraţilor parohielnicilor preoţi, cari, afară de maternica sa limbă, nu ştiu ... nimic", anticipîndu-l oarecum pe Dinicu Golescu, alt cărturar care ne-a lăsat pagini realiste despre situaţia grea a ţărănimii şi a clerului românesc din vremea sa.

Cartea lui N. Horga se adresează însă cu precădere, aşa cum el însuşi ne spune, tinerei generaţii a poporului nostru, în care vedea promisiunea unei dezvoltări menite să-l ridice în rîndul naţiunilor civilizate ale Europei. „Fiindcă cu adevărat acest neam, adecă Românii : cu învăţătură nu iaste pătruns dar de s-ar deda pre încet ... în urmare altor neamuri (deci dacă le-ar lua exemplul. — *n.n.*) cu toate învăţăturile ar fi împodobit şi mèrgère către fericire s-ar îndrepta ...", „îngăduitori cu inimă după cele trebuincioase ar fi, la meşteşug deprinzători, la negustorii ispititori şi la cătănăşag credincioşi ... atîta cît nu s-ar rădica mai curînd oameni pricepuţi de cît dintre ei, ar putea trăi ca măcar cine dintru alt neam, că Românii adevărat de la Roma îşi trag numele său şi loaza". Continuînd să omagieze poporul, Horga îi completează astfel portretul moral şi fizic : „Se află unii dintre ei (dintre români. — *n.n.*) întregi (adică bine făcuţi) şi avînd fizionomia frumoasă, la trup curaţi, graiul limbii limpede, pretinos atîta cît încă între puţine neamuri să află prieteşug ; primitor de goşti, întîmplările de mai înainte le pomenesc şi legea foarte tare o ţine ... ". Sintetizînd aceste virtuţi, autorul conchide : „... pre înţeles, întru acest neam toate se află".

Prefaţa se încheie prin cuvinte de caldă preţuire faţă de patrie şi popor : „O de aş avea norocire ! ca în viaţa mea să văd neamul românesc trudindu-se după rodurile cele cuviincioase în cercetarea înţelepţilor ...", iar „cărticica" (*Oglindă*) „cu cea mai de aproape iubire în dragoste iubitului mieu neam aş hăznui, făcîndu-i păşire omeneştilor ţiieri !". „I-a despărţire", adică partea I, a *Oglinzii* ... lui Horga cuprinde 22 de istorioare pe teme biblice şi întîmplări cu caracter istoric sau anecdotic luate din viaţa oamenilor iluştri ai antichităţii, mai puţin din epocile următoare, reunite sub titlul comun *Despre multe feliuri de pilde a bunelor năravuri* (moravuri. — *n. n.*), iar la sfîrşitul fiecărei „întîmplări" se află, după procedeul tipic al fabulei, cîte o „învăţătură".

O galerie de mari personalităţi din lumea greco-romană defilează dinaintea cititorului, aprinzîndu-i imaginaţia, dar servindu-i totodată ca modele de integritate morală, de virtute : poeţi şi scriitori, filozofi şi oratori, artişti, oameni de ştiinţă, pînă şi eroi mitologici ca Orfeu, cîntăreţul care cu lira sa a îmblînzit fiarele şi a făcut să-l asculte înmărmurite pe ţărmurile Eladei.

Istorisirile de întîmplări sînt completate, în partea a II-a a *Oglinzii* ... (a II-a despărţire), cu o serie de sfaturi morale propriu-zise, în care tonul didactic e mai pregnant. Ele alcătuiesc un îndreptar de bune maniere şi un cod moral sui-generis totodată. Autorul combate, rînd pe rînd, prietenia bazată pe interes, făţărnicia, necinstea, minciuna, umilirea semenului, găsind aproape de fiecare dată prilejul de a-şi ilustra ideile cu exemple din literatura latină. Vorbind, bunăoară, despre falsa prietenie, el citează pe Ovidiu : „Vulgus amicitias utilitate probat". Tarquinius Superbus, izgonit din Roma, se vede deodată lipsit de prieteni, de unde mai înainte, ca rege, aceştia roiau în jurul lui : „Donec eris felix, multos numerabis amicos, Tempore si fuerint nubila, solus eris" [16].

Autorul pledează pentru sinceritate şi modestie, pentru umanitarism şi toleranţă, pentru cumpătare şi stăpînire de sine. „Nu iaste nimenea aşa slăbănog, zice Horga, de la care nici o haznă să nu poată lua ţara" [17].

În capitolul intitulat *Despre vorbiri*, N. Horga biciuieşte flecăreala şi lăudăroşenia, lamentaţia sau lipsa de măsură. Totul cîntărit, totul la locul şi timpul său, pare a spune el, de acord cu binecunoscuta zicală populară „vorba multă sărăcia omului". Iar cînd nu avem siguranţa unui lucru este recomandabil să ne amintim că ... străbunii romani obişnuiau în asemenea situaţii să spună : „îmi pare", „se pare", „se poate". Să vorbim dar numai despre ceea ce ştim, despre ceea ce ne stă în competenţă, căci „Návita dé ventis, de bóbus nárrat arátur, Enúmerat Míles vúlnera, pástor óves", după cum spune Propertius [18]. Şi tot aici găsim referiri la dispute, care trebuie să fie corecte, adică fără jigniri şi atacuri personale.

Căsătoria trebuie să se întemeieze pe înţelegere şi pe bună convieţuire, este de părere Horga, amintind că Fidias a înfăţişat-o pe Venus stînd cu piciorul pe o broască ţestoasă, ceea ce simbolizează spiritul tolerant, îngăduitor şi liniştit ce trebuie să caracterizeze femeia. El respinge, legat de aceasta, cosmopolitismul vestimentar al femeii moderne, ce ameninţă să umbrească tradiţiile naţionale sănătoase.

★

Cu aceste „învăţături" şi sfaturi morale, N. Horga continuă o tradiţie destul de veche în literatura română, tradiţie ce coboară pînă în secolul al XVI-lea la învăţatul domn Neagoe Basarab şi se continuă în veacul următor prin Ioan Zoba din Vinţ, care a tipărit în 1685 din limba engleză, prin filieră maghiară, cartea de învăţături morale *Cărare pe scurt spre fapte bune îndreptare*. În aceeaşi serie putem include şi legendele din *O samă de cuvinte* ce precedă *Letopiseţul Ţării Moldovei* de Ioan Neculce, chiar dacă acestea nu sînt scrise pe un ton moralizator.

Ca izvoare externe, autorul *Oglinzii* a putut să utilizeze, probabil, şi *Sfaturile a înţelegerii cei sănătoase* ale lui Dositei Obradovici, traduse în

---

[16] „Cît timp eram fericit, am avut o mulţime de prieteni. O dată cu norii ce s-au abătut asupra mea, am rămas singur" (*Oglindă*..., p. 105).

[17] *Oglindă*..., p. 8.

[18] „La cîmp plugarul de arătură vorbeşte;
Luntraşul după suflarea vîntului luntrea porneşte.
Cu rana de la război luată se laudă viteazul,
Şi păcurariul păstor pentru turma sa rabdă necaz"
(*Oglindă*..., p. 65–66) (traducerea aparţine lui N. Horga).

1802 de către D. Ţichindeal, iar pentru stabilirea compoziţiei îi vor fi stat la îndemînă numeroasele traduceri româneşti ale *Esopiei*, dar şi aceea din limba sîrbă de la 1788, datorită tot lui D. Obradovici. De asemenea, după cum ne spune autorul însuşi în prefaţă, i-au fost de mare folos *Fabulele şi povestirile* lui Christian Furchtegott Gellert (1715 — 1769), apărute în două volume în 1746 şi 1748 şi care au circulat în traducere maghiară [19]. Dintre cărţile populare utilizate în *Oglindă* ... trebuie să menţionăm şi *Alexandria*, care tocmai apăruse într-o nouă traducere românească, în 1794, la Sibiu, şi se datora lui D. Iercovici. Iar pentru întîmplările cu caracter istoric, Horga s-a folosit , fără îndoială, în afară de autorii clasici greci şi latini, de monumentala *Eléments d'histoire générale ancienne et moderne* în 9 volume a lui Cl. Fr. Millot, apărută între 1772 şi 1783 şi tradusă în româneşte de Ioan Molnar-Piuariu la 1800.

Indiferent de izvoarele utilizate, învăţăturile cuprinse în *Oglindă*... nu sînt simple traduceri, ci adaptări originale, cărora autorul le-a dat o semnificaţie educativă şi culturală. În ele se accentuează rolul experienţei umane în cunoaşterea virtuţilor de bază, importanţa distingerii binelui de rău, cu scopul mărturisit de a folosi neamului „spre mergerea înainte".

★

Alături de „întîmplările" a XVI-a, a XVII-a şi a XVIII-a, *Povéste pentru cetatea Vilagoşului* (Şiria) servind drept întîmplare (a XIX-a), îi oferă lui Nicolae Horga prilejul de a aborda direct tematica istorică, fiind convins că „tot feliul de învăţături sunt bune, iară învăţătura poveştii historiceşti e mai bună şi mai folositoare, pentru că dintru aceasta poţi şti céle trecute şi céle viitoare ... " [20]. Cu privire la trecutul poporului nostru, autorul nu aduce date noi în afară de cele cunoscute din lucrările istoricilor Şcolii ardelene, ale lui G. Şincai de pildă, ci subliniază o dată în plus originea romană a acestuia, continuitatea lui în timp şi în spaţiu pe teritoriile locuite de strămoşii daci.

Printre izvoarele utilizate se va fi numărat, probabil, şi cronica lui Anonimus (*Gesta Hungarorum*), care-i putea servi argumente despre existenţa românilor în Transilvania înainte de venirea ungurilor. Autorul citează pe Orodi Pavel, secretarul lui Bela I [21], pe Dugonics Andras [22], contemporan de-al său (1740 — 1818), cu care şi polemizează de altfel în problema originii Şiriei.

Istoria Transilvaniei, aşa cum o cunoaştem şi cum o înfăţişează şi Horga în cartea sa, atestă persistenţa populaţiei româneşti care trăia în obşti săteşti, în sînul cărora se constată apariţia treptată a diferenţierilor de clasă, cristalizarea relaţiilor feudale şi apariţia primelor formaţiuni politice mai mari, conduse de voievozi. „Jigmon, craiul unguresc, de multe ori se bătea şi cu unii şi cu alţii, iar în urmă, trecînd dealurile Ardealului asupra românilor şi prinzînd de veaste românii, foarte rău l-au bătut, atîta, cît şi pecietul şi l-au pierdut, încă şi coroana, că în vremile acélea craii şi împăraţii purta cu sine acèlea" [23].

---

[19] Vezi şi O. Lupaş, *art. cit.*, în *Mitropolia Banatului*, XIII, 1963, p. 5—8.
[20] *Oglindă*..., p. 39.
[21] *Ibidem*, p. 25.
[22] *Ibidem*, p. 23.
[23] *Oglindă*..., p. 19.

Bătălia dintre Gelu şi Tehetim (Tuhutum. — *n.n.*) constituie pentru Horga , de asemenea, un puternic argument al vitejiei poporului nostru. Voievodul român, arată N. Horga, şi-a apărat cu dîrzenie pămîntul strămoşesc, în cele din urmă însă, luat prin suprindere, „nu s-au (mai) putut războiu, neavînd oştire şi nefiind norodul lui adunat şi aşa cu nenorocire în nelaudă (în nelaudă pentru Tehetim. — *n.n.*) i-au cuprins locurile sale" [24].

Cu privire la continuitatea românilor în Transilvania, N. Horga nu are nici un dubiu, urmele de civilizaţie materială rămase de la strămoşii daci, în primul rînd cetăţile, care „toate de craiul Decebal, potrivnicul romanilor, s-au făcut", dovedesc cu prisosinţă vechimea noastră pe aceste meleaguri. Enumerînd o serie de asemenea cetăţi, cum ar fi aceea a Şoimului, a Deznei sau a Devei, pe care el le atribuie dacilor, autorul *Oglinzii* ... nu pierde prilejul de a observa oportunitatea reparării lor în scopul conservării ca mărturii preţioase ale istoriei noastre [25]. Nu uită, de asemenea, a combate, legat de aceste cetăţi, superstiţiile răspîndite în popor despre duhurile rele ce le-ar locui, aşa cum procedase şi G. Şincai în a sa *Învăţătură spre surparea superstiţiei norodului.*

Ultimul capitol al lucrării lui N. Horga cuprinde naraţiunea istorică, intitulată *Arătarea întîmplării fetei lui Bogdan fostului voevod al Ţării Moldovei, din anul de la Cristos 1346.* Emoţionantă în naivitatea ei, fără a urmări cu consecvenţă adevărul istoric, povestirea era menită, în intenţia scriitorului, să aprindă şi mai puternic sentimentul patriotismului, al demnităţii naţionale. Naraţiunea alunecă în relatarea unei poveşti de dragoste între Ileana, fiica lui Bogdan, şi Bucur, fiul voievodului Ţării Româneşti. În manieră uneori romantică, plină de peripeţii, spre a fi mai captivantă, istorisirea arată cum românii din toate cele trei provincii se caută şi se ajută între ei. Pe fondul acestor întîmplări, autorul evocă lupta pentru formarea statului de sine stătător Moldova, întreprinsă de către voievodul Bogdan, care, văzînd pustiirile făcute de tătari şi de alte neamuri pe pămîntul strămoşilor, precum şi golirea lui de locuitori, „au chiemat mulţi oameni din Ardeal şi din Moldova supt dealul Hemeş, aproape de apa Pistrei, Siretului şi Prutului, lîngă Molda numită ; i-au aşezat în acel pămînt care de mult era a Dachiei ... " [26].

N. Horga are meritul de a fi încercat să trateze o serie de evenimente din trecutul celor trei provincii româneşti, Ţara Românească, Moldova şi Transilvania, de a fi subliniat rolul maselor, al „norodului", înlăturînd intervenţia în istorie a providenţei divine. Din istoria celor trei ţări, Horga a ales momentele cele mai semnificative, acelea care îi prezintă pe români în lupta pentru demnitate şi libertate naţională. Ideea unităţii politice era fermă în conştiinţa autorului *Oglinzii*, încît el prezintă provinciile româneşti ca părţi integrante ale aceluiaşi pămînt „care de mult era a Dachiei".

★

Din datele ce le avem despre N. Horga reiese că, în afară de *Oglindă arătată omului înţelept* ..., el a mai scris şi unele versuri ocazionale, bunăoară ca acelea tipărite într-o broşură la Oradea, în 1808 [27]. Şi în cuprinsul

[24] *Ibidem*, p. 20.
[25] *Ibidem*, p. 23.
[26] *Oglindă*..., p. 136.
[27] A. Verres, *Bibliografia română-ungară*, vol. II, p. 169.

Oglinzii ... întîlnim o monodie la moartea reginei Ungariei în 1801, a cărei temă este cuprinsă chiar în moto-ul luat din Ovidiu : „Mors nulli parcit honori". Autorul se încearcă în endecasilab trohaic, pe care nu reuşeşte însă a-l menţine. Demnă de menţionat este, prin inefabilul ei, imaginea cuprinsă în versurile : „Căzînd de tot la întristare / Lumina lunii prea ea o plînge / Şi aerul pădurilor o vaeră" [28] şi amintitele versuri din Propertius, izbutit traduse de către autorul *Oglinzii* [29].

Limba operei lui Nicolae Horga păstrează tonul aşezat, calm, sfătoşenia cronicarilor, ţinîndu-se aproape de aceea a poporului. Observăm străduinţa către o expresie îngrijită, din care s-au exclus latinismele sau cuvintele cu arie restrînsă de întrebuinţare, preferîndu-li-se neologismele primenitoare ale vorbirii. Vocabularul *Oglinzii* ... este presărat cu astfel de cuvinte ca : fizionomie, dispută, discurs, poştă etc., căpătînd prin ele o notă de modernitate. Acestora li se adaugă expresii de factură populară, menite să coloreze şi să nuanţeze exprimarea. Astfel : „O rîndunea singură nu înseamnă primăvară", sau „cel ce sapă groapa altuia, acela sigur cade într-însa". Uneori apar şi expresii calchiate după model latin cărora autorul le-a dat în traducere o turnură populară : „Prietenia pripită e ca ploaia grabnică" [30].

Dintre figurile de stil mai des întîlnite în cuprinsul operei, în afara obişnuitelor epitete, remarcăm comparaţia şi metafora, pentru care autorul manifestă o adevărată predilecţie. De exemplu, „mintea omului întocma ca şi luntrea înoată" „şi natura cea falnică şi moale întocma ca aerul ceriului, care de la pămînt toată amiroseala cea rea a fumului trage " [31]; „vorbele sînt carul gîndurilor, pentru aceea să cade să umblăm pe ogaşe cu acele roate care sînt mai bine înfierate" [32]; „Oamenii cei neînvăţaţi aceia pre pămînt sunt tocma unei lumînări mici într-un întuneric mare sau ca o hîrtie nescrisă pre care nimenea nu poate ceti. Pentru că oamenii sunt întocma ca stelele ceriului, unii mai luminaţi la fire, alţii mai întunecaţi [33]. Lumea însăşi în întregime este „o bibliotecă cu tot feliul de cărţi" [34].

În propoziţia „graiul *limbii limpede*", pe lîngă elipsa gramaticală (întîlnită şi în alte construcţii), cu scopul conciziei, ne răsfaţă auzul, armonia consonantică. Pe aceeaşi pagină, vorbind despre limba română, atributul „maternă" (*maternică*, în text original) alternează cu acela de „mămească", o creaţie proprie a autorului care, deşi nu a prins, dă totuşi varietate stilului.

În sfîrşit autorul *Oglinzii* ... se dovedeşte şi un bun portretist, ceea ce putem constata din lectura *Arătării fetei lui Bogdan*, unde calităţile sale scriitoriceşti sînt evidente şi în priceperea cu care ne zugrăveşte atmosfera epocii, cadrul tipic feudal.

★

Oglindă arătată omului înţelept ... rămîne o carte interesantă, şi nu numai pentru vremea cînd a fost scrisă. Tipărită cu chirilice, ca mai

[28] *Oglindă*..., p. 130.
[29] *Ibidem*, p. 9.
[30] *Ibidem*, p. 101.
[31] *Ibidem*, p. 54.
[32] *Ibidem*, p. 63.
[33] *Ibidem*, p. 39.
[34] *Ibidem*, p. 42.

toate operele reprezentanţilor Şcolii ardelene, cartea lui Horga a circulat intens şi a fost larg răspîndită în epocă. Ea a putut fi cunoscută de către G. Şincai în mod sigur, deoarece în 1807, anul apariţiei cărţii, acesta era corector la tipografia Universităţii din Buda, unde opera lui Horga a văzut lumina tiparului. De asemenea, a putut fi cunoscută şi de Dimitrie Ţichindeal şi nu este exclusă nici posibilitatea unor relaţii între cei doi cărturari, date fiind unele împrejurări, şi anume profesoratul acestuia din urmă la Preparandia din Arad în vreme ce N. Horga se afla în apropiere, la Seleuş, ca preot ortodox.

Istoria mişcării noastre culturale de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea va trebui, credem, să consemneze şi să reţină această carte, ca şi pe autorul ei, N. Horga, a cărui viaţă şi activitate se caracterizează prin muncă susţinută şi patriotism.

OBIECTUL ȘI METODA ESTETICII ÎN CONCEPȚIA LUI MIHAI RALEA

DE

ION PASCADI

Părerea în general acceptată privind profilul spiritual al gînditorului român este aceea a unei extrem de diverse și de aceea întrucîtva superficiale activități în fiecare domeniu în parte. Nu fără oarecare temei remarca Vladimir Streinu caracterul caleidoscopic, dar de aceea fragmentar al contribuției sale : „Spirit mobil, asociativ și lucid, înclinat filozofic și ispitind totdeauna cu strălucire literară ceva sociologie, ceva psihologie, ceva antropologie, ceva estetică și multă, poate prea multă politică, Ralea participă la polemica «specificului național » și, după legea amatorismului său multiplu, nu va ocoli tocmai eseistica și critica literară" [1].

Întrucît nu ne-am propus o cercetare asupra ansamblului concepțiilor gînditorului român, nu putem analiza în profunzime această caracterizare, deși ea ni se pare nu tocmai dreaptă dacă luăm în considerare ansamblul activității sale, dar dorim să ne oprim în mod deosebit asupra afirmației privind estetica. Avînd cunoștință doar de ceea ce este publicat, impresia de amatorism a lui Vladimir Streinu este, poate, justificată, întrucît intervențiile în domeniul esteticii apar limitate și cu un caracter aplicat mai ales la problematica criticii literare. Beneficiind prin bunăvoința familiei gînditorului român de cunoașterea manuscriselor cursurilor de estetică pe care acesta le-a ținut în anii 1927 — 1928 la Iași și 1941 — 1944 la București, (sub formă de note stenografiate sau redactare revăzută de profesor a unor însemnări ale studenților săi), vom încerca să întregim portretul său științific.

Analiza va evidenția, credem, existența unei concepții de ansamblu, a unei viziuni estetice închegate, demnă de reținut în patrimoniul istoriei gîndirii noastre estetice. O primă imagine în acest sens o oferă, poate, chiar și faptul că cercetarea concepțiilor estetice a lui Mihai Ralea îmbrățișează

[1] Vladimir Streinu, *Critica literară românească*, între 1920 și 1945, „România literară" nr. 9 din 5 decembrie 1968.

Rev. filoz., **16**, *6*, p.753–758, București, 1969

o serie tematică extrem de cuprinzătoare în cadrul căreia apar cu limpezime nu numai părerile general acceptate, ci şi punctele de vedere sau nuanţele proprii.

Abordînd istoric procesul constituirii esteticii ca ştiinţă, Mihai Ralea va cerceta factorii care au facilitat această înţelegere în secolele trecute, pentru a privi apoi cu luciditate — în contextul spiritual al secolului al XX-lea — situaţia acesteia. Vechea concepţie carteziană despre adevăr ca fatalitate, preluată sub diferite forme de naturalism, pozitivism şi evoluţionism alături de prestigiul culturii, răspîndirea individualismului, încrederea în legi fixe, care să poată facilita previzibilitatea şi starea de pasivitate, creaseră, mai ales în secolele XVIII şi XIX, o atmosferă prielnică constituirii esteticii ca ştiinţă. Lucrurile par a se fi schimbat în secolul al XX-lea, caracterizat (e drept cam nediferenţiat) ca epocă de triumf al miturilor şi al subiectivismului, scădere a interesului pentru cultură, predominanţă a colectivismului, a spiritului activ, a unor tendinţe indeterministe şi a unei atmosfere bîntuite de nelinişti. Caracterizarea dată secolului nostru nu ni se pare cuprinzătoare, şi, chiar dacă tendinţele amintite există în realitate, nu vedem în ce sens ar influenţa unele dintre ele soarta esteticii ca ştiinţă (nici colectivismul, nici spiritul activ, militant nu presupun neapărat o negare a esteticii, ci mai degrabă o modificare a opticii asupra ei şi o revitalizare a funcţiilor sale). De altfel, aceasta este concluzia la care ajunge şi Mihai Ralea, deşi nu împărtăşim punctul său de vedere despre o esenţă neschimbată a esteticii : „În estetică se pot schimba după timp doar formele, însă esenţa rămîne aceeaşi fiind că Estetica are adevăruri care sînt permanente, laitmotive şi acestea sînt raporturile, armonia şi proporţiile " [2]. Nu credem că poate fi trasă din această afirmaţie concluzia unei viziuni clasicizante, încremenite şi greoaie asupra disciplinei, ci mai degrabă aceea a unei atitudini raţionaliste şi lucide, care refuză să renunţe cu uşurinţă la adevărurile cîştigate numai datorită valului relativist şi sceptic existent într-o anumită perioadă. De altfel, faptul că Mihai Ralea nu va rămîne insensibil în faţa fenomenului estetic viu, a realităţii artistice a epocii sale reiese şi din felul în care el încearcă să adecveze sau să modifice vechile concepte la această evidenţă, ca şi din poziţia sa în critica literară. Se poate spune, cred, că există de altfel aproape întotdeauna o oarecare rămînere în urmă a generalizărilor teoretice faţă de fenomenul concret şi aceasta va explica (fără să justifice, desigur) şi anumite limite sau neaderenţe imediate la nou. Concepţiile estetice ale lui Mihai Ralea sînt totuşi destul de suple, iar felul în care el le aplică în practica literară îl fereşte, în orice caz, de acuzaţia de dogmatism sau rigiditate de sistem.

Încercînd o caracterizare de ansamblu a viziunii sale estetice, trebuie să observăm că ea nu este lipsită de un anumit eclectism, dar nu în sensul unei preluări nediferenţiate a unor puncte de vedere opuse, ci al unei încercări de prelucrare critică, nu lipsită de note personale. Propria sa caracterizare ni se pare în acest sens plină de adevăr : „ ... Ne-am oprit la un punct de vedere eclectic, care ţine seama de toate sursele pe care le oferă diferitele ştiinţe auxiliare unei ştiinţe tinere şi începătoare aşa cum este estetica, adică şi de punctul de vedere al analizei psihologice şi de punctul

[2] Mihai Ralea, *Estetica generală*, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de litere şi filozofie, 1941—1942, p. 13.

de vedere al metodei sociologice ... şi de analiza şcolii fenomenologice şi în fine de speculaţiunile filozofice asupra noţiunii de valoare estetică, adică indicaţiunile metodologice ale esteticii normative" [3].

Atitudinea caracterizată mai sus prezintă, desigur, inconvenientul unui aspect inevitabil eteroclit şi insuficient de unitar, dar faptul că ea este însoţită de un fin spirit critic ni se pare a corecta în oarecare măsură lucrurile. Vom întîlni de altfel pe parcursul analizei observaţii fine şi subtile, conturînd o poziţie proprie faţă de o mare varietate de concepţii şi exprimînd uneori rezerve critice interesante faţă de teorii care reprezentau în acel moment tendinţe dintre cele mai noi. E îmbucurător să găsim în opera lui Mihai Ralea aprecieri şi delimitări faţă de unele orientări cum ar fi structuralismul, metoda matematică în cercetarea estetică, care de fapt abia astăzi au intrat în atenţia mai largă a opiniei ştiinţifice şi sînt preluate uneori ca atare. Prezenţa acestei poziţii critice personale ne demonstrează că nu este cazul să-i negăm în genere originalitatea sau să credem că avem de-a face doar cu o sintetizare a unor cunoştinţe ştiute. Care este totuşi perspectiva personală, în ce constă amprenta specifică pe care o lasă viziunea lui Mihai Ralea asupra celor mai diverse aspecte ale esteticii? Trebuie să observăm că punctul de pornire în acest sens se găseşte la convergenţa dintre sociologie, antropologie şi axiologie şi constă în aplicarea la fenomenul estetic a procesului specific omenesc pe care gînditorul îl numeşte „capacitatea de amînare". Această însuşire psihologică general-valabilă, manifestată în cazul moralei ca o „răsturnare a raportului de forţe" în cazul religiei ca „eliminare a relativului din existenţă", în cel al economiei ca „suspendare a consumaţiei totale", se concretizează în chip specific în cazul artei.

Un cuvînt greu îl va avea formaţia iniţial sociologică a gînditorului român nu numai pentru a explica esteticul prin determinismul sociologic structural, dar şi pentru a-i urmări destinul în lumina teoriei succesului. Că este aşa o dovedeşte însăşi structura cursurilor sale de estetică, a căror problematică nu este doar un inventar de probleme, dar este semnificativă şi pentru concepţia sa de ansamblu. Astfel, paralel cu cursurile de *Estetică generală* (1941 — 1942), *Estetică muzicală* (1942 — 1943) şi *Estetica artelor plastice*, Mihai Ralea va ţine un *Curs de estetică* (1942 — 1943) în care va trata mai ales probleme de antropologie şi un alt *Curs de estetică* (1943 — 1944) în care se va ocupa de teoria succesului. Domeniile acestea nu vor fi considerate deci în mod separat, ci ca o introducere sau o completare la problemele specifice esteticii. Felul în care se realizează conlucrarea acestor discipline de graniţă, ca şi însuşi faptul că ele introduc o perspectivă nouă, suplimentară, este plin de interes şi va putea fi remarcat pe parcursul analizei. Deocamdată ne vom opri asupra părerilor sale privind obiectul propriu-zis al esteticii.

În primul rînd trebuie notat faptul că în concepţia lui Ralea estetica îşi limitează domeniul la „fenomenul artistic omenesc avînd în vedere faptul subiectiv în contemplaţie şi pe cel obiectiv în obiectul de artă creat" [4]. O atare circumscriere este, după părerea noastră, exagerat de restrictivă, întrucît ea lasă în afară întreg esteticul din afara artei, iar formularea

[3] M. Ralea, *Estetica artelor plastice*, II, 1943—1944.
[4] *Estetica generală*, 1941—1942, p. 42.

citată pare a nu se ocupa de loc de creaţia artistică propriu-zisă. Analiza cursurilor sale va face evidentă însă o înţelegere mai largă, în care, deşi atenţia va fi centrată asupra artei, incursiunile în afara ei nu lipsesc, iar problematica artistică cercetată este extrem de bogată.

În al doilea rînd menţionăm distincţia pe care o face Mihai Ralea între estetica generală şi estetica specială. Dacă în cursul său din 1927 — 1928 estetica generală cuprindea arta şi fenomenul estetic, clasificarea artei, valorificarea şi obiectivizarea, iar estetica specială se ocupa de condiţionările biologice, psihologice şi sociologice ale operei, ceea ce reprezenta o împărţire artificială, utilă doar didactic, concepţia sa devine mult mai limpede şi distincţia mai motivată ştiinţific în perioada 1941 — 1944. Pornind întîi de la un curs de estetică generală, el va trece la esteticile speciale, care reprezintă „un studiu asupra formelor, asupra tehnicii şi asupra conţinutului sufletesc de creaţie şi contemplaţie în cadrul specific al fiecărei arte în parte" [5]. Realizîndu-şi proiectul cu privire la muzică şi artele plastice, aflăm că el avea de gînd să se ocupe şi de estetica dansului, a literaturii şi a teatrului, oferindu-ne astfel — pentru prima dată în istoria gîndirii estetice româneşti — un corp încheiat şi aproape complet. Trebuie să recunoaştem că proiectul oferă prin amploarea sa o cu totul altă imagine despre Mihai Ralea decît acea — în genere acreditată — a eseistului de talent, dar lipsit de dorinţa sau capacitatea de a pătrunde în profunzime şi într-un mod organizat în tratarea unei probleme. Avem de-a face nu numai cu sclipiri izolate şi superficiale, dar cu o încercare sistematică de a construi un edificiu pentru ştiinţa pe care o servea.

Cel mai limpede se vede lucrul acesta din structura cursului de estetică generală (11 secţiuni şi 62 de capitole), pe care o expunem în cele ce urmează pentru a face mai înţeleasă concepţia sa de ansamblu : A. *Estetica socotită ştiinţă* (formarea disciplinei estetice ; formarea conştiinţei estetice ; situaţia actuală a esteticii ; rolul educativ al esteticii ; doctrinele esteticii). B. *Metodologia estetică* (metodele impresionistă, subiectivă, obiectivă, sociologică, experimentală, fenomenologică, normativă). C. *Determinarea faptului estetic* (fenomenul estetic subiectiv şi cel obiectiv ; frumosul natural şi cel artistic ; definiţia faptului estetic, construcţie a imaginaţiei efectuat cu o tehnică personală, finalitatea, cunoaşterea şi plăcerea oferită de el). D. *Autonomia faptului estetic* (teoria, critica, limitele, dezavantajele şi avantajele autonomiei). E. *Problema culturii estetice* (umanismul, tipul umanist, constructorul misionar, rolul culturii estetice în armonizarea sufletului omenesc). F. *Problema stilului* (definiţie, diferenţiere, clasificare). G. *Fenomenul estetic în aspectul său subiectiv* (arta, cenestezia şi instinctul sexual, doctrina vitalismului, teoria evoluţionistă, contemplaţia estetică, structura artistului, procesul creaţiei artistice). H. *Aspectul obiectiv al faptului estetic* (conţinutul operei de artă, formele, arta ca instituţie, scopul, evoluţia, clasificarea artei). I. *Valorificarea fenomenului estetic* (ideea de valoare, valoarea estetică, obiectivarea valorii estetice). J. *Critica artistică* criteriile, critica artistică). L. *Categoriile estetice* (consideraţii generale, comicul, tragicul, sublimul, frumosul, caracteristicul, individualul şi tipicul, graţiosul, urîtul, concluzii).

---

[5] Mihai Ralea, *Estetica muzicală*, 1942—1943, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de litere şi filozofie, p. 10.

După cum se poate vedea, avem de-a face cu o tratare largă, cuprinzînd de fapt tot ce era esenţial în problematica estetică a vremii, iar pe parcursul analizei, ca şi în celelalte lucrări sau studii publicate, luările de poziţie în disputa internă sau europeană nu vor lipsi. Ştiinţa estetică nu este pentru gînditorul român o disciplină speculativă, ci una direct legată de realitatea artistică şi socială a vremii, ceea ce va face ca natura ei să nu fie doar strict expozitivă, descriptivă, ci ea să dobîndească un caracter activ. După cum arată el încă în cursul său de estetică din 1927, „estetica are un dublu caracter : unul în care se arată cum apar, se dezvoltă şi se leagă între dînsele operele estetice şi în modul acesta estetica se leagă de fapte, e o ştiinţă pozitivă. Estetica mai are însă un aspect de normă, se ocupă de valoarea faptului şi astfel se apropie de ştiinţele normative" [6]. Faptul că estetica trebuie să explice şi apoi să judece nu înseamnă însă că ea trebuie să cadă în normativism, să-şi închipuie că trebuie să prescrie canoane unui artist sau să stabilească criterii fixe şi imuabile de apreciere. Actul concret de valorificare revine, desigur, criticii şi istoriei literare sau artistice, dar aceasta nu înseamnă neutralitate şi indiferenţă din partea esteticii generale.

Cît priveşte esteticile speciale, fără a ne propune să intrăm în discutarea lor, în detaliu, este necesar să arătăm cum erau ele concepute de gînditorul român. După exemplele care ne stau la dispoziţie (muzica, artele plastice), se pare că Ralea le înţelegea ca un fel de teorii ale artelor respective, dar în strînsă legătură cu estetica generală. Altfel el discută în ambele cazuri atît despre specificul, definiţia, originea şi evoluţia ramurii respective, cît şi despre unele noţiuni fundamentale utilizate în teoria artei respective (sunet, ritm, măsură, gamă, interval, tonalitate etc. sau material, temă, linie, perspectivă, forme, volum, relief, culoare, lumină, compoziţie etc.) ca elemente comune tuturor manifestărilor artistice de un anumit fel. Discuţia nu este purtată sub raport strict special, tehnicist, ci mai degrabă genetic şi istoric, iar elementele respective nu sînt privite ca atare, izolat, ci în combinaţia şi dinamica lor. O asemenea perspectivă depăşeşte astfel optica specială şi raportează fenomenul muzical sau plastic la fenomenul estetic în genere. În ceea ce priveşte contribuţia sa în aceste domenii, trebuie să precizăm că ea nu poate fi găsită atît în domeniul tratării noţiunilor specifice fiecărei arte, cît în consideraţiile generale pe care le face cu diferite prilejuri şi a căror validitate o vom cerceta pe parcursul analizei. Reţinem însă — încă din acest paragraf — faptul că pentru gînditorul român estetica nu se limitează la estetica generală, ci cuprinde şi esteticile speciale. Este o perspectivă pe care nu o întîlnim la alţi teoreticieni şi care merită a fi luată în consideraţie.

În legătură cu metoda esteticii, punctul de vedere al lui Mihai Ralea este, după cum s-a arătat, sincretic, el încercînd să integreze, în funcţie de validitatea lor o mare varietate de maniere de abordare : metoda impresionistă, trăirii, obiectivă, sociologică, experimentală, fenomenologică, normativă, psihologică şi matematică. Firesţe, între aceste metodologii există interferenţe, iar utilizarea lor are o îndelungată istorie şi o motivare în

[6] Mihai Ralea, *Curs de estetică*, Universitatea din Iaşi, 1927—1928, (editat de Th. Gheorghiu şi M. N. Ungureanu după notiţele primului), p. 28.

fiecare caz în parte. Interesante ni se par, mai ales, rezervele pe care le formulează gînditorul român, unele de o deosebită actualitate. Astfel, dovedindu-şi utilitatea, nici una dintre metode nu dă un răspuns complet fenomenului studiat (arta) tocmai datorită unilateralităţii pe care o presupun şi ele necesită o completare reciprocă: metoda psihologică are inconvenientul că ar trebui să varieze de la un caz la altul, bazîndu-se exclusiv pe subiect şî ignorînd astfel fenomenul estetic obiectiv, existent socialmente într-o anumită epocă, presupunînd anumite reguli de gust, stil, concepţie, ceea ce face necesară intervenţia metodei obiective şi a celei sociologice. Metoda fenomenologică fiind o reacţie împotriva relativismului istoric şi a psihologismului şi avînd meritul de a fi oferit o replică atomismului estetic, neglijează însă în mod nepermis determinismul şi evoluţia, ca şi conţinutul concret al esenţelor şi al formelor cercetate. Metoda experimentală, înrudită cu cea matematică, se opreşte la aspectul cantitativ al lucrurilor, preconizînd un fel de atomism estetic care nu se poate susţine, întrucît opera este un întreg care nu se poate fragmenta, o sinteză armonică în care părţile se confundă, arată Ralea, subliniind că exigenţa strict ştiinţifică nu poate duce la rezultate valabile dacă nu ţine seama de particularităţile obiectului căruia i se aplică. Modul de argumentare al esteticianului român, concepţia sa străină de orice absolutizare apar extrem de evidente în cazul metodei matematice şi aplicării ei la muzică : „ceea ce este interesant în fenomenele de estetică — arată el — nu este atît cantitatea, ci mai ales calitatea lor, adică acea emoţie specifică, acea reacţiune individuală sufletească, care este provocată de sunetul muzical estetic ... Calitatea acestui sentiment nu poate să ne fie dată prin fenomene de ordin matematic. Ea este un rezultat al stării noastre sufleteşti, al atitudinii eului nostru, al dispoziţiei noastre, al diferitelor asociaţiuni cu care împletim tema . . . nu poate fi explicată prin matematică nici o anumită fixare de gusturi epocale ale unui anumit popor ... pentru că sistemul muzical, diferitele stiluri muzicale sînt efectele unor influenţe sociale, culturale dintr-un moment dat" [7]. După cum vom vedea, ni se sugerează adecvarea şi conlucrarea metodelor astfel încît ele să depăşească stricta constatare şi în acelaşi timp să poată fi aplicate unor forme complexe, nu numai celor uşor sensibile.

Părerile despre metodă expuse mai sus nu epuizează, desigur, consideraţiile concrete ale esteticianului român, dar ele ne dau o imagine asupra diversităţii căilor de abordare a artei, subliniind ideea că negarea oricărei metode este ea însăşi o metodă. Cercetarea estetică urmează să le folosească diferenţiat, dar cu precizarea posibilităţilor şi a limitelor fiecăreia. Atitudinea larg comprehensivă, ca şi spiritul de discernămînt al lui Mihai Ralea în această problemă, este în orice caz o invitaţie către o abordare nuanţată şi în acelaşi timp lucidă a atît de inefabilului fenomen artistic.

[7] *Ibidem*, p. 20—21.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Perspective originale în filozofia ştiinţei

Spre deosebire de perspectiva dezvoltării ştiinţelor din secolul al XIX-lea, care se proiecta pe ecranul imaculat al „luminilor" (secolul XVIII) şi care reprezenta o perspectivă de ansamblu, de *sistematizare* a unui material ştiinţific în esenţă *perceptibil*, ştiinţa secolului al XX-lea transcende perceptibilul, ieşind în sfera unui cosmos *inteligibil*, şi depăşeşte limitele continuităţii, adîncindu-se în cercetările *subcomensurabilului*. Ştiinţa secolului al XX-lea este o ştiinţă a „imperceptibilului", a unei lupte duse împotriva evidenţei nemijlocite, care s-a dovedit adesea înşelătoare.

Această nouă orientare a ştiinţei contemporane a determinat, se înţelege, şi concepţii filozofice noi privind interpretarea categoriilor fundamentale ale ştiinţei, generînd, între altele, *pozitivismul*, care „justifică" oprirea filozofului în faţa interpretării *imperceptibilului*, considerînd că depăşirea datelor empirice este o preocupare pseudoştiinţifică, „metafizică".

Prin urmare, din punctul de vedere al filozofiei marxist-leniniste, interpretarea corectă a categoriilor fundamentale ale ştiinţei contemporane reprezintă o sarcină pe cît de dificilă, pe atît de actuală.

În lucrarea sa recent apărută *Studii de filozofia ştiinţei* [1], Crizantema Joja, membră a Societăţii de istoria filozofiei ştiinţei din S.U.A., prezintă o subtilă analiză a stadiului de dezvoltare şi a specificului ştiinţei contemporane. Autoarea subliniază tendinţa imanentă a ştiinţelor către filozofie, ilustrată de preocupările cercetătorilor naturii : „Există la marii creatori ai teoriilor care au revoluţionat ştiinţa secolului nostru o orientare pronunţată către metafizică, o preocupare de a elabora pe noi baze noţiunile tradiţionale de fiinţă şi realitate, de a marca sensul raţionalist şi valoarea ontologică realistă a rezultatelor ştiinţei contemporane" (p. 91). Ştiinţa modernă tinde către filozofie, după cum spunea şi A. Einstein : „Orice fizică este metafizică", „ştiinţa nu-şi poate fixa scopuri ultime de ordin metafizic" (p. 91). Contrar orientării savanţilor din secolele precedente, care se intitulau filozofi, cercetătorii moderni, dimpotrivă, se consideră independenţi de filozofie în genere şi practică o metafizică limitată la domeniul lor, pe care însă o extind adesea nepermis şi asupra celorlalte domenii, considerînd-o universal-valabilă.

„... În perspectivă filozofică generală — — arată autoarea *Studiilor* — logicismul este tendinţa de a trata problemele din punctul de vedere al logicii, de a reduce, în ultimă instanţă, filozofia la logică" (p. 35). Logicismul, în acest sens, este o consecinţă a extinderii nepermise a unor principii epistemologice legate de fundamentele matematicii. Logica matematică, de o importanţă majoră pentru fundamentele matematicii, nu poate

[1] Crizantema Joja, *Studii de filozofia ştiinţei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968.

fi „ridicată la rangul de metodă universală". „Calculele logice — afirmă autoarea — reflectă într-adevăr unele aspecte şi legături între obiectele lumii exterioare. Ele reprezintă un grad mare de abstractizare a acestor legături. Dar logica matematică, fiind un instrument şi un ajutor parţial în cunoaşterea naturii, ea referindu-se în special la relaţiile cantitative dintre obiecte, nu poate epuiza bogăţia de relaţii, aspectul complex şi variat al interdependenţelor, al contradicţiilor şi dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii. Caracterul foarte abstract al logicii simbolice îi oferă într-adevăr un vast domeniu de aplicare. Logica simbolică nu poate fi însă decît încadrată într-o metodologie generală" (p. 60).

Datorită faptului că dezvoltarea ştiinţelor din secolul al XX-lea a dezvăluit perspective ample pentru fiecare ştiinţă în parte, tabloul ansamblului, al realităţii în genere a fost divizat în compartimente, care însă, fiecare în parte, epuizează *aparent* întreaga realitate. Logicismul apare ca o asemenea viziune de ansamblu. Ea ţine de ansamblu, dar nu-l epuizează. Ansamblul trebuie să apară din interferenţa tuturor ştiinţelor moderne. Din această cauză, savantul specialist într-un anumit domeniu este tentat să-şi extindă metoda asupra întregii realităţi, dar ceea ce pentru el pare evident nu poate fi acceptat *tale quale* din alte puncte de vedere. În trecut, disciplinele fiind strict delimitate, o descoperire în fizică, de exemplu, nu avea repercusiuni în biologie, şi invers. Astăzi orice descoperire importantă dintr-un domeniu presupune o reconsiderare a altor domenii ştiinţifice. Însă această reconsiderare nu poate fi făcută de pe poziţiile limitate ale unei ştiinţe, dar nici din afara ştiinţelor. Nici filozofia propriu-zisă şi nici fiecare ştiinţă în parte nu poate răspunde unei asemenea sarcini, care vizează „elaborarea unui *Weltanschauung*, a unei imagini de ansamblu asupra realităţii" (p. 110), a unei imagini care presupune atît natura, cît şi societatea şi, mai mult, interacţiunea lor, ilustrată în ştiinţe complexe ca antropologia, „care se raportează în acelaşi timp la natură şi societate" (p. 164). Această sarcină este preluată de *filozofia ştiinţei*.

Crizantema Joja face o analiză deosebit de subtilă şi pătrunzătoare a deosebirii dintre filozofie în genere şi filozofia ştiinţei, care „este filozofie din punctul de vedere al ştiinţei, este prelungirea diferitelor domenii ale filozofiei tradiţionale în raport cu aplicaţiile lor la progresul cunoaşterii ştiinţifice". ...„Filozofia ştiinţei — afirmă autoarea — este în acelaşi timp o *teorie generală a fundamentelor*, raportîndu-se la cunoaşterea ştiinţifică, şi o *teorie generală a realului obiectiv*, o reflecţie asupra imaginii de ansamblu a universalului, elaborată cu ajutorul descoperirilor din diferite domenii" (p. 168).

În calitate de teorie a fundamentelor, filozofia ştiinţei este *metodologie*, adică teorie a metodelor particulare ale ştiinţelor speciale şi ale metodei ştiinţifice în general. Din perspectiva filozofiei ştiinţei, care ia în consideraţie metodele particulare ale *fiecărei* ştiinţe, cît şi metodele lor comune, nu mai pot apărea extinderi nepermise de metode şi procedee particulare. În calitate de metodologie, filozofia ştiinţei în raport cu filozofia tradiţională „este o *logică aplicată, logica ştiinţei*" (p. 169), şi *nu o anumită* logică aplicată, nu logica matematică, de exemplu. În plus, filozofia ştiinţei nu este *numai* o logică a ştiinţei, metodologie, ci şi o *epistemologie*, „în măsura în care metodele întrebuinţate de savanţi pun numeroase probleme cu privire la fundamentul şi valoarea lor" (p. 170). Epistemologia se preocupă de valoarea cunoaşterii ştiinţifice, de rezultatele sale şi de corespondenţa lor cu realul. În raport cu filozofia tradiţională, ea este „gnoseologie sau teorie a cunoaşterii, îmbogăţită însă cu progresele ştiinţifice" (p. 170).

În calitate de *teorie generală a realului obiectiv*, filozofia ştiinţei „examinează rezultatele cercetării ştiinţifice, ale contribuţiei întregului *corpus scientiarum* la formarea unei concepţii generale despre lume. Este studiul direct al *obiectului* cunoaşterii ştiinţifice, efortul unanim al savanţilor de a crea, fiecare în domeniul său, teorii *unitare* asupra diferitelor aspecte ale naturii şi de a contribui la vastele sinteze explicative ale tabloului universului în ansamblul său" (p. 171).

Teoria generală a realului se impune, ca în teoria fundamentelor, datorită unei determinări general-filozofice. Dacă teoria fundamentelor corespunde metodologiei şi epistemologiei în genere, fără a se identifica cu acestea, tot aşa teoria generală a realului obiectiv corespunde ontologiei sau, mai de grabă, „necesităţii unei ontologii la nivelul ştiinţei contemporane" (p. 180).

Caracterizînd astfel filozofia ştiinţei, Crizantema Joja oferă un dublu tablou universal, o dublă perspectivă filozofică a ştiinţelor. În această accepţie (1), realul devine obiectul *tuturor* ştiinţelor, filozofia ştiinţei vizînd întregul *corpus scientiarum*, iar (2) ansamblul ştiinţelor este studiat din perspectiva unei teorii unitare general valabile. În felul acesta sînt evitate atît absolutizările vizînd extinderea nepermisă a unei ştiinţe ca : fizicalismul, biologismul etc., cît şi restrîngerile nepermise ale perspectivei general-filozofice : reducerea filozofiei ştiinţei la logică, la epistemologie sau ontologie.

Crizantema Joja, apreciind critic contribuţiile unor filozofi ca N. Hartmann şi M. Heidegger, care opunîndu-se tendinţelor neopozitiviste, care au ca fundament absolutizări de ordin logico-epistemologic, au readus în discuţie categoriile filozofice de fiinţă, esenţă şi realitate, — au reactualizat deci problemele tradiţionale ale ontologiei din perspectiva ştiinţelor contemporane, le reproşează ontologismul. De asemenea, apreciind critic contribuţiile logico-epistemologice moderne, subliniază adesea perspectiva lor ontologică.

Filozofia ştiinţei este o teorie generală a ştiinţelor, este în acelaşi timp logică, epistemologie şi ontologie.

„Filozofia ştiinţei, ca disciplină filozofică — afirmă autoarea *Studiilor* — se raportează la logică prin crearea de forme logice noi în ştiinţa modernă" (p. 7). Referindu-se la simboluri, care „traduc într-o formă specială, elaborată, indirectă imagini provizorii ale realităţii fizice sau ale elementelor acestei realităţi" (p. 103) Crizantema Joja, departe de a absolutiza metoda simbolică, arată că „lumea simbolurilor ne oferă o traducere abstractă, provizorie şi aproximativă a aspectelor exterioare, omogene sau cantitative ale lumii în sine...", „Abstracţiile ştiinţifice sînt simple instrumente de lucru, care traduc ipoteze sau operaţii efectuate asupra realului" (p. 34). Lumea simbolurilor nu este o lume în sine, ci un reflex al realului. De altfel, simbolurile nu subzistă în sine, ci numai în raportarea, în relaţiile lor. Multiplicitatea acestor relaţii, înmulţirea lor pe baza unor reguli aparent arbitrare, sistemele multiple de asemenea relaţii, toate acestea apar uneori ca simple convenţii lipsite de orice conţinut. În fapt, acestea sînt relaţii structurale, care traduc raporturile dintre obiectele lumii reale. „Ştiinţa contemporană studiază structurile, dînd noţiunii filozofice clasice de universal, *de esenţă* o semnificaţie cu totul nouă, în care aspectul *relaţional* joacă un rol decisiv..." (p. 98—99). Din perspectivă logică, filozofia ştiinţei are deci menirea de a pune în evidenţă formele şi structurile logice noi, cît şi semnificaţia modernă a formelor tradiţionale ; are menirea de a stăvili entuziasmul logicist, de a reliefa raportul formelor logice cu realul la care se referă, de a încadra noile aspecte în ansamblul gnoseologic-ontologic al unui tablou general filozofic.

Problemele epistemologice ale filozofiei ştiinţei apar în stadiul actual de dezvoltare a ştiinţelor ca probleme fundamentale. Raportul dintre obiect şi subiect nu mai constituie o reflexie metafizică, ci o problemă a fizicii propriu-zise. În acest sens este evident faptul că prin sine „fizica este metafizică", cum spunea A. Einstein. „Spre deosebire de fizica clasică — menţionează autoarea —, unde se poate stabili o distincţie radicală între sistemul studiat şi mijloacele noastre de observaţie şi unde deci în obţinerea rezultatelor se poate face abstracţie de aceste mijloace pentru a studia numai fragmentul de realitate selecţionat, existenţa cuantumului de acţiune face imposibilă în fizica atomică această separare. Fenomenul studiat nu poate fi considerat decît ca un întreg alcătuit din sistemul fizic în strînsă interacţiune cu instrumentele de observare" (p. 93). Autoarea compară cele două aspecte gnoseologice apărute în fizica modernă cu „distincţia filozofică tradiţională între a fi

şi a cunoaşte". Ea subliniază faptul că ideea complementarităţii exprimă o situaţie cu totul nouă. Din perspectivă epistemologică, filozofia ştiinţei are menirea de a pune în evidenţă asemenea noi situaţii gnoseologice şi de a le încadra într-un ansamblu general-filozofic. Problemele epistemologice nu pot fi rezultate *numai* din perspectivă gnoseologică, sensul lor prim este de natură ontologică, ele vizează în permanenţă „noţiunea de realitate fizică obiectivă". În acest sens, filozofia ştiinţei are rolul de a milita contra soluţiilor neopozitiviste. Crizantema Joja, făcînd o amplă analiză a discuţiilor şi a punctelor de vedere care se cristalizează în noile teorii ştiinţifice, subliniază tendinţa realistă, materialistă, tendinţa desprinderii tot mai evidente a teoriilor ştiinţifice de postulatele neopozitiviste.

Aspectele vădit ontologice ale problemelor fundamentale, ale fundamentelor ştiinţei contemporane pun în evidenţă necesitatea unei *teorii generale a realului obiectiv*. Făcînd o analiză subtilă a unor categorii filozofice ca *fiinţa*, *esenţa* şi *realitatea*, Crizantema Joja arată importanţa lor actuală pentru elaborarea unei filozofii a ştiinţei. Dintre aceste categorii, autoarea acordă o deosebită importanţă conceptului de *natură*, care în calitate de formă particulară a fiinţei „este în acelaşi timp realitate obiectivă şi concept logic" (p. 32). Natura reprezintă atît obiectul pe care îl vizează ansamblul ştiinţelor, cît şi punctul convergent în care se adună perspectivele filozofice ale filozofiei ştiinţei. Evoluţia conceptului de natură este strict legată de dezvoltarea ştiinţelor naturii. „Natura este lumea obiectivă în totalitatea ei; ea este unitate, armonie a diverselor aspecte studiate de diferitele discipline" (p. 184).

Dar conceptul de natură, lumea obiectivă în totalitatea ei, este prin definiţie un concept istoric. Perspectiva modernă a naturii nu reprezintă însă o simplă infirmare a perspectivelor tradiţionale, căci conceptul de natură presupune şi perspectivele general-filozofice de esenţă logică, epistemologică şi ontologică. Datele moderne nu infirmă, ci aprofundează. În acest sens, filozofia ştiinţei trebuie să reprezinte unitatea aspectelor moderne şi tradiţionale. Filozofia ştiinţei trebuie să fie în acelaşi timp şi o istorie a ştiinţei şi a conceptelor sale fundamentale. „Abordarea monografică a unor noţiuni sau categorii filozofice — afirmă autoarea — are scopul de a aduce în discuţie atît sensurile tradiţionale, cît şi accepţiile şi dezbaterile moderne în jurul acestor termeni" (p. 63). Menţionînd faptul că metafizica secolului al XX-lea preia sensul tradiţional, aristotelic al unor noţiuni fundamentale, pe care le îmbogăţeşte cu noi aspecte, Crizantema Joja pune în lumină valoarea filozofică actuală a gîndirii lui Aristotel.

Curentele distincţii tradiţionale ca cea dintre fiinţa reală şi fiinţa cunoscută, dintre domeniul realului şi al gîndirii, dintre cunoaşterea sensibilă şi cea inteligibilă sînt probleme pe care autoarea le cercetează în amănunt, referindu-se la lucrările Stagiritului. Ea menţionează, de asemenea, valoarea modernă a teoriei aristotelice unitare asupra ştiinţei — — a unităţii între logic, epistemologic şi metafizic. În „interpretarea realistă a conceptului de natură (M. Planck, E. Schrödinger, L. de Broglie) şi aceea a filozofilor raţionalişti (E. Goblot, E. Meyerson, A. Koyré, R. Poirier), natura se apropie de concepţia aristotelică, îmbogăţită cu datele ştiinţei contemporane" (p. 184).

Perspectiva istorică a filozofiei ştiinţei o va conduce pe autoarea acestor studii la *necesitatea unei istorii a filozofiei ştiinţei* [2].

Studii de filozofia ştiinţei, elaborate de Crizantema Joja, pun în evidenţă multiple perspective originale în filozofia ştiinţei. Perspectivele menţionate în prezentarea noastră sumară nu epuizează bogăţia de conţinut a acestor studii, dar oferă o privire de ansamblu asupra importanţei lor deosebite. Amintim că ele au fost prezentate şi primite cu mult interes la numeroase cong resede istoria ştiinţelor C. Ithaca, 1962), de filozofie (Mexico, 1963; Viena 1968), de logică şi metodologie şi filozofia ştiinţei (Ierusalim, 1964; Amsterdam, 1967).

---

[2] Cf. Comunicarea pregătită la cel de-al XII-lea Congres internaţional de istoria ştiinţelor, Paris, 1968; a se vedea, în acest sens, „Tribuna", din 10 octombrie 1968.

Perspectivele filozofiei științei oferă cercetătorului modern al naturii posibilitatea de a se ridica deasupra domeniului său limitat, de a transcende subcomensurabilul și de a-l reintegra alături de ceea ce este tradițional într-o viziune de ansamblu, de a cobori din nou în sfera cosmosului perceptibil, la care vor adăuga însă și aspectele inteligibile care îl transcendă.

Prin perspectivele originale pe care le impun, prin vasta documentație și subtilitatea analizelor, *Studii de filozofia științei*, elaborate de Crizantema Joja, reprezintă o prețioasă contribuție la dezvoltarea filozofiei științei zilelor noastre.

Nils Öffenberger

D. D. Roșca — Influența lui Hegel asupra lui Taine*

Filozofie comparată

Lucrarea de filozofie comparată *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, cu care cititorul are posibilitatea să facă acum cunoștință în limba română (la patru decenii după apariția ei în limba franceză), contribuie la formarea unei imagini mai clare asupra personalității gînditorului D. D. Roșca, personalitate pentru a cărei evoluție ea reprezintă momentul remarcabil al începutului.

Ce ne oferă gînditorul român în această lucrare?

Ne oferă, în primul rînd, conturul limpede al propriei sale concepții despre lume. Ne oferă, în al doilea rînd, un îndreptar metodologic de principii necesare realizării unei lucrări de filozofie comparată. Ne oferă, în al treilea rînd, o imagine limpede a cîtorva momente cruciale din istoria filozofiei europene, cum ar fi momentul Spinoza, momentul Kant, momentul Hegel și, în cele din urmă, pozitivismul în forma sa clasică franceză și în variantele engleze ale secolului al XIX-lea.

Pe acest fond de idei se instalează apoi cercetarea problemei centrale, căreia îi este închinată lucrarea: Taine față în față cu Hegel și Taine față în față cu pozitivismul. Din analiza întreprinsă se desprinde concluzia ultimă a lucrării: Taine e hegelian în măsura în care i-o îngăduie spinozismul său nativ și are idei pozitiviste (în proporții mult mai restrînse decît a reliefat critica filozofică anterioară) în măsura în care acestea pot fi integrate în tezele fundamentale ale gîndirii hegeliene, așa cum a înțeles-o Taine.

★

Dacă urmărim opiniile autorului, constatăm că în această lucrare se conturează deacum cîteva idei care vor căpăta plinătatea unei viziuni de sistem în *Existența tragică* sau se vor întregi în studiile ulterioare: este vorba de o viziune care susține, pe plan ontologic, existența unei realități complexe, infinite, contradictorii, în permanentă devenire, iar pe plan epistemologic, corespondența dintre cunoaștere și existență. Sînt firești, pornind de aici, atît rezerva față de concluziile fundamentale ale epistemologiei kantiene, cît mai cu seamă respingerea empirismului pozitivist agnostic, în forma sa clasică. Și tot atît de firească apare atitudinea pozitivă față de aspectele viabile ale soluției hegeliene a problemei, soluție care, prelungind idei spinoziste interesante, cum este cea a imanentismului, i se impune prin *antiagnosticismul* și *antispiritualismul* său.

Meritele lui Hegel, așa cum îl prezintă D. D. Roșca, sînt centrate îndeosebi pe conștiința pericolului pe care îl implică exacerbarea subiectivității. Unghiu principal

* Editura Academiei 1968.

vedere, din care se face analiza, este acela al disputei cu Kant şi deci acela al efortului realizat de Hegel pentru a depăşi extremele subiectiviste ale gîndirii kantiene. Apropiindu-se de Hegel fără prejudecăţi canonizatoare, dar înarmat cu o viziune filozofică proprie, la a cărei formare a contribuit din plin Hegel însuşi, gînditorul român îl investeşte cu merite explicite, care se pare că au o mai mică pondere şi claritate în interiorul sistemului hegelian.

Dintr-un Hegel obscur, imprecis, cu formulări încărcate de sensuri multiple, deseori oscilante, D. D. Roşca a selectat acele faţete în care adîncimea gîndirii dialectice se îmbină cu elemente realiste.

Şi, ceea ce este demn de reţinut pentru înţelegerea propriei concepţii a autorului lucrării la care ne referim, imaginea lui Hegel astfel înţeles a fost elaborată cu mult înaintea întîlnirii lui D. D. Roşca cu marxismul. Mai mult decît atît. După cum o dovedesc *Însemnările despre Hegel*, D. D. Roşca a rămas pînă astăzi, în esenţă, credincios acestei interpretări, cu precizarea că în noul context a fost subliniată oarecum mai pregnant latura „materialistă", cum o numeşte autorul, a metodologiei lui Hegel.

De altfel, D. D. Roşca însuşi mărturiseşte că s-a străduit să-l înţeleagă pe Hegel în *esenţialitatea raţionalităţii sale*, desprinzînd cu claritate ceea ce la Hegel rămîne întunecat nu numai de formulări, ci şi de conceperea răsturnată a unor raporturi, cum ar fi raportul dintre existenţă şi gîndire. Oscilaţiile hegeliene apar astfel ca o luptă personală între spiritualism şi realism, primul îndepărtîndu-l de dialectică, iar cel de-al doilea reclamînd insistent consecvenţă dialectică.

Propunîndu-şi să degajeze ideea capitală, care constituie fondul dezvoltărilor, adesea obscure, expuse de Hegel, autorul constată că marea concepţie care stă la baza gîndirii hegeliene şi la fundamentul *Ştiinţei logicii* este că *lucrurile închid în ele determinaţii, calităţi, elemente contradictorii*. Iată de ce nici o formă de existenţă luată izolat nu poate fi considerată ca formă totală a realităţii, fără a cădea în contradicţii. În sistemul hegelian, aşa cum îl reţine D. D. Roşca, viabilă este cu deosebire *ideea inadmisibilităţii reducerii absolutului la identic* şi deci necesitatea înţelegerii lui complex-concrete ca *îmbinare a generalului cu particularul, a identicului cu diversul, a necesarului cu întîmplătorul*. Determinismul hegelian se dovedeşte a fi şi el profund dialectic. Natura şi realitatea spirituală prezintă pentru Hegel şi o latură esenţială, logică, dar şi o latură neesenţială, accidentală. Realitatea este constituită, şi sub acest aspect, din opuse, din *esenţă*, care este „raţiune", şi *din ceea ce este accidental*, care are şi el dreptul la existenţă în lumea obiectivă.

Dacă, pe plan ontologic, Hegel susţine complexitatea dialectică a realităţii, pe plan epistemologic el afirmă capacitatea cunoaşterii de a reflecta realul în această complexitate. În opoziţie cu kantianismul, care rupe esenţa de fenomen şi logicul de intuitiv, dar şi împotriva empirismului tradiţional, Hegel constată că *realitatea adevărată* nu e cea furnizată prin simţuri, nici cea a intelectului care operează cu identicul şi abstractul, ci aceea descoperită de gîndirea dialectică.

Astfel, alături de teza complexităţii şi a caracterului contradictoriu al realităţii, Hegel reliefează superioritatea gîndirii în raport cu datul senzorial, dar a gîndirii raţionale dialectice, capabilă să îmbine generalul cu particularul, esenţa cu fenomenul, identicul cu diversul, absolutul cu relativul, abstractul cu concretul.

Kant a încercat să depăşească unilateralitatea empirismului contemplativ, acordînd ceea ce se cuvine *activismului subiectului*, dar a pierdut total din vedere capacitatea teoretică a acestuia de a surprinde esenţa, lucru hotărîtor pentru orice cercetare ştiinţifică. Dimpotrivă, *Hegel clădeşte totul pe convingerea corespondenţei dintre gîndire şi existenţă*, corespondenţă *considerată deseori în mod exagerat ca un raport de identitate*, identitate în care prioritatea o are factorul spiritual. Or, se ştie că de aici provin alunecări spre tezele cu conţinut idealist-obiectiv (spiritualist), care îndreptăţesc şi *interpretările spiritualiste ale operei lui Hegel*.

Depăşind însă zonele interpretării spiritualiste, D. D. Roşca îndreaptă permanent

atenţia cititorului spre elemente de realism ce pot fi întrevăzute în lucrările lui Hegel. Astfel, el face o amplă analiză a sensului pe care îl primeşte în opera hegeliană termenul de concept şi cel de idee. După părerea gînditorului român, „conceptul" hegelian conţine în sine, depăşite, adică suprimate şi păstrate totodată (*aufgehoben*), fiinţa şi esenţa. Fiinţa este ceea ce este dat în mod nemijlocit adică în chip sensibil, ceea ce, în raport cu esenţa, trece drept simplă aparenţă. Iar esenţa, considerată în raport cu fiinţa nemijlocit, dată, este ceea ce e permanent, general, identic cu sine însuşi. *Fiinţa şi esenţa, una în raport cu cealaltă, sînt deci doi termeni ireductibili unul la altul, întocmai ca şi realităţile pe care le exprimă.*

Sîmburele raţional constă deci pe de o parte în afirmarea unităţii indisolubile dintre esenţă şi fenomen, dintre general şi individual în cadrul realului, în opoziţie cu spiritualismul. În opoziţie cu kantianismul agnostic, sîmburele raţional al hegelianismului constă, pe de altă parte, în capacitatea cunoaşterii de a exprima realitatea adevărată, dar nu pe calea intelectuală a desprinderii artificiale a identicului, a generalului, a absolutului, ci prin pătrunderea raţiunii dialectice, capabilă să unească în interconexiune, fără să le anuleze specificul, generalul cu individualul, identicul cu diversul, absolutul cu relativul, necesarul cu întîmplătorul, infinitul cu finitul.

Iată mesajul gîndirii hegeliene, care trece dincolo de epoca sa, desprins de balastul spiritualist, finalist, ce i-a fost propriu. Lumea este unitate a esenţei şi aparenţei, sensul absolutului este că nu poate fi desprins de relativ, că nu poate fi redus la identic, căci include diversul, nu poate fi redus la general, căci include particularul.

La Hegel acest mesaj nu apare însă atît de clar şi cel mai şubred argumentată rămîne teza corespondenţei dintre gîndire şi existenţă.

Dar, după cum arătam şi mai înainte, D. D. Roşca s-a oprit cu deosebire la aspectele viabile din gîndirea hegeliană şi această optică s-a accentuat în lucrările sale ulterioare.

Pentru D. D. Roşca, problema centrală în *Ştiinţa logicii* este *problema adevărului*, adică problema raportului dintre gîndirea dialectică şi *existenţa concretă, reală, obiectivă*, dialecticianul Hegel fiind convins, pe bună dreptate, că formele şi legile logice, respectiv dialectice, nu au valoare decît în cazul cînd există concordanţă între realitate şi gîndire. Fineţea analizei realizate de către D. D. Roşca asupra gîndirii hegeliene se evidenţiază mai ales în constatarea că *mişcarea gîndirii* dialecticianului Hegel este o mişcare de cît mai strînsă apropiere de obiect, Hegel cerînd gîndirii să se „desubiectivizeze" şi să se supună mişcării obiectului. Dacă, raportînd-o la conştiinţa umană, Hegel *cere gîndirii cunoscătoare să se desubiectivizeze* (pledoaria sa fiind îndreptată împotriva exagerărilor kantiene), raportînd-o la obiect, el cere gîndirii *să se individualizeze*, adică să reproducă cu maximum de exactitate forma specifică a opoziţiilor care constituie conţinutul obiectului. Raţiunea umană este capabilă deci să înţeleagă, rămînînd pe propriul ei plan, totalitatea ca ceea ce este esenţial în realitate, să înţeleagă ca raţională însăşi contradicţia.

Incontestabil este însă faptul că această imagine a lui Hegel reprezintă o *degajare a spiritului general* al dialecticii hegeliene, *a poziţiilor de gîndire pe care filozoful român le socoteşte fecunde prin nota de autentică şi pozitivă noutate* pe care o cuprind şi care face ca dialectica hegeliană să fie impregnată de spirit ştiinţific şi eficient, îndreptată spre cunoaşterea reală a obiectului. *Prin abstracţie metodologică, D. D. Roşca a degajat deci tezele viabile din păienjenişul complicat al temelor spiritualiste*, păienjeniş în care corespondenţa dintre gîndire şi realitate este privită uneori ca identitate, iar în această identitate prioritatea s-a acordat deseori legilor gîndirii logice (dialectice). D. D. Roşca nu uită să adauge — e drept, mai mult în treacăt — că *realizează această imagine eliminînd tezele forţate şi reţinînd doar pe cele reale*, care ţin de un „materialism" metodologic foarte eficace *atunci cînd Hegel „uită" de tezele lui spiritualiste*, adică de tezele ce favorizează interpretarea eronată a relaţiei dintre existenţă şi gîndire. De aceea, el adaugă următorul corectiv critic : „Legile sînt *ale gîndirii, fiindcă mai întîi sînt ale realităţii obiective, materiale*, independente de gîndire. Valoarea gîndirii

dialectice şi logice depinde de concordanţa legilor gîndirii cu cele ale realităţii" (II, p. 118).

Prin demonstraţia că Hegel nu e un spiritualist pur, D. D. Roşca a dezvăluit pregnant faptul că figura complexă a lui Hegel, gîndirea lui labirintică, plină de multiple sensuri, permite o multitudine de desfăşurări, de dezvoltări, dintre care cea mai interesantă şi cea mai viabilă rămîne dezvoltarea materialist-dialectică. Pentru o astfel de dezvoltare există puncte de plecare în însăşi gîndirea lui Hegel, căreia îi lipseşte însă limpezimea la care se poate ajunge, de pildă, prin demersul întreprins de autor.

D. D. Roşca nu trece cu vederea minusurile gîndirii hegeliene, deşi nu stăruie prea mult asupra lor. Printre ele, el indică *finalismul hegelian*, tendinţa de a atribui cu necesitate universului o necurmată ascensiune, potrivit mecanismului triadic al „*aufheben*-ului" rămas celebru, şi aminteşte în treacăt lipsa de claritate a tezei hegeliene referitoare la *identitatea dintre existenţă şi gîndire.*

Din această analiză a figurii marelui Hegel, trecut prin filtrul critic al lui D. D. Roşca, se pot desprinde cîteva concluzii :

Prima o reprezintă *modalitatea în care D. D. Roşca se apropie de gîndirea lui Hegel*, reţinînd într-o structură unitară cu deosebire *elementele pozitive care constituie o autentică noutate şi pot fertiliza gîndirea creatoare.* Este reliefat cu limpezime caracterul dialectic al realităţii şi, implicit, posibilitatea cunoaşterii autentice a realităţii astfel înţelese : capacitatea de a gîndi contradicţia, de a depăşi identicul, generalul, necesarul, infinitul, absolutul, prin corelarea lor cu diversul, particularul, întîmplătorul, finitul şi relativul. D. D. Roşca nu pregetă să insiste asupra împrejurării că Hegel ajunge să interpreteze dialecticitatea realităţii şi a cunoaşterii ca totalitate, în *spirit integrativ*, şi că demersul hegelian se află pe linia unei autentice abordări ştiinţifice.

A doua concluzie ar fi constatarea *consecvenţei* cu care D. D. Roşca interpretează opera lui Hegel, pornind de la teza sa de doctorat şi pînă la ultimele sale însemnări despre Hegel, consecvenţă care merge pe linia sublinierii înrudirii poziţiilor fundamentale ale gîndirii hegeliene cu ceea ce e viabil în simţul comun şi în gîndirea ştiinţifică a tuturor timpurilor, împotriva exagerărilor subiectiviste şi agnostice de tip kantian. Mai mult decît atît. În ultimele studii se remarcă o mai clară expunere a interpretării într-o terminologie apropiată de cea utilizată în filozofia marxistă contemporană.

De ce am stăruit atît de mult asupra modului în care este înţeles Hegel în această teză de doctorat? Întrucît socotesc că această interpretare, pe care se clădeşte propria sa viziune ontologică şi epistemologică, reprezintă momentul esenţial pentru formarea filozofică a lui D. D. Roşca, atît ca istoric al filozofiei, cît şi ca gînditor original.

★

Logica internă a lucrării îl obliga pe D.D. Roşca să facă şi o prezentare sintetică a ideilor kantiene şi a celor pozitiviste, pentru a atinge astfel un alt obiectiv principal al lucrării : expunerea poziţiei sale referitoare la Taine, a cărui creaţie o cercetează faţă în faţă cu pozitivismul şi hegelianismul. După părerea sa, în evoluţia gîndirii lui Taine a existat o influenţă hegeliană care se suprapunea celei spinoziste şi, în raport cu aceasta, influenţa pozitivistă, deşi reală, are o pondere mult mai mică decît consideră numeroşi interpreţi ai lui Taine. Aşa cum Spinoza este asimilat de Taine în măsura în care tezele sale sînt preluate şi dezvoltate de Hegel, tot astfel — consideră D. D. Roşca — Taine a asimilat pozitivismul în ceea ce are el compatibil cu tezele hegeliene, în modul în care au fost ele înţelese de Taine. Ca filozof situat pe poziţii de gîndire ce-şi au puncte de sprijin în ştiinţa autentică, D. D. Roşca nu a putut accepta mutilările implicate de soluţiile pozitiviste pe plan ontologic şi epistemologic. Atitudinea sa antipozitivistă, ca şi dezvăluirea limitărilor kantiene vor constitui cu consecvenţă filoane importante de sprijin ale criticii sale filozofice.

D. D. Roşca este alături de Hegel şi Taine şi împotriva lui Kant atunci cînd afirmă existenţa unui acord între esenţa realităţii şi gîndirea logică şi cînd consideră nefundată negarea kantiană a posibilităţii de a cunoaşte lucrurile în sine, argumentînd că ipoteza lu-

crului în sine sapă între realitate şi gîndire o prăpastie care nu mai poate fi trecută.

Redînd aprobativ poziţia lui Hegel, D. D. Roşca exprimă clar propriul său punct de vedere. Latura generală a lucrurilor nu constituie ceva subiectiv, care ne-ar aparţine exclusiv nouă (cum susţine Kant), ci, ca numen opus fenomenului trecător, constituie de asemenea realitatea lucrurilor şi încă o realitate mai adevărată decît fenomenul. Universalul nu există însă în chip exterior, nu este dat al simţurilor, ci este închis în realitate, de unde pentru a fi degajat şi formulat e nevoie de un efort al gîndirii. În acest sens universalul poate fi considerat şi un produs al gîndirii.

Totodată, D. D. Roşca prezintă critic poziţiile fundamentale ale pozitivismului, concepţie agnostică ce contestă cunoaşterii capacitatea de a descoperi esenţa realităţii. Ştiinţa s-ar reduce în acest caz, pentru pozitivism, la demersul totdeauna relativ de a coordona sistematic fenomenele şi de a dezvălui legile lor de coexistenţă şi succesiune, legi înţelese ca ipostaze confirmate de experienţă.

Punînd faţă în faţă soluţiile hegeliene şi cele pozitiviste, aşa cum se oglindesc ele în opera filozofică a lui Taine, D. D. Roşca demonstrează magistral că, nici în tezele sale fundamentale, nici în punctul de plecare al filozofiei sale generale, Taine nu este pozitivist, căci el susţine că realitatea este raţională în esenţa ei, respinge ideea lucrului în sine inaccesibil cunoaşterii şi afirmă apartenenţa legii cauzalităţii la realitatea independentă de conştiinţă. Dimpotrivă, Taine gîndeşte în spirit hegelian, demonstrînd că există o relaţie necesară între esenţă şi manifestare şi că, studiind manifestarea, existenţa în forma ei sensibilă, surprindem esenţa. El gîndeşte în spirit hegelian cînd consideră substanţa legată de calităţi, eul de faptele psihice.

D. D. Roşca şi-a atins astfel obiectul principal al lucrării, acela de a aneantiza mitul pozitivismului exclusiv sau preponderent al lui Taine, demonstrînd ponderea mai mică a influenţei pozitiviste decît a celei hegeliene asupra operei acestuia.

Totodată, D. D. Roşca găseşte prilejul de a enunţa unele principii metodologice necesare investigaţiei filozofice. Astfel, el consideră de primă importanţă distincţia dintre *întinderea* şi *adîncimea* influenţei suferite, dintre aspectul cantitativ şi cel calitativ al influenţei, relevînd că e posibil ca trecerea ideilor de la cel ce influenţează la cel influenţat să însemne chiar o alunecare pe un alt plan de gîndire. În cazul influenţei hegeliene asupra lui Taine, D. D. Roşca ne demonstrează lipsa, cel mai adesea, a ceea ce este cel mai preţios pentru gîndirea hegeliană — *spiritul său dialectic*. Influenţa lui Hegel asupra lui Taine se dovedeşte a fi fost mai mult *întinsă* decît *profundă*, datorită modalităţilor unilaterale, nedialectice, în care Taine îl preia pe Hegel, identificînd absolutul cu generalul şi restrîngînd cauzalitatea, în spiritul determinismului riguros, la o relaţie de identitate între cauză şi efect.

★

După părerea lui D. D. Roşca, aşadar în creaţia lui Taine a existat o influenţă hegeliană esenţială, care a integrat-o pe cea spinozistă şi chiar pe cea pozitivistă în aşa măsură, încît aceasta din urmă este prezentă numai întrucît corespunde gîndirii hegeliene (menţionez, aşa cum a înţeles-o şi a acceptat-o Taine, ca panlogistă, spiritualistă, văzînd absolutul pur desprins de relativ, generalul pur desprins de individual). Taine nu a înţeles, în fond, spiritul veritabil care animă dialectica hegeliană, nesesizînd tocmai ceea ce gîndirea hegeliană a adus original în istoria filozofiei europene şi neputînd deci marca la justa ei valoare importanţa contribuţiei hegeliene la propăşirea acestei filozofii.

Prin refuzul dinamismului radical al raţiunii dialectice a lui Hegel, prin tendinţa spontană de a aşeza „*existenţa*" acolo unde Hegel punea „*devenirea*", Hippolyte Taine „îl înţelege pe Hegel privindu-l *prin Spinoza lui Hegel*, un Spinoza matematician şi mecanist, şi clădeşte, cu materiale luate cu mînă largă din scrierile lui Hegel, un sistem filozofic care, în străfundurile lui, nu este decît un sistem spinozist ..." (I, p. 305).

Lectura lucrării comunică nu numai idei, ci şi un anumit elan afectiv, o anumită pasiune a autorului în aprobarea unor idei şi în respingerea altora. Se străvede limpede atitudinea pozitivă faţă de soluţiile fundamentale

ale lui Hegel şi Taine referitor la acordul dintre gîndire şi existenţă, la îmbinarea imanentă a esenţei cu fenomenul, a generalului cu individualul şi la capacitatea gîndirii de a surprinde esenţa realului, de asemenea, atitudinea negativă faţă de agnosticismul kantian şi faţă de pozitivism. E drept că *această analiză critică a însemnat îngroşarea tezelor de bază şi uneori implicit pierderea din vedere a aspectelor pozitive ale sistemelor de gîndire criticate.*

La capătul lecturii însă, cititorul, prins de pasiunea tratării problemelor, de rodnicia ideilor, de adîncimea analizelor şi a sintezelor filozofice cărora le-a fost martor de-a lungul a sute de pagini, se simte îmbogăţit în ce priveşte cunoaşterea atît a gînditorului original D. D. Roşca, cît şi a unei etape importante din istoria filozofiei europene. Lectura acestei deosebit de valoroase lucrări de filozofie comparată îndeamnă la studiu şi meditaţie.

Călina Mare (Cluj)

În loc de o recenzie

Cel mai firesc lucru la reeditarea unei cărţi este prefaţarea ei. Canonul prefeţei este simplu : autorul explică reeditarea, informează asupra eventualelor schimbări şi asupra felului în care a fost judecată între timp lucrarea sa.

Să scrii însă despre o carte despre care în urmă cu mulţi ani au scris personalităţi al căror simplu nume garantează o apreciere bine cîntărită, este o lucrare dificilă : surpriza descoperirii şi spontaneitatea judecăţii trebuie să cedeze locul unui adevărat studiu de clasare. Surpriza şi spontaneitatea sînt bucurii imediate pentru cel ce semnalează o prezenţă agreabilă sau gravă, informativă sau apreciativă, bucurii prin ele însele care se împlinesc deplin atunci cînd pot să se extindă, să fie împărtăşite. Încrederea în propria judecată, descoperirea valorii este mai lesne de formulat decît mediata, lenta reluare a unui drum parcurs în elaborarea, de mult, a unei cărţi.

Autorul cărţii îşi poate permite, la o reeditare, să-şi lase gîndurile slobode — în marginile de care am amintit ; cel care scrie însă despre o carte reeditată trebuie să se constrîngă la o ordine cu atît mai riguroasă cu cît îi este permis să-şi pună singură reguli. Şi bucuria poate veni abia la urmă, nu din explozia naivă a descoperirii, ci din migăloasa desfacere a unor fire care nu suportă violenţele.

Am crezut, la început, că nu-mi va fi greu să scriu despre *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine* a prof. D. D. Roşca. Am băgat de seamă, mai apoi, că este vorba de mai mult decît de o carte, şi anume de grava consecvenţă a unei gîndiri, fenomen care a impresionat şi va impresiona, cred, totdeauna pentru că totdeauna va impresiona autentica statornicie : ca frumos, ca bine, ca stil sau caracter.

După patru decenii devine clar că o carte cu un asemenea titlu este rezultatul unor căutări care se integrează într-o mare şi frumoasă statornicie. Acum nu ne mai interesează atît geneza acestei lucrări, întrebările şi ataşamentele din care a crescut, ci faptul că poziţiile de atunci ale autorului nu s-au schimbat de la carte la carte, că n-a trecut de la ceva la altceva prin schimbare de metodă, de principii, ci, cu gravitate gîndite, le-a adîncit necontenit pînă a ajuns la solul sănătos al unei înţelegeri filozofice proprii.

Între *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine* şi *Însemnări despre Hegel* s-a scurs multă vreme, ocupată în parte de impresionanta muncă de traducere a marelui filozof german în limba noastră. Vremea aceasta n-a adus „altceva", ci clarificări tot mai ample. Jaloanele de interpretare a gîndirii hegeliene puse în cartea de acum patruzeci de ani au fost adîncite şi explicitate în recentele *Însemnări* : sugerată în *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, interpretarea nepanlogistă a lui Hegel a primit o amplă dezvoltare prin analiza structurii aparte, structură dialectică, a conceptului hegelian.

Nu-l consider pe D.D. Roşca hegelian, nu interpretez în acest fel predilecţia sa exegetică pentru Hegel. Îl consider dialectician şi cred că fără asimilarea prin înţelegere lucidă, critică a lui Hegel nu se mai putea elabora

ceva valoros. Să-ţi dai la timp seama de drumul care nu se afundă în hăţişuri şi să perseverezi pe el chiar cînd alături se desfăşoară şoseaua largă, bine pavată a platitudinii înseamnă să ai nu numai discernămînt pentru lucrările spiritului, ci şi afecţiune pentru ele. Aceasta e tocmai garanţia că opera (ca gîndire a unui filozof) va rămîne.

Influenţa lui Hegel asupra lui Taine este titlul, cred, incomplet al unei monografii despre Taine filozoful. Incomplet nu în sensul menţionat de autor în prefaţă, că alături de numele lui Hegel s-ar putea adăuga şi acela al lui Comte, ci în altul. Urmărind felul în care s-a închegat din influenţe diferite o gîndire care, deşi mai puţin originală ca altele, a avut la rîndu-i o influenţă spectaculară asupra celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, D. D. Roşca analizează de fapt spiritul unei epoci întregi. În acest sens, cartea domniei-sale constituie un trainic model de istoriografie.

Tocmai de aceea metoda de lucru mi se pare a fi elementul cel mai important în analiza *Influenţei lui Hegel asupra lui Taine*.

Trei sînt momentele acestei metode:

1. Integrarea unei filozofii în mozaicul cugetării unei epoci întregi — haotic de aproape, armonios de la distanţa pe care o cere înţelegerea.

Integrarea se referă deopotrivă la filozofia care influenţează cînd în timp e apropiată de receptarea sa, cît şi la filozofia care se constituie suferind influenţa. În cazul de faţă este vorba de integrarea lui Hegel, a lui Comte şi a lui Taine, pe care D. D. Roşca o face cu strălucire. Domnia-sa îl explică pe Taine parţial prin Hegel, parţial prin Comte şi parţial prin Spinoza, pentru ca din aceste opuneri parţiale să desprindă un întreg coerent — filozofia lui Taine. Urmărirea acelor idei care, degajate din ţesătura unei filozofii sistematice, sînt adoptate de o nouă structură pune problema felului în care ideile preluate se comportă în noul sistem, ce funcţii au şi ce alte gînduri iradiază. Şi, în mod necesar, pune şi problema felului în care ideile acestea sînt transpuse, adică a felului cum sînt înţelese.

Acest prim moment al metodei sale i-a permis lui D. D. Roşca să treacă dincolo de constatarea faptului înregistrat de istoriografie că Hegel şi Comte au dominat gîndirea celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, anume să înţeleagă felul în care aceştia au intrat în conştiinţa filozofică a unei epoci. Taine însuşi devine astfel o treaptă a efortului de adîncire a cunoaşterii prin concept.

Rămînea problema, pe care D. D. Roşca a şi lăsat-o întotdeauna la sfîrşitul capitolelor, de a se depărta şi în alt plan de epoca dată, în scopul luminării ei multilaterale, arătînd felul în care domnia-sa îl înţelege pe Hegel şi, respectiv, pe Comte.

2. Dar vechea şi dificila problemă a explicării filiaţiei ideilor s-ar găsi insuficient clarificată dacă s-ar rămîne la analiza logică a transferului; ar dăinui întrebarea de ce tocmai această idee a fost integrată (cu modificările pe care le-a surprins logica).

Aici intervine al doilea moment al metodei folosite de D. D. Roşca — momentul psihologic, permanent prezent, de la *Introducerea* la versiunea franceză a *Vieţii lui Iisus* de Hegel (Paris 1928) şi pînă la *Însemnări despre Hegel* (Bucureşti, 1967), unde primeşte o splendidă formulare: „Adică filozofia îşi are rădăcinile hrănitoare în omul întreg, în omul concret. Iată de ce o mare filozofie este, alături de icoana intelectuală a lumii, şi un mod aparte de a reacţiona în faţa existenţei considerată ca totalitate, un mod particular de a simţi, o expresie integrală a unei personalităţi spirituale" (p. 7).

Aceste două momente ale metodei sînt primele şi trainicele elaborări ale filozofului D. D. Roşca. Prezente încă în primele lucrări, ele au ajuns la maturitate în sistemul propriu de gîndire din *Existenţa tragică*, în concepţia transformării iraţionalului în raţional sau, la alt nivel, a transformării gratuităţii în util (vezi *Mitul utilului*, în volumul *Puncte de sprijin*, Sibiu, 1943).

Aceste două momente, mereu adîncite şi în care s-a cristalizat statornicia de care aminteam la început, chemau însă, ca pe un acord final, un al treilea. Îl chemau dinăuntrul lor, unde sălăşluia fără a fi ieşit la lumină: momentul istoric însuşi trebuia să fie explicat prin toate laturile sale esenţiale — nu numai prin subiectivitatea psihologică şi prin obiec-

tivitatea logică, ci și prin obiectivitatea legăturilor tuturor producțiilor spiritului și a punților care le leagă de social.

Acest moment a venit mai tîrziu, dar din necesitățile interioare ale consecvenței gîndirii : interesul pentru marxism și adoptarea acestuia au fost la D. D. Roșca o necesitate de încheiere rotundă a propriei metode.

Această împlinire, învoltă în *Însemnări despre Hegel*, era implicată și în *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, fără a mai vorbi de seria de articole și conferințe din anii 1943—1944 (*Temeiuri filozofice ale ideii naționale*, *Ideal de viață* — în *Puncte de sprijin*, *Europeanul Bărnuțiu* —, în „Luceafărul" din aprilie 1944), unde apropierea de cauzele social-politice, cauze explicative ultime ale fenomenului ideologic, este evidentă. La aceste cauze, ca și la încrederea într-o viitoare dreaptă organizare socială, D. D. Roșca n-a ajuns printr-o plonjare directă în marea vieții sociale, ci coborînd din treaptă în treaptă prin știință și prin explicarea participării integrale a celui care creează, adică tot printr-un efort analitic ideologic-teoretic care sesizează esențialul : oglindirea în gîndirea abstractă a unor nevoi omenești de data aceasta nu individuale, ci ale grupurilor din care se constituie condiția specifică a existenței umane — societatea. Or, cîteva din treptele care duceau spre condiționarea social-politică au și fost parcurse în *Influența lui Hegel asupra lui Taine* : legătura filozofiei cu știința, legătura filozofiei cu arta, înțelegerea faptului că toate aceste producții florale ale spiritului au o rădăcină comună în afara spiritului și că ele împodobesc, vindecă și hrănesc oameni vii.

Metoda, stilul de gîndire al lui D. D. Roșca a fost întotdeauna slujită cu credință de stilul său literar. Cazna de a sili limba să exprime totul nu se mai simte : prin muzica cuvîntului este aspirat fără efort sufletul — ideea.

Încredințarea că opera în care palpită o frumoasă statornicie, acoperind bogate registre va continua să instruiască și să încînte nu poate decît să bucure : „Gegen grosse Vorzüge eines andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe".

Florica Neagoe

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

JUDECATA DE VALOARE ÎN CERCETAREA SOCIOLOGICĂ

Deși absorbită de investigațiile de teren și de tehnicitatea cercetărilor, sociologia se află și ea în situația disciplinelor care-și intensifică efortul reflexiv asupra bazelor lor epistemologice. În această fază, ea simte cu acuitate nevoia clarificării unor probleme cardinale, cum sînt : problema integrării sociologiei în contextul mutațiilor sociale prin care trecem ; este oare sociologia o simplă înregistrare, sau este și o explicație, o apreciere a realului și fundamentarea unor norme și totodată un mijloc de prognoză? De la aceste întrebări se ajunge în mod firesc la problema judecății de valoare în sociologie.

Această ultimă problemă a constituit subiectul unei ample dezbateri științifice, organizate recent de sectorul de sociologie al Institutului de filozofie, cu participarea și a altor cercetători științifici. Dezbaterea a pornit de la referatul prezentat de Mihail Cernea, cu tema *Judecata de valoare în sociologie*. Explicînd motivele pentru care legitimitatea judecăților de valoare în sociologie este în general contestată, autorul comunicării a legat această atitudine de aspirația spre obiectivitate a sociologiei, de tendința — firește îndreptățită — de a diminua, pe cît posibil, relativitatea cunoașterii sociologice. Exigența eliminării totale a judecăților de valoare din cîmpul sociologiei, s-a precizat în comunicare, are însă viciul unei inconsistențe organice, întrucît, deși societatea este recunoscută ca un sediu de valori, se încearcă ipostazierea științei despre societate într-o zonă de excepție, liberă de orice valoare. Tendința de a elimina integral judecățile de valoare stabilește o opoziție absolută între știința sociologică și critica socială, între funcția explicativă și cea normativă a sociologiei, între cunoaștere și acțiune. Pe de altă parte, cercetarea sociologică concretă demonstrează practic imposibilitatea sociologiei de a evita total cîmpul judecății de valoare, oricît de multă precizie ar aduce standardizarea metodelor de investigație. De aceea, soluția obiectivității nu poate și nu trebuie căutată în eliminarea integrală a valorizărilor, ci numai a acelor valorizări deformatoare, nefundamentate științific, prin găsirea unor criterii obiective și operaționale ale aprecierii. În realizarea acestui deziderat, un rol important îl are, fără îndoială, perfecționarea tehnicilor și a metodelor de cercetare, dar în primul rînd confruntarea permanentă a proceselor și fenomenelor studiate cu legile generale ale dezvoltării sociale. Pe terenul acestor criterii se poate înlătura — sau cel puțin diminua —, subiectivismul individual sau grupal, care-l amenință pe sociolog.

Sociologia rămîne astfel fidelă statutului ei de știință, fără să-și decline însă răspunderea față de valori, fără să-și abandoneze funcția ei militantă și activă în raport cu tendințele progresului istoric.

Rev. filoz., **16**, 6, p. 771–773, București, 1969

Discuțiile care au urmat, la care au participat El. Florea, M. Popescu, H. Culea, Al. Tănase, H. Wald, M. Micu, H. Ene, L. Popa și alții, au reluat și amplificat — din diferite perspective — problemele ridicate de comunicare. O interesantă dezbatere s-a purtat în jurul *criteriilor utilizate de sociologie pentru stabilirea obiectivității valorizărilor.* Subliniind rolul incontestabil pe care raportarea la legile generale ale societății globale îl are în stabilirea obiectivității cunoștințelor sociologice, unele intervenții au accentuat necesitatea utilizării unor criterii multiple pentru stabilirea obiectivității evaluărilor. Conform acestui punct de vedere, explicarea fenomenelor și a proceselor sociale trebuie făcută cu ajutorul legilor generale ale materialismului istoric, dar și cu ajutorul unor legi de tip mediu, constituite prin intermediul generalizărilor empirice, al căror rost ar fi să evite efectuarea unei legături directe și nemijlocite între planul empiric și planul macrosocial. Pentru realizarea acestei medieri între micro- și macrosocial s-a sugerat raportarea fenomenelor studiate la obiectivele societății noastre (obiective care pot fi atinse printr-un efort conștient), constatîndu-se funcționalitatea sau disfuncționalitatea unor procese.

O altă temă dezbătută în cadrul discuțiilor s-a referit la raportul dintre *atitudinea valorizantă a sociologului și perfecționarea metodologiei de cercetare.* Întrebarea esențială ridicată de această problemă este dacă perfecționarea metodologiei poate sau nu să rezolve singură obiectivitatea evaluărilor sociologice. Încercînd să răspundă la această întrebare, intervențiile au relevat complexitatea problemei abordate, și anume s-a subliniat faptul că, în toate etapele ei, cercetarea sociologică dispune de procedee și tehnici apte să restrîngă tot mai mult verdictele arbitrare și aprecierile nefondate ale cercetătorului. S-a arătat, de asemenea, necesitatea de a determina veridicitatea valorizărilor sociologice, în mod operațional, prin utilizarea unor tehnici și instrumentații adecvate. Dar, în același timp, în cursul discuțiilor s-a arătat imposibilitatea efectuării unei cercetări sociologice eficiente, fără existența unei scheme teoretice prealabile, fără solicitarea tabelei de valori la care aderă cercetătorul. Atitudinea valorizantă a cercetătorului se manifestă și în faza elaborării ipotezelor în selectarea indicatorilor, în interpretarea rezultatelor. Stabilirea unor tehnici formale pentru alegerea indicatorilor nu constituie decît un mijloc auxiliar; ele nu sînt decisive pentru stabilirea importanței indicatorilor.

Opuse la prima vedere, punctele de vedere emise cu privire la acest subiect au pus în lumină aspecte complementare ale temei dezbătute. S-a subliniat, în primul rînd, faptul că numeroase valorizări incorecte sînt rezultatul unei tratări logico-deductiviste a fenomenelor sociale, al unei atenții cu totul insuficiente acordate investigației empirice. De aici: marea importanță pe care o are în raport cu rezultatele cercetării descrierea corectă a obiectului observat. Replica dată acestui punct de vedere a relevat imposibilitatea de a rezolva la nivelul sociografiei problema obiectivității, deoarece adevărul apare numai din raportarea datului empiric la angrenajul general al societății și la devenirea generală a realității sociale. Ca o probă concludentă a acestei situații s-au amintit, pe baza unor exemple concrete, frecventele necoincidențe între fenomenele empiric înregistrate și esența acelorași fenomene. În acest context se pune întrebarea: cum afectează devansarea empirică statutul de știință al sociologiei? În legătură cu această temă s-au conturat două opinii: una care consideră că dincolo de simpla constatare și descriere empirică a fenomenelor cu ajutorul judecăților de existență sociologia încetează de a mai fi o știință exactă și alta care consideră că, declinîndu-și răspunderea față de valori, sociologia nu-și mai justifică dreptul la existență în contextul societății contemporane, întrucît, în afara constatării și explicării realității sociale, ea are menirea de a lua o atitudine față de această realitate, de a fi o critică socială și de a încerca s-o transforme prin mijloacele care-i sînt proprii, manifestîndu-se astfel ca o „sociologia militans".

Realizarea de către sociologie a funcției sale critice și militante presupune însă disocierea valorizărilor fundamentate din punct de vedere științific de subiectivismul introdus datorită lipsei de rigoare, atitudinii apologetice și de „ajustare" a rezultatelor cercetării. În vederea distingerii valorizărilor nefondate de valorizările științifice, discuțiile au relevat necesitatea cu-

noașterii tipului de valorizare propriu sociologiei în raport cu alte forme de valorizare specifice altor discipline sociale, necesitatea distingerii valorizării ca proces epistemologic de simpla manifestare a afectivității, ca și, în sfîrșit, exigența de a nu reduce procesul valorizator la aspectul său logic-formal, respectiv la judecata de valoare, de a-l concepe ca fiind indisolubil legat de explicația sociologică ca atare.

Îmbrățișînd, după cum s-a văzut, numeroase și variate aspecte, discuțiile — adesea contradictorii, privind locul judecății de valoare în cercetarea sociologică — reflectă dubla străduanie a sociologilor spre o cuprindere tot mai veridică a datului cercetat, dar în același timp spre o participare științifică mai activă, transformatoare, la îndeplinirea obiectivelor sociale actuale.

Liliana Popa

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * *, **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p., 22 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, I. **Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.
I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 352 p., 16,50 lei.

ECONOMIE

* * *, **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
* * *, **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * *, **Utilizarea forței de muncă. Factori, caracteristici, tendințe în România**, „Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.
* * *, **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
Dr. ALEX. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**, „Bibliotheca œconomica", 9, 1969, 299 p., 9,75 lei.
C. GÖLLNER, **Gîndirea economică a sașilor din Transilvania în sec. al XIX-lea**, „Bibliotheca œconomica", 10, 1969, 114 p., 25 lei.
M. CHIRIȚESCU-ARVA: **Omul, opera, epoca**, ediție îngrijită și studiu introductiv de Marin Stancu, Eugen Mewes, 1969, 299 p., 19 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, **Monografie „Hegel"**.
GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**.
GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**.
Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral**.

REV. FILOZ., 16, 6, P. 663–774 BUCUREȘTI, 1969

I. P. I. — c. 3415

43503

Lei 20.—